

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

TESIS DOCTORAL

EL PAGANISMO EN LA
LITERATURA APOLOGÉTICA CRISTIANA
(ss. II - IV)

Ana María Alonso Venero

2013



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

TESIS DOCTORAL

EL PAGANISMO EN LA
LITERATURA APOLOGÉTICA CRISTIANA
(ss. II - IV)

Ana María Alonso Venero

dirigida por
Dra. María del Mar Marcos Sánchez

2013

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
2013

**EL PAGANISMO EN LA LITERATURA
APOLOGÉTICA CRISTIANA (ss. II-IV)**

Ana María Alonso Venero

TESIS PRESENTADA PARA
OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
POR LA UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

Vº Bº
Directora de la tesis
María del Mar Marcos Sánchez

SUMMARY

The present doctoral thesis studies the discourse of Christian apologetic literature on paganism from the second century AD to the reign of Constantine. In the strict meaning of the term, apologetic literature is not a “genre”, as the works traditionally regarded as apologetic differ widely in the type of discourse, the topics, the literary forms, context and audience. Nonetheless, despite these differences, they all shared the same intention, which was to defend Christianity. This type of literature was a response to the persecutions, in an attempt to answer the accusations made against Christians by magistrates, intellectuals and the public. However, defence was not the only objective of the apologists, as their arguments served to construct the identity of Christianity itself, and define the boundaries between it and other religious systems in the Greco-Roman world, as regarding beliefs, rites and ethical and social behaviour. In this thesis, we interpret apologetic literature in the widest sense of the term and study those works that present and defend Christianity within a real or potential context of persecution.

Second century apologists laid the foundations of the argumentation method, which were consolidated in the third century and early fourth century. Anti-pagan polemics were arranged around three main topics: 1) polytheism, of which they criticised the deification of matter, men, elements of nature and zoolatry; 2) the ethical behaviour of pagans, focusing on homicidal behaviour (anthropophagy, human sacrifices, *expositio* and abortion) and sexual immorality (incest, adultery, prostitution, homosexuality and castration), and 3) civic behaviour towards laws, rulers, the army, taxation and spectacles.

The argumentation model followed a rhetorical strategy, whose main instrument was the *retorsio argumentorum*, which involved projecting the accusations they received against their accusers. Together with *retorsio*, the apologists resorted to other typical persuasion strategies of classical rhetoric, which they adapted to their own purposes. The image of paganism given by the apologists is a stereotype, and rarely can elements of contemporary experience be extracted from their texts. Therefore, this thesis does not attempt to examine the situation of paganism between the second and fourth centuries, but analyses the argumentative strategies, the rhetorical tools, and ultimately, the ideas the apologists crafted about Greco-Roman paganism. This topic has not previously been approached systematically in a study embracing all the treatises traditionally included within the category of pre-Constantinian apologetic literature. The present doctoral thesis aims to fill this historiographical lacuna.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	1
1. Objetivos y metodología.....	1
2. Precedentes historiográficos.....	4
3. Estructura de la Tesis	8
 II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA CRISTIANA:	
GÉNERO Y MÉTODO	11
1. Precedentes	12
2. La literatura apologética cristiana	17
3. Problemas de clasificación	19
4. Destinatarios e intencionalidad de las obras	24
5. El método apologético: recursos retóricos y estilísticos	28
 III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO	33
1. La idolatría	33
1. 1. Materialidad de los ídolos	34
1. 2. La elaboración humana de los ídolos	42
1. 3. Respuestas a la acusación de idolatría cristiana	50
1. 4. Limitación del poder de los ídolos	52
1. 4. 1. El antropomorfismo	52
1. 4. 2. La dependencia humana	55
2. El evemerismo	59
2. 1. El origen humano de los dioses	61
2. 2. La divinización del soberano y el culto imperial	66
2. 3. El carácter mortal de los dioses	71
2. 4. Los sepulcros de los dioses	75
2. 5. Jesús y los seres divinizados del paganismo	80
3. El antropomorfismo	85
3. 1. Nacimiento y genealogía de los dioses	85
3. 2. Profesiones y servilismo de los dioses	95
3. 3. Las pasiones de los dioses	98
3. 4. Los defectos físicos y otros rasgos antropomórficos de los dioses.....	104
4. Los elementos.....	106
4. 1. La identificación de los dioses con los elementos de la naturaleza.....	106
4. 2. La confusión entre el Creador y la creación	110
5. La zoolatría	119
5. 1. Zoolatría y religión egipcia	119
5. 2. Otras formas de zoolatría	131
5. 2. 1. La condena del horóscopo	131
5. 2. 2. La irracionalidad de los animales	131
5. 2. 3. El debate sobre la animación de los seres vivos	132
5. 2. 4. La metempsicosis	133
 IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO	135
1. La conducta homicida	135
1. 1. La antropofagia	135

1. 1. 1. La acusación de antropofagia	135
1. 1. 2. La antropofagia pagana	141
1. 1. 3. Interpretaciones de la acusación de antropofagia	152
1. 2. El sacrificio humano	154
1. 2. 1. Casos de sacrificio humano.....	155
1. 2. 2. Sacrificio humano y barbarie	160
1. 2. 3. Sacrificio humano y conspiración política.....	163
1. 2. 4. El sacrificio humano y la inmoralidad del paganismo	164
1. 3. El infanticidio	169
1. 3. 1. El sacrificio infantil entre los paganos	169
1. 3. 2. Parricidio y fratricidio entre los dioses	175
1. 4. La <i>expositio</i>	182
1. 5. El aborto.....	189
2. La conducta sexual	198
2. 1. El incesto.....	198
2. 1. 1. La acusación de incesto.....	198
2. 1. 2. Interpretaciones de la acusación de incesto	205
2. 1. 3. El incesto como transgresión moral	214
2. 1. 4. El incesto entre los dioses	216
2. 1. 5. Pueblos incestuosos.....	226
2. 2. El adulterio y la promiscuidad sexual.....	228
2. 2. 1. El adulterio entre los dioses	228
2. 2. 1. 1. Zeus/Júpiter	228
2. 2. 1. 2. Afrodita/Venus	237
2. 2. 1. 3. Otros dioses	242
2. 2. 2. El placer, el deseo y la sexualidad	245
2. 2. 3. El matrimonio y la continencia	257
2. 3. La prostitución	265
2. 4. La homosexualidad	271
2. 4. 1. La homosexualidad entre los dioses.....	271
2. 4. 2. La homosexualidad entre los hombres.....	275
2. 5. La castración	281
2. 5. 1. La castración entre los dioses.....	281
2. 5. 2. Abstinencia y castración	289
V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO.....	293
1. La idea de justicia y los sistemas legislativos	293
1. 1. La injusticia de los dioses	293
1. 2. Las contradicciones de los códigos legislativos	294
1. 3. Las limitaciones humanas de las leyes	298
1. 4. La injusticia de las persecuciones	311
2. Justicia divina y justicia humana	314
2. 1. Fundamentos de la autoridad divina	314
2. 2. Justicia divina y justicia terrenal.....	321
3. El comportamiento cívico	326
3. 1. El culto imperial.....	326
3. 2. Los deberes cívicos.....	339
3. 2. 1. El ejército	339
3. 2. 2. La tributación y el sistema productivo	349

3. 2. 3. La administración del Estado	351
3. 2. 4. El orden social.....	352
3. 3. Los espectáculos	355
VI. CONCLUSIONS	399
APÉNDICE: Los apologistas y su obra (siglos II-IV).....	409
Los apologistas griegos.....	409
Cuadrato	409
Arístides	411
Justino Mártir	416
Taciano	425
Milcíades	430
Apolinar.....	431
Melitón de Sardes.....	433
Atenágoras.....	436
Teófilo de Antioquía	442
<i>Epístola a Diogneto</i>	447
Clemente de Alejandría	455
Pseudo-Justino.....	461
<i>Exhortación a los griegos</i>	461
<i>Discurso contra los griegos</i>	463
<i>Sobre la Monarquía</i>	465
Hermias	466
Orígenes de Alejandría	469
Los apologistas latinos.....	476
Tertuliano	476
Minucio Félix	486
Cipriano de Cartago	491
Lactancio	500
Arnobio.....	507
FUENTES	515
BIBLIOGRAFÍA.....	547

I. INTRODUCCIÓN

1. Objetivos y metodología

El objeto de la presente Tesis Doctoral es estudiar el discurso de la apologética cristiana sobre el paganismo¹ desde el siglo II, cuando poseemos los primeros textos apologéticos, hasta la época de Constantino. Con el fin de justificarse durante el período de las persecuciones, los apologistas responden a las críticas de los paganos atacando las creencias, las prácticas rituales, la moral y el comportamiento cívico de éstos. Utilizando fundamentalmente el artificio de la *retorsio*, los apologistas construyen un cuadro estereotipado del paganismo greco-romano y, por oposición a éste, un modelo ético de identidad cristiana. Mientras que el cristianismo visto por los paganos ha sido objeto de numerosos estudios, no es así el caso opuesto: el paganismo visto por los cristianos, como objeto de polémica, no ha sido abordado de forma sistemática en un estudio que contemple todos los tratados que se incluyen tradicionalmente en el género apologético, tanto griegos como latinos, en el período pre-constantiniano. A llenar este vacío historiográfico se dedica esta Tesis Doctoral.

En el sentido estricto del término, la literatura apologética no constituye un “género”, en cuanto que las obras calificadas tradicionalmente como apologéticas son dispares en el modelo de discurso retórico, en los temas, el contexto y el destinatario; las formas literarias adoptadas por los apologistas son asimismo variadas (plegarias, súplicas, cartas, diálogos, etc.). Pero, pese a las diferencias², las obras que se engloban en el “género” apologético comparten una misma

¹ El uso del término “paganismo” es controvertido en cuanto que supone adoptar el punto de vista cristiano. Como se sabe, éste es un término derogatorio, acuñado con intención polémica por los cristianos en época tardía, a partir de la segunda mitad del siglo IV (*vid.* Mohrmann 1952: 109-121). Hay una corriente historiográfica reciente que tiende a sustituirlo por otras expresiones, como “cultos greco-romanos”, “religión/es tradicional/es”, “religiones politeístas”. Conscientes de ello, en esta Tesis hemos optado por mantener su uso, justamente por ese carácter polémico, que encaja en el propósito de los apologistas, esto es la defensa del cristianismo mediante el ataque y la denigración de los cultos tradicionales. Por otra parte, el término es útil, y sigue siendo usado, en cuanto que engloba a todos los miembros del Imperio romano que no eran cristianos, tanto a los seguidores de los cultos cívicos greco-romanos, como a los iniciados en las religiones mistéricas, a los miembros de las escuelas filosóficas que exigían una determinada conducta de vida y a quienes, de una forma u otra, estaban interesados en experiencias religiosas (así lo justifica Stephen Benko 1984: 25, n. 9). Múltiples estudiosos mantienen la validez del término, que es difícil de sustituir por otro igual de unitario: Dodds 1975 [1965]; MacMullen 1981; Frend 1984; Lane Fox 1997 [1986]; Grant 1988; Trombley 1993-1995; Ando 1996; Lee 2000; Kahlos 2007.

² La cuestión, como se verá en el capítulo II de esta Tesis, es muy debatida, tanto que algunos autores, como Averil Cameron (2002: 221-223 y 227), han optado por dejarla de lado. Cameron propone sustituir “género” por “método apologético”, entendiendo la apologética como una estrategia o un método de argumentación. Habría que considerar así como “literatura apologética” un amplio conjunto de obras que se caracterizan por el uso de recursos argumentativos.

intencionalidad: la defensa del cristianismo. En principio, fueron las persecuciones las que incitaron esta práctica literaria, pero la defensa no es el único objetivo de los apologistas. Éstos responden a las acusaciones de las autoridades romanas, pero también a las críticas de los intelectuales paganos y a las imputaciones y rumores difundidos entre el pueblo. Esta labor argumentativa tuvo como efecto la definición de la propia identidad del cristianismo como grupo religioso en el contexto de la sociedad greco-romana. Los apologistas definen los límites entre el cristianismo y los otros sistemas religiosos, en cuanto a creencias, prácticas rituales y comportamientos éticos y sociales. Esta intencionalidad múltiple explica que la literatura apologética no se circunscriba a un período o un contexto determinado, es decir, a la época de las persecuciones, sino que la práctica apologética perviva después de Constantino en la polémica anti-pagana. No obstante, en esta Tesis hemos optado por estudiar la literatura apologética pre-constantiniana, la que responde, aunque sea retóricamente, a un contexto de persecución, lo que hace de estas obras un conjunto cohesionado.

Es en el sentido amplio del término como interpretamos la literatura apologética en la presente Tesis, estudiando aquellas obras que presentan y defienden el cristianismo ante un público no cristiano – aunque hoy se discute cuáles eran los verdaderos destinatarios de los textos apologéticos y se considera la hipótesis de un público interno. Estudiamos todas las obras, tanto de autores griegos como latinos, consideradas tradicionalmente como apologéticas, desde la primera mitad del siglo II hasta el final de las persecuciones en el año 313³. Estos límites cronológicos se ajustan al propósito de la Tesis de analizar las bases, configuración y desarrollo del discurso de los apologistas con respecto al paganismo en un contexto preciso, en el que los cristianos ocupan en el marco religioso del Imperio romano una posición de debilidad con respecto a quienes ellos consideraban sus oponentes. Las obras estudiadas aquí se ajustan perfectamente a este propósito. En el ámbito griego, éstas son: los fragmentos conservados de la *Apología* de Cuadrato (ca.124-125); la *Apología* de Arístides (ca.124-125 / 140-145); los tratados de Justino Mártir, es decir, las dos *Apologías*, si es que no debe considerarse una única obra (ca.150-160), y el *Diálogo con Trifón* (ca.160-168); el *Discurso contra los griegos* de Taciano (ca.163-172 / 176-177); las referencias a la *Apología* de Milciades (ca.161-169); los fragmentos conservados de las *Apologías* de Apolinar de Hierápolis (ca.176-176) y Melitón de Sardes (ca.175-177); las obras de Atenágoras: *Súplica en favor de los cristianos* (ca.176-180) y *Sobre la resurrección de los muertos*; el tratado *A Autólico* de Teófilo de Antioquía (inicio de la década del 180); la *Epístola a Diogneto*, un texto anónimo y de difícil datación (que abarca desde la época de los Padres Apostólicos hasta mediados del siglo III); el *Protréptico* de Clemente de Alejandría (ca.180-203); tres tratados adscritos a un autor desconocido, identificado como Pseudo-Justino, aunque probablemente tengan una autoría independiente: *Exhortación a los griegos* (ca.275 / 310-336), *Discurso contra los griegos* (siglo III) y *Sobre la monarquía* (siglo III); un pequeño tratado titulado *El escarnio de los filósofos paganos*, atribuido a Hermias (compuesto entre el siglo II y el III, aunque

³ Para los autores y las obras, *vid.* Apéndice.

puede que sea posterior); y el *Contra Celso* (ca.248-250) de Orígenes⁴. En el ámbito latino, se estudian: las obras de Tertuliano: *A los gentiles* (ca.197), *Apologético* (ca.197-199) y *A Escápula* (ca.212); el *Octavio* de Minucio Félix (ca.200-245); las obras de Cipriano de Cartago: *A Donato* (ca.246-249), *A Demetriano* (ca.251-253) y *Los ídolos no son dioses* (ca.246); las *Instituciones Divinas* de Lactancio (ca.305-313 / 317-321); y *Adversus Nationes: En pugna con los gentiles* de Arnobio (ca.296-311 o 313 / 326-327). Excluimos aquellas obras que, aunque abordan temáticas similares, no se ajustan al método apologético o no tienen un carácter apologético⁵. Tampoco incluimos la *Preparación Evangélica* y la *Demostración Evangélica* de Eusebio de Cesarea. Ambos textos, que constituyen un proyecto único, se compusieron entre el 312 y el 324, una datación muy cercana a las obras de Lactancio y Arnobio. Sin embargo, pese a que estas obras apenas sobrepasan el marco cronológico establecido, su redacción responde a un contexto posterior al final de las persecuciones. Las diferencias entre los tratados de Eusebio de Cesarea y las obras de sus predecesores no radican tanto en la evolución que la apologética experimenta con el paso del tiempo, ni en la situación concreta del cristianismo, como en los intereses y los criterios personales de su autor. Estos cambios en la metodología y en el modelo de argumentación de Eusebio son similares a los empleados por los apologistas post-constantinianos.

Los apologistas del siglo II sientan las bases del modelo argumentativo que se configura y define con mayor precisión a lo largo del siglo III y a comienzos del siglo IV. Su discurso está determinado por la situación del cristianismo en ese contexto específico. La imagen del paganismo elaborada por los apologistas se construye en respuesta a las acusaciones dirigidas contra los cristianos por los propios paganos. El modelo de argumentación responde, por tanto, a una estrategia retórica, cuyo principal instrumento es la *retorsio argumentorum*, que implica la proyección hacia los acusadores de las acusaciones recibidas. Junto a la *retorsio*, los apologistas recurren a otras estrategias de persuasión características de la retórica clásica (como las figuras estilísticas y una determinada estructuración de las obras), que adaptan a sus propósitos. La insistencia, por ejemplo, en arquetipos literarios,

⁴ No obstante, el uso de estas fuentes es desigual a lo largo de la Tesis. En primer lugar porque de las *Apologías* de Cuadrato, Milciades, Apolinar y Melitón sólo se han conservado unos breves fragmentos. A ellos se alude puntualmente, dado que el contenido de los mismos apenas profundiza en la polémica con el paganismo. En segundo lugar, el tratado de Hermias y las obras atribuidas a Pseudo-Justino no presentan una argumentación sistemática sobre esta problemática. La cuestión central en todas ellas es la censura de los poetas y filósofos de la antigüedad. De forma ocasional encontramos referencias breves y superficiales sobre otras materias, como el antropomorfismo de los dioses y su comportamiento inmoral, la condena de la idolatría, el rechazo a los espectáculos, etc. Todas estas cuestiones son abordadas en las secciones correspondientes de la Tesis pero, salvo excepciones, no se analiza el modelo de discurso de estos autores, dado que su argumentación no profundiza en ninguno de estos temas.

⁵ Así, los *Stromata* (*Centones*) de Clemente de Alejandría, algunos tratados de Tertuliano (*Sobre la idolatría*, *Sobre el testimonio del alma*, *Sobre el manto*, *Sobre la corona*, *Sobre los espectáculos*, etc.) y Cipriano de Cartago (*A Fortunato*, *Testimonios a Quirino*, etc.). Tampoco se incluyen las obras de Ireneo de Lyon, Novaciano, Comodiano, o de otros autores cuyo modelo de argumentación no se corresponde con el de la literatura apologética.

como la mitología greco-romana, frente al escaso interés que suscitan los cultos coetáneos responde a una estrategia retórica y hace que la imagen que se desprende del paganismo en la apologética sea estereotipada, pudiendo pocas veces extraer de ella elementos de la experiencia contemporánea. No se trata, por tanto, en esta Tesis de examinar los cultos paganos en sí mismos, tal y como eran practicados en el tiempo en el que escriben los apologistas, sino de analizar las estrategias argumentativas, las herramientas retóricas y, en última instancia, las ideas que los apologistas elaboraron sobre el paganismo greco-romano.

2. Precedentes historiográficos

Los estudios sobre la literatura apologética, ya sea desde una perspectiva individualizada (atendiendo a cada uno de los autores, tratados, contexto de redacción, temática, etc.), como desde una perspectiva general (analizando el fenómeno en su conjunto), son abundantísimos⁶. Durante la primera mitad del siglo XX, los estudios sobre la literatura apologética se ocupan en su mayoría de cuestiones de filosofía de la religión, centrándose en los aspectos teológicos⁷. Los trabajos que abordan específicamente el estudio del paganismo a partir de los textos apologéticos pretenden determinar la veracidad de la información que aportan éstos sobre los cultos y prácticas paganas que denostan. Un ejemplo de este método de investigación son los trabajos de Franz Cumont⁸.

Al igual que la obra de Arthur Darby Nock sobre la conversión⁹ supuso un cambio trascendental en la historiografía sobre el cristianismo antiguo, los trabajos de las décadas de 1960 y 1970¹⁰ (y especialmente los de Arnaldo Momigliano¹¹), suponen una inflexión en el análisis de las relaciones entre cristianos y paganos en la Antigüedad tardía, centrándose en el conflicto¹². Fruto de esta línea de investigación son los trabajos que analizan el paganismo y el cristianismo tal y cómo eran vistos por el adversario. La visión de los cristianos por los paganos ha dado lugar a una amplia bibliografía, entre la que (recuperando parte del espíritu de Pierre de

⁶ Esta sección no pretende hacer un análisis exhaustivo de esta evolución historiográfica. El propósito únicamente es indicar los grandes cambios que la disciplina ha experimentado a lo largo del siglo XX, mencionando algunos de los títulos más destacados, para así entender cómo dichos cambios han afectado a la evolución de nuestro tema de investigación.

⁷ Geffcken 1907; Puech 1912; Pellegrino 1947; etc.

⁸ Al margen de sus publicaciones más destacadas, F. Cumont aplica este mismo procedimiento en el caso concreto del estudio sobre la polémica contra los paganos de Ambrosiaster. El análisis que el investigador francés realiza sobre este relato se limita a establecer las permanencias de los ritos y cultos paganos en el siglo IV (Cumont 1903: 417-440).

⁹ Nock 1933.

¹⁰ Simon 1960; *Id.* 1973; Daniélou 2002 [1961]; De Ste. Croix 1963; *Id.* 1964 ; Sherwin-White 1964; Jones 1973 [1964]; Frend 1965; Chadwick 1966; Brown 1976; Liebeschuetz 1979; etc.

¹¹ Momigliano 1989 [1963].

¹² Entre otros, los trabajos de MacMullen (1981; 1984; 1998 [1996]) y Lane Fox (1997 [1986]).

Labriolle¹³), hay que destacar los trabajos de Wilken¹⁴, Benko¹⁵, Carrara¹⁶ y, recientemente, Hargis¹⁷ y Levieils¹⁸. El método inverso, es decir, el estudio del paganismo desde la perspectiva cristiana, que es el que adoptamos en esta Tesis, es menos frecuente y lo analizaremos más adelante.

La década de 1980 supone un importante avance con los estudios de Meyer y Sanders (1980-1982) sobre identidad religiosa, que amplían el campo del análisis de las relaciones entre los diferentes grupos religiosos. El estudio de Averil Cameron (1991) sobre la retórica y los efectos que ésta produce en el diálogo entre cristianos y paganos, es un buen ejemplo de esta línea de trabajo. Los estudios más recientes siguen esta dirección. En el ámbito concreto de la literatura apologética destacan Edwards - Goodman - Price (1999), Fiedrowick (2000), Pouderon (2005), Kahlos (2007 y 2009) y la colección *Early Christianity in the Context of Antiquity* (2006-2009).

Aproximándonos al tema de la presente Tesis, existen numerosos estudios sobre la polémica cristiana contra el paganismo, casi todos ellos de detalle, centrados en autores y obras particulares. Entre estos y para el período que aquí nos ocupa destacan los trabajos de Maren R. Niehoff (1998) sobre Filón de Alejandría; Michel Fédou (1988) sobre *Contra Celso* de Orígenes; Aryeh Kofsky (2002) sobre Eusebio de Cesarea; Jean-Marie Vermader (1979) sobre Tertuliano, y Serafín Bodelón (1994-1995) sobre Minucio Félix. Para la época post-constantiniana destacan los estudios de F. Cumont sobre el Ambrosiaster (1903); André Mandouze (1958) y John Vanderspoel (1990) sobre Agustín de Hipona; Eric Junod (1988) sobre el *Contra Hierocles*; y Miguel Ángel Rábade Navarro sobre el *Contra paganos* de Orosio. A todos éstos hay que añadir los estudios dedicados a los temas concretos de la polémica¹⁹, como el ateísmo, la idolatría, la inmoralidad sexual, la conducta homicida, los espectáculos, etc.

Los trabajos más relevantes que abordan el tema de esta Tesis con una visión general pertenecen a la década de 1980. El primero de ellos es el artículo de Richard P.C. Hanson, "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 23, 2 (1980). Hanson aborda cuatro aspectos: 1) los argumentos de la polémica cristiana contra el paganismo: la idolatría y su vinculación con la demonología; la condena de los sacrificios y el rechazo, en general, de la tradición religiosa y los mitos greco-

¹³ De Labriolle 1948 [1914].

¹⁴ Wilken 1979; *Id.* 1984.

¹⁵ Benko 1980; *Id.* 1984.

¹⁶ Carrara 1984.

¹⁷ Hargis 1999.

¹⁸ Levieils 2007. En esta misma línea destacan los trabajos previos de Courcelle 1959 y Den Boer 1974, así como los estudios de Meredith 1980 y Grattarola 1981, y más recientemente: De Vos 2000 y Schott 2005.

¹⁹ Las referencias son muy numerosas. En el desarrollo de la Tesis y con relación a cada uno de los temas estudiados se citan los trabajos más destacados.

romanos; 2) la elaboración de una filosofía religiosa por parte de los cristianos para combatir el paganismo: el papel de los demonios en la literatura cristiana; las semejanzas entre las religiones místicas y el cristianismo; las escasas referencias a los milagros, evitando de este modo su asociación con la magia; el concepto de divinidad como medio para refutar la acusación de ateísmo; el rechazo del culto al emperador, etc.; 3) los elementos comunes a ambos sistemas religiosos: el uso de los oráculos, la aprobación de algunos personajes paganos por parte de los intelectuales cristianos, la existencia de una base pagana para algunas prácticas cristianas, como el culto a los mártires, el ascetismo, etc.; 4) los efectos de la política religiosa de Constantino sobre el cristianismo.

El trabajo de Hanson es especialmente interesante, y original, en dos cuestiones: el análisis del conocimiento de los autores cristianos acerca de las religiones místicas y su explicación de la interpretación cristiana del culto de los elementos, que Hanson asocia con el éxito del culto solar y el sincretismo. Pero, el estudio presenta algunas limitaciones. La primera de ellas es el uso de las fuentes. Hanson incluye toda la literatura cristiana disponible hasta la época de Constantino. Aunque recurre mayoritariamente a los textos apologéticos, usa, en el mismo plano, otros autores sin determinar el contexto, ya sea cronológico, geográfico o literario, lo que genera cierta confusión en el desarrollo argumentativo. Su exposición tampoco sigue un orden sistemático, de manera que difícilmente puede establecerse una evolución del discurso cristiano respecto a los temas tratados. Más que un análisis exhaustivo del argumento, el artículo de Hanson constituye una presentación genérica de los temas.

En el mismo volumen del *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Carlos A. Contreras publica "Christians Views of Paganism". Aunque el estudio incluye a varios autores, griegos y latinos, la estructura del trabajo sigue una presentación individualizada de cada uno de ellos: los Padres Apostólicos, la *Epístola a Diogneto*, Justino Mártir, Clemente de Alejandría, Taciano, Tertuliano y Arnobio. El trabajo de Contreras tiene un carácter introductorio y menos analítico que el de Hanson. Contreras apenas profundiza en los argumentos, simplificando el pensamiento de algunos de los autores que estudia. Su análisis individualizado no permite la comparación del discurso entre varios autores ni la evolución de los argumentos. Por último, la selección de los autores, aunque representativa de los grandes temas de debate en la polémica con el paganismo, es limitada.

El trabajo de J.-M. Vermader, "La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme", publicado en la revista *Recherches Augustiniennes* en 1982, es la síntesis de los tres capítulos más importantes de su tesis doctoral que, dada su muerte prematura en 1979, quedó sin publicar. La estructura del artículo coincide con estos tres capítulos. El primero expone los esquemas tradicionales de la polémica contra el paganismo: 1) el sistema de Filón de Alejandría, que incluye la condena de la divinización de los elementos, los astros, el mundo, así como la idolatría, la zoolatría y la mitología; 2) las teorías de Evémero; 3) la argumentación demonológica, que identifica a los dioses del paganismo con los *daemones* y que se

utiliza fundamentalmente en la condena del culto Imperial; 4) su aplicación a todos los ritos del paganismo; 5) la utilización de otras cuestiones, más difíciles de clasificar, como el rechazo a la idea de la providencia divina o la condena de ciertas prácticas inmorales asociadas a determinados ritos paganos. En la segunda parte del trabajo, Vermander analiza las razones que explican el desarrollo de esta polémica anti-pagana (como respuesta a las acusaciones dirigidas contra los cristianos y como un medio de evitar el sincretismo) y la metodología empleada por los apologistas. En la tercera parte del trabajo, se analiza la evolución de los diferentes argumentos, atendiendo no sólo al contenido temático sino a la situación religiosa específica de cada autor.

De estos tres estudios monográficos, el de Vermander es el más completo y exhaustivo, combinando los testimonios literarios con otras fuentes, como la epigrafía, ofreciendo una perspectiva muy completa sobre el paganismo. No obstante, su trabajo presenta algunas limitaciones en las fuentes, relacionadas, en este caso con la selección de éstas. Su estudio únicamente incluye los autores latinos, lo que relega a un segundo plano el papel que la literatura apologética griega jugó en la evolución de la argumentación apologética. Sus referencias a los textos griegos son puntuales, escasas y aleatorias. Esto le impide ver hasta qué punto algunos temas eran comunes a todos los pensadores cristianos y cuáles, por el contrario, eran realmente novedosos en el caso de los autores latinos. Una segunda limitación es la preeminencia en su análisis de la obra de Celso. En su intento por relacionar los textos de los primeros apologistas latinos con el ataque de Celso, Vermander da la impresión de que realmente toda la polémica cristiana contra el paganismo constituye una respuesta a éste. La tercera y última limitación es consecuencia del método de investigación que se sigue en la década de 1970 y 1980. Más allá de los objetivos concretos del trabajo, el interés de Vermander se centra en el conocimiento del paganismo que se desprende del estudio de los testimonios cristianos, tratando de establecer la veracidad de los mismos.

Pese a los avances metodológicos en el estudio de las fuentes apologéticas en los últimos años, no se ha realizado un estudio conjunto de todos los textos apologéticos y polémicos a nuestra disposición. A pesar de los múltiples trabajos individuales no existe un estudio sistemático y específico que aborde la crítica cristiana del paganismo en su conjunto, estableciendo la relación y la evolución de los argumentos. La presente Tesis Doctoral realiza un estudio comparativo de los textos, atendiendo a las circunstancias históricas en el que fueron escritos y a los nuevos enfoques de la investigación, en la identidad religiosa o el uso retórico de los argumentos polémicos en la configuración de las relaciones entre los distintos grupos religiosos.

3. Estructura de la Tesis

La Tesis se estructura en cuatro apartados. El primero, “La literatura apologética cristiana: género y método”, tiene carácter introductorio. En él se abordan las características del “género” literario de la apologética, definiendo los rasgos más importantes del mismo y ofreciendo un estado de la cuestión del debate sobre si lo que tradicionalmente se denomina género literario es realmente un “género” o no. Se estudian aquí los precedentes literarios de la apologética cristiana, los rasgos formales y las semejanzas temáticas que los tratados apologéticos presentan entre sí, con una revisión historiográfica.

A continuación, se expone la condena del paganismo greco-romano que formulan los apologistas. Los tres apartados de la Tesis que abordan esta cuestión coinciden con los tres grandes temas de polémica anti-pagana: el politeísmo, el comportamiento ético y el comportamiento cívico, que a su vez responden a las críticas que los paganos dirigían contra la moral, las creencias y las prácticas rituales de los cristianos.

El primero de ellos, “La crítica del politeísmo”, se centra en el concepto de divinidad que ofrecen los apologistas y en el debate sobre cuatro aspectos: la divinización de la materia, de los hombres, de los elementos de la naturaleza y de los animales. Cada uno de ellos se corresponde con las siguientes secciones: 1) *la idolatría*, que censura el culto a los ídolos por su materialidad, su elaboración humana y las limitaciones de aquéllos para pervivir en el tiempo, al tiempo que responde a las críticas de adoración de la cruz entre los cristianos; 2) *el evemerismo*, que condena el origen humano de los dioses, así como la divinización del soberano y el culto imperial. Los apologistas insisten en el carácter mortal de los dioses describiendo sus sepulcros y lugares de enterramiento y rechazan las críticas de los paganos sobre la figura de Jesús; 3) *el antropomorfismo de los dioses*, en el que los apologistas describen los principales rasgos humanos que presentan los dioses, ya sean de carácter físico, a través de los testimonios literarios o de las representaciones artísticas, como de carácter emocional y psíquico; 4) *los elementos*, que censura de forma global el culto al agua, aire, tierra, fuego, así como el sol, la luna, las estrellas, los planetas y el universo. Los apologistas condenan la identificación de todos ellos con los dioses, rechazando las interpretaciones alegóricas y exponiendo los errores etimológicos de estas asociaciones; 5) *la zoolatría*, utilizada fundamentalmente para desacreditar los cultos egipcios, aunque incluye algunas excepciones argumentativas, como su asociación con la astrología y demonología, el rechazo de la metempsicosis de Platón o del debate sobre la “animación” de los seres vivos, o la negación de las explicaciones alegóricas sobre las transformaciones de los dioses en animales. Los apologistas también responden a las acusaciones de prácticas zoólatras entre los cristianos: la adoración de un dios con cabeza de asno.

En el siguiente apartado se analiza “La crítica del comportamiento ético”. En ella pueden distinguirse dos grandes partes: “La conducta homicida” y “La conducta sexual”. La conducta homicida se estructura en cinco secciones: 1) *la antropofagia*,

que incluye la respuesta a las acusaciones contra los cristianos, la descripción de las prácticas antropofágicas entre los paganos y las posibles interpretaciones para esta acusación; 2) *el sacrificio humano*, en el que los apologistas describen algunos ejemplos de esta práctica, asociándola a la barbarie y a las conspiraciones políticas, considerándola un ejemplo de la inmoralidad pagana; 3) *el infanticidio*, en el que se exponen las prácticas del sacrificio de niños entre los paganos y la condena del parricidio y fratricidio entre los dioses que describe la mitología; 4) *la expositio*, cuya práctica se asocia a otras conductas reprobables como la prostitución, la explotación infantil, la esclavitud y el incesto. También se aborda la influencia o no de esta censura de los apologistas en la legislación civil que prohíbe esta práctica; y 5) *el aborto*, que en la literatura apologética se identifica con un homicidio. Se establecen las diferencias entre el rechazo de la sociedad greco-romana a esta práctica y el pensamiento cristiano, así como el debate entre los apologistas sobre el momento de la “animación” del feto.

La conducta sexual también se estructura en cinco secciones: 1) *el incesto*, que incluye la respuesta a las acusaciones contra los cristianos y las interpretaciones para dicha acusación. Los apologistas censuran el incesto como una transgresión moral, describiendo su práctica entre los dioses y en determinados pueblos del mundo greco-romano; 2) *el adulterio y la promiscuidad sexual*, con la condena de los relatos mitológicos que incluyen esta conducta entre los dioses y las reflexiones en torno al placer, el deseo y la sexualidad de los paganos como contrapunto a los planteamientos cristianos acerca del matrimonio y la continencia; 3) *la prostitución*, que se condena siguiendo los términos de la argumentación clásica aunque sustituyendo el ideal de la matrona romana por el de la mujer cristiana; 4) *la homosexualidad*, en la que se censura su práctica tanto entre los dioses como entre los hombres; y 5) *la castración*, que incluye la descripción de su ejercicio entre los dioses y la reflexión sobre la abstinencia para explicar el debate sobre la aceptación o no de la castración entre los primeros cristianos.

El tercer apartado de la condena del paganismo greco-romano es “La crítica de la conducta cívica”. En él pueden distinguirse tres secciones: 1) *la idea de justicia y los sistemas legislativos*, que los apologistas emplean para contraponer el comportamiento de los dioses y las leyes vigentes, exponer la variedad de tradiciones culturales existentes en la sociedad greco-romana, rechazando la creencia popular que atribuye el éxito de Roma a su piedad religiosa, y finalmente, censurar la injusticia del sistema legislativo romano, describiendo las modificaciones que ha experimentado y condenando las irregularidades de los procesos jurídicos contra los cristianos; 2) *justicia divina y justicia humana*, en el que los apologistas desarrollan el modelo de gobierno divino en oposición a la autoridad terrenal y en el que se exponen las relaciones entre el ciudadano y el gobernante; y 3) *el comportamiento cívico*, en el que se abordan tres cuestiones fundamentales: por un lado, la condena del culto imperial; por otro lado, la reflexión sobre los deberes cívicos como expresión del compromiso de los cristianos con el Imperio. A este respecto, los apologistas insisten: a) en la presencia de los cristianos en el ejército, aunque se percibe el debate entre las posturas pacifistas y el compromiso con la seguridad del

I. INTRODUCCIÓN

Estado; b) el cumplimiento escrupuloso en el pago de los impuestos; c) la plena integración en el sistema productivo; d) la aceptación del orden social y del sistema establecido, aunque contrarios a ocupar puestos en la administración. Sin embargo, en el ámbito del compromiso cívico de los cristianos el aspecto más interesante de la diatriba apologética es el rechazo sistemático a su participación en los espectáculos. Asociado a la idolatría y la demonología, los apologistas condenan los homicidios de los espectáculos sangrientos del anfiteatro, la falsedad e inmoralidad de las representaciones teatrales y rechazan la explicación religiosa de tales celebraciones. Pese a ello, es frecuente encontrar en la literatura apologética el uso del lenguaje teatral para definir el cristianismo.

El último apartado de la Tesis está dedicado a las conclusiones del trabajo. Se incluye además un apéndice en el que se analizan todos los autores y obras estudiadas, presentando un estado de la cuestión sobre los temas de debate más destacados. Finalmente, las fuentes y la bibliografía consultadas.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA CRISTIANA: GÉNERO Y MÉTODO

La Real Academia de la Lengua Española define la “apología” como “el discurso de palabra, o por escrito, en defensa o alabanza de alguien o algo”. De “apología” deriva el término “apologética”¹ para referirse a la “ciencia que expone las pruebas y fundamentos de la verdad de la religión católica”. Esta identificación del término en sentido estrictamente cristiano se corresponde con la interpretación general que se ha dado a la “apología”, como género literario, para referirse a un tipo de literatura que surge con una serie de tratados escritos por autores cristianos en defensa de su religión a partir del siglo II d.C. Bajo el epígrafe de literatura apologética aparecen incluidas todas aquellas obras de escritores cristianos, tanto griegos como latinos, cuyo objetivo principal es la defensa del cristianismo.

Sin embargo, las dificultades para establecer un género literario son numerosas. El problema de clasificación y definición de la literatura apologética es el mismo que presenta la primitiva literatura cristiana, la del Nuevo Testamento y la de los Padres Apostólicos². Esta primera literatura cristiana se caracteriza por la diversidad de los formatos literarios (cartas, tratados, apocalipsis, relatos de martirio, homilías, etc.) y, en muchos casos, de temas. A esta diversidad se suman las particularidades de cada uno de los autores. Pese a estas diferencias, todos estos escritos responden a un contexto específico de la vida de los primeros cristianos, desarrollado no solo dentro del mundo cultural greco-romano, sino también judío. Una perspectiva global de estas obras permite descubrir algunas de las vías por las que el cristianismo se fue implantando y adaptándose a su entorno, al tiempo que establecía su propia identidad diferenciadora y que, con el tiempo, acabó convirtiéndose en un factor de transformación de ese mismo entorno³.

En sentido general, la literatura apologética incluye a todos los autores, griegos y latinos, que escriben sus obras con la finalidad de defender la religión cristiana. En principio, fueron las persecuciones las que incitaron esta práctica literaria. Pero no es ésta la única motivación. Los escritores cristianos responden en

¹ Jean-Claude Fredouille establece una diferenciación en el uso de estos vocablos en función de su utilización por parte de los teólogos o de los historiadores de la literatura cristiana antigua. En el sentido teológico, la “apología” es la defensa de la fe cristiana (actitud defensiva), mientras que “apologética” es la exposición de los argumentos y los motivos por los que creer (actitud constructiva). En el sentido histórico, que es el que aborda la presente Tesis, la “apología” designa un tipo específico de obra literaria y la “apologética” la práctica literaria en su conjunto, o dicho de otro modo, la historia de las “apologías” escritas por los Padres de la Iglesia (Fredouille 1992: 219-220).

² Esta expresión, utilizada inicialmente para designar a los escritores posteriores a la redacción del Nuevo Testamento –considerados así los “sucesores de los Apóstoles” –, fue empleada por primera vez en 1672 por J.-B. Cotelier. Puesto que se ha demostrado que las obras incluidas bajo este epígrafe son más o menos contemporáneas de los escritos neo-testamentarios, una parte de la historiografía moderna se muestra reacia a utilizar esta designación. El resto de los especialistas, de forma generalizada, asume esta denominación como una convención literaria (Drobner 1999: 63-65; Osiek 2000: 503-524; Pouderon 2005: 13-14; Norris 2004b: 11-19).

³ Osiek 2000: 503-504 y 521; Cameron 2002: 219-227; Norris 2004b: 11-19; Kahlos 2007: 1-3 y 8-10; Torres 2013: 10; Herrero de Jáuregui 2011: 381-382.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

unos casos a las acusaciones de las autoridades romanas; en otros, a las críticas de los intelectuales paganos y también a las imputaciones y rumores difundidos entre el pueblo. Detrás de todos estos argumentos defensivos subyace otra finalidad: la necesidad de definir la identidad de los cristianos como grupo religioso en el contexto de la sociedad greco-romana y por ende, la intención, más o menos manifiesta, de ganar nuevos adeptos⁴.

1. Precedentes

El término “apología”⁵ tiene su origen en el contexto de la retórica jurídica griega⁶ para designar al discurso pronunciado con la intención de refutar las acusaciones contra el acusado. Entre las primeras obras conservadas que llevan por título esta expresión destacan la *Apología de Sócrates* de Platón y de Jenofonte. Ambas obras, aunque con diferencias⁷, relatan el proceso judicial que condenó a muerte a Sócrates en el año 399 a.C.⁸. De ellas, la obra de Platón es la que establece los parámetros que serán imitados en el discurso defensivo⁹. Tradicionalmente, en

⁴ Markus 1980: 1-15.

⁵ Aunque puede que exista con anterioridad, el término, aplicado en este sentido, aparece por primera vez en el discurso *Sobre la muerte de Herodes* del filósofo griego Antifonte (480-411 a.C.) (Antipho, 5, 7). Sobre esta cuestión, *vid.* Kennedy 1987: 43; Fredouille 1992: 223.

⁶ Tradicionalmente y de acuerdo con la clasificación de Aristóteles (*Rhet.* 1, 3, 1-2), la retórica puede dividirse en tres tipos, que responden a tres tipos de audiencia y objetivos diferentes: a) judicial (que puede tomar la forma de acusación –*categoría*– o defensa –*apología*); b) deliberativa o intencional (caracterizado por el *consejo* y la *disuasión*); y c) epidíctica o demostrativa (que tiene en el elogio fúnebre su forma más común). Para una introducción a esta clasificación, *vid.* Kennedy 1972: 3-23; Codoñer 1987: 13-38; Young 1999: 90-91; Vián Herrero 2001: 163; Racionero 2007: 53-56.

⁷ La obra de Platón, escrita en primera persona, pretende recoger los discursos pronunciados por Sócrates durante el juicio. Jenofonte, por su parte, narra los acontecimientos a través de un testigo, Hermógenes, y sólo ocasionalmente cede la palabra a Sócrates. En realidad, sólo la segunda parte de la obra de Jenofonte se ajusta al título de “apología” ya que reproduce los argumentos del filósofo contra sus acusadores (Xen. *Ap.* 10-21).

⁸ La muerte de Sócrates originó una serie de obras de tipo apologético como la de Lisias, que no se conserva, o las de Teodectes de Faselis, Demetrio de Falero, y más tarde, las de Plutarco o Libanio. También inspiró obras de carácter acusatorio, como la del sofista Polícrates, *Acusación contra Sócrates*, que tampoco se conserva (Zaragoza 2007: 361).

⁹ Bernard Pouderon insiste en la variedad de discursos apologéticos que ofrece la literatura griega. Al modelo de discurso judicial (δικανικός λόγος) se suma una primera variante, denominada apología *pro homine*, vinculada al género del elogio (ἐπαινος ο ἔγκωμιον), en el que parecen encajar mejor las dos *Apologías de Sócrates* de Platón y Jenofonte. Una segunda variante es la denominada apología *pro gente* relacionada con cuestiones propagandísticas, que se desarrolla fundamentalmente en el entorno del helenismo oriental, con obras como las de Beroso y Maneto (Joseph. *C. Ap.* 1, 29, 142 y 1, 14, 73). También se considera un discurso apologético: la embajada (πρεσβευτικός λόγος), a través de la cual el delegado de una ciudad presenta a las autoridades la defensa de sus conciudadanos; el discurso de exhortación o *protréptico* (προτρεπτικός λόγος), del que Aristóteles proporciona el modelo y que también emplearon Epicuro y Cleanto; finalmente, las peticiones o solicitudes (προσφώνησις, ἔντευξις, ἄξιωσις y βιβλίδιον), que comparten la misma intencionalidad que las variantes anteriores, esto es, reclamar justicia a las autoridades. Para algunos autores, la apologética cristiana es el reflejo de esta miscelánea de modelos griegos (Bardy y Di Nola 1996: 81-86; Young

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

este tipo de discurso se distinguen dos partes: la primera recoge la defensa de los cargos imputados¹⁰; la segunda realiza una exposición del comportamiento, la conducta social y el modo de vida del acusado¹¹. La literatura latina adopta el modelo platónico de apología para sus discursos defensivos. El ejemplo más destacado es Cicerón, quien mantiene el mismo esquema formal en sus discursos¹². Pero las semejanzas no se limitan exclusivamente a cuestiones formales. La literatura latina imita el modelo de dialéctica griega, caracterizada en el caso del discurso judicial por el uso del lenguaje de la acusación y contra acusación¹³.

El mundo judío también conoció la apología, aunque con características algo diferentes de las señaladas para la literatura greco-romana. Los principales representantes de la argumentación apologética del judaísmo helenístico son Filón de Alejandría y Flavio Josefo. Del primero apenas se conservan fragmentos de algunas de sus obras, que nos han llegado a través de Eusebio de Cesarea¹⁴. A pesar de que éste califica de apologéticos los escritos de Filón, la escasez de los fragmentos transmitidos no permite deducir dicho carácter. Se desconoce el tipo de acusaciones a las que Filón pudiera estar respondiendo y en la mayor parte de los casos son simples exposiciones sobre la conducta de los judíos. Para Martin Goodman la etiqueta de apologéticos respondería a los propios intereses de la obra de Eusebio y únicamente uno de los pasajes conservados mostraría evidencias de esta práctica literaria¹⁵. Por

1999: 82 y 90-92; Pouderon 2005: 56-57). Otros, por el contrario, sostienen que no deben mezclarse los diferentes modelos discursivos y que la especificación de cada uno de ellos contribuye a un mejor conocimiento de la intencionalidad y las circunstancias en las que cada escritor desarrolla su obra (McGehee 1993: 143- 158).

¹⁰ La acusación de impiedad (ἀσέβεια) presentada contra Sócrates precisaba que el filósofo no creía en los dioses de la ciudad, pretendiendo introducir otros nuevos y diferentes, además de que corrompía a los jóvenes con su actitud (Pl. *Ap.* 17a-28a). El término griego ἀσέβεια se traduce como impiedad, pero también como irreligiosidad, puesto que implica la violación de las actitudes de respeto o veneración debidas a los dioses, reyes, padres, etc.

¹¹ Pl. *Ap.* 28a-38b. Esta exposición de la conducta o filosofía de vida, a modo de digresión (παρεκβασις) en el discurso no es original. Debía de ser una práctica característica de la oratoria clásica, como lo refleja el hecho de que Antífote incluye un discurso semejante en su obra *Sobre la muerte de Herodes* (64-73) Cfr. Kennedy 1987: 44.

¹² El caso paradigmático de este esquema bipartito es su discurso *En defensa de P. Sila*. Otros autores posteriores, como Luciano, Apuleyo o Libanio, también incluyen elementos autobiográficos en sus discursos apologéticos (Kennedy 1987: 44; Edwards 2008: 549).

¹³ En la obra de Platón aparece representado en el diálogo que Sócrates mantiene durante el juicio con Meleto, su acusador. Cicerón emplea este recurso retórico de manera recurrente en sus discursos. Así, en su *Defensa de P. Sila* interpela a Torcuato, en el de *Lucio Flaco* a Lelio, etc. Sobre esta cuestión, vid. Kennedy 1987: 44; Edwards 2008: 549.

¹⁴ Además de *Contra Flaco* y la *Embajada a Gayo*, Eusebio recoge algunos fragmentos de otras dos obras de Filón: *Apología para los judíos e Hypothetica* (Eus. *P.E.* 8, 5, 11; 8, 6-7; 8, 11, 1-8), que probablemente hacen referencia a una misma obra (Velasco-Delgado 1997: 99; Pouderon 2005: 57-58). Para la lista de las obras de Filón, vid. Eus. *H.E.* 2, 18, 1-8.

¹⁵ Cf. Goodman 1999: 47-49. Filón compara la laxitud de las leyes de los gentiles con la moral estricta de los judíos (Eus. *P.E.* 8, 7, 1-9) y reclama el valor de algunas de las costumbres judías como el *Sabbat* (*P.E.* 8, 7, 10-20). Para una perspectiva general acerca de la relación entre la obra de Filón y los escritos apologéticos cristianos del siglo II, vid. Martín 1988: 263-294.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

otra parte, de entre las obras de Flavio Josefo¹⁶, probablemente *Contra Apión*¹⁷ es la que mejor representa los rasgos de la apologética judía. No obstante, es difícil establecer un modelo de definición general para el caso judío, precisamente por ser esta obra la única de carácter apologético que se ha conservado de forma extensa¹⁸.

De la literatura apologética judía, y específicamente del *Contra Apión* de Flavio Josefo, el cristianismo hereda muchos aspectos. Junto al estilo formal y el tono del discurso, uno de los elementos característicos de esta herencia es el uso de argumentos temáticos muy semejantes para desarrollar su propia defensa¹⁹. Hasta una época avanzada, los paganos no diferencian a los cristianos de los judíos y muchos de los reproches dirigidos contra el cristianismo coinciden con aquéllos que se utilizaron antes contra el judaísmo. Los apologistas cristianos recurren a argumentos que previamente habían utilizado los judíos para defenderse de tales ataques. Así en la acusación de ateísmo, exponiendo las bases de su doctrina monoteísta y condenando las prácticas politeístas paganas. Aunque en contextos diferentes, las respuestas son también semejantes en las acusaciones de antropofagia, exclusivismo, deslealtad política, prácticas rituales absurdas, etc. Pero el elemento

¹⁶ La *Guerra de los judíos* narra la historia del pueblo de Israel desde la época del rey de Siria, Antíoco IV Epífanes, y las guerras de los Macabeos (170 a.C.) hasta el levantamiento judío contra Roma y la caída y destrucción de Jerusalén ante el asedio de Tito (70 d.C.); *Antigüedades de los judíos* narra la historia de este pueblo desde sus orígenes hasta aproximadamente la época en la que comenzaba su anterior tratado (aunque esta obra no se ajusta exactamente al modelo apologético, dadas las circunstancias en las que el tratado fue escrito, algunos estudiosos consideran que el objetivo sí es apologético. Cfr. Goodman 1999: 56-57; García Iglesias y Rodríguez Sepúlveda 1994: 35. Finalmente, la *Autobiografía*, en la que Josefo expone su vida y justifica la trayectoria personal que lo había llevado desde los puestos dirigentes de la revuelta judía en Jerusalén a convertirse en uno de los intelectuales protegidos en Roma por los emperadores de la dinastía Flavia (García Iglesias y Rodríguez Sepúlveda 1994: 27-43). Para una introducción a la figura de Flavio Josefo, vid. Schürer 1985: 72-96.

¹⁷ El primer autor que utiliza este título para referirse a esta obra de Josefo es Jerónimo (*De vir. ill.* 13). Hasta ese momento, Porfirio lo había descrito como un tratado “Contra los griegos” (*Abst.* 4, 11) y Orígenes aludía a una obra “Sobre la antigüedad de los judíos” (*C. Cels.* 1, 16; 4, 11). En términos semejantes se refiere Eusebio (*H.E.* 3, 9, 4) (García Iglesias y Rodríguez Sepúlveda 1994: 43; Goodman 1999: 45). La obra presenta numerosas semejanzas con el modelo apologético greco-romano, tales como la estructura formal bipartita o el estilo retórico. Sin embargo, aunque recrea una atmósfera jurídica, Josefo no reproduce un proceso judicial. Para una perspectiva general sobre la intencionalidad de la obra, vid. Alexandre 1998: 1-2; Goodman 1999: 53-55.

¹⁸ Existe un debate entre los historiadores acerca de la existencia o no de un modelo establecido de apologética judía alejandrina, a partir del cual Josefo habría desarrollado el *Contra Apión*. De esos escritos sólo nos han llegado fragmentos, por lo que el debate permanece abierto. M. Goodman analiza las características formales del tratado de Josefo para concluir que no existe una dependencia completa de la literatura judía previa y que *Contra Apión* presenta más semejanzas con la práctica apologética greco-romana. Entre las razones aportadas por Goodman destacan las siguientes: a pesar de que algunos de los temas desarrollados en el tratado de Josefo pudieran estar ya presentes en las obras judías, aquellos tratados se dirigían únicamente a una audiencia judía, que en el caso de Josefo no es probable; apenas se abordan los temas principales de debate entre la población griega y judía en Alejandría a mediados del siglo I d.C., como la ciudadanía o los impuestos electorales – tan solo una breve referencia (cfr. Joseph. *C. Ap.* 2, 33-78); de hecho, el contexto de la obra, no se ajusta necesariamente a Alejandría; etc. (Goodman 1999: 46-50).

¹⁹ Alexandre 1998: 1-40; Pouderon 2005: 57-59.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

más representativo de estas analogías temáticas entre la literatura apologética judía y la literatura cristiana es la defensa de la antigüedad de ambas religiones²⁰ y la utilización de la exégesis alegórica como recurso argumentativo.

La primera literatura cristiana contiene ejemplos de discursos que persiguen objetivos y métodos apologéticos²¹. En varias de sus cartas, Pablo de Tarso utiliza explícitamente el término “apología” en alusión a su propia defensa ante quienes le acusan²². El contexto jurídico en el que tradicionalmente se aplica el concepto de apología también aparece en los *Hechos de los Apóstoles*, cuando Festo expone el caso de Pablo ante el rey Agripa²³. Anticipándose a las principales líneas de argumentación desarrolladas por los apologistas del siglo II y como testimonio de la herencia judía, las cartas de Pablo presentan una de las grandes cuestiones temáticas que centran la atención de la literatura cristiana de los primeros años: la defensa de la doctrina sobre la resurrección de los muertos frente a la inmoralidad pagana²⁴. Con su condena de la idolatría y los sacrificios, Pablo anuncia la doctrina del Dios de los cristianos, al que presenta como “único y verdadero” en contraposición a los dioses falsos paganos²⁵.

Estos primeros argumentos cristianos incluían en su alegato defensivo, tal y como ocurría en el discurso jurídico tradicional, la exposición de la conducta personal de los acusados. Con este sentido de testimonio de los cristianos ante el mundo, y especialmente ante los tribunales, se entiende la expresión de la *1 Epístola de Pedro*: “Esta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes insensatos”²⁶, así como en la *Epístola a los Filipenses* de Pablo²⁷. Aunque todavía es incipiente el carácter apologético de estos escritos neo-testamentarios, ya desde los primeros momentos la apologética aparece estrechamente vinculada con la idea del proselitismo cristiano. Pedro urge a los seguidores de Cristo para que, incluso en la persecución, permanezcan “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza”²⁸.

²⁰ En relación con la antigüedad del judaísmo destaca la influencia específica de Flavio Josefo sobre los apologistas cristianos. No obstante, ésta es en realidad el resultado de una tradición variada, establecida hacía mucho tiempo entre los autores judeo-helenísticos (cfr. Alexandre 1998: 30).

²¹ Norris 2004: 36.

²² *1 Co.* 9, 3; *2 Co.* 12, 19 y 7, 11. La presentación de la carta a los *Gálatas* persigue la misma intención, aunque no menciona expresamente el término “apología”.

²³ *Hch.* 25,16, también cfr. 22, 1.

²⁴ *1 Co.* 15, 29-33; *1 Ts.* 1, 9-10; *Tt.* 2, 11-13. Robert M. Grant afirma que los argumentos utilizados por Pablo para explicar la naturaleza de la resurrección sólo pueden ser clasificados como apologéticos. La explicación del apóstol va más allá de las demostraciones realizadas por la predicación apostólica y el Antiguo Testamento sobre el tema y enlazan con la argumentación expuesta posteriormente por Clemente de Roma (*1 Ep. Clem.* 24-25). No obstante, la doctrina de Pablo todavía no puede ser calificada como “teología natural” en el sentido en que lo aplicaron los apologistas cristianos para referirse a la búsqueda humana de la providencia universal de Dios, inspirados en las teorías estoicas y del judaísmo helenístico (Grant 1988: 23-24; Norris 2004: 36-37).

²⁵ Grant 1988: 23-24.

²⁶ *1 P.* 2, 15.

²⁷ *Flp.* 4, 8-9.

²⁸ *1 P.* 3, 15. Sobre esta cuestión, vid. Edwards 2008: 549.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

Los testimonios más característicos de ese carácter apologético en la primitiva literatura cristiana son los discursos pronunciados por Pablo en Listra y en el Areópago de Atenas²⁹. En ambos se establecen, aunque de forma esquemática, las grandes líneas de la literatura apologética posterior, que pueden sintetizarse en la coincidencia temática, intencionalidad, circunstancias en las que se desarrolla, y quizá, aunque no tan claramente, en un modelo de discurso retórico³⁰. Estas primeras señales apologéticas no convierten a la primitiva literatura cristiana en literatura apologética propiamente dicha. Estos textos no se ajustan al esquema formal de las apologías cristianas³¹, ni responden al modelo de discurso retórico empleado por los escritores cristianos posteriores. Aunque es un rasgo característico de la apología el lenguaje que alude a la acusación y contra acusación en la defensa jurídica, el estilo retórico de los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas de Pablo están más próximos a la narrativa popular, incluyendo las actas de mártires, o a la literatura judía que a las formas adoptadas por los apologistas posteriores³². El carácter apologético de los textos neo-testamentarios, y en especial de los *Hechos de los Apóstoles*, reside sobre todo en la descripción de los contextos en los que se desarrolla la narración³³. Estas situaciones, esencialmente dramáticas, son las que facilitan el discurso y las que permiten elaborar los diferentes modelos de autodefensa, convertidos después en prototipo para los apologistas del siglo II: defensa contra la religión pagana (al presentar al cristianismo como la religión verdadera frente a la falsedad del paganismo); defensa contra el judaísmo (el cristianismo supone el cumplimiento real del judaísmo); defensa contra las acusaciones políticas (el cristianismo es inocente de cualquier ofensa contra la ley romana).

Loveday Alexander vincula estos modelos de autodefensa en la literatura apostólica con la audiencia a la que van dirigidos. Para ello establece cinco tipos de textos apologéticos, que pueden extrapolarse a la literatura apologética cristiana: 1) apologética “interna”, entendida como una cuestión de debate interno o de polémica dentro de la Iglesia³⁴; 2) apologética “sectaria”, como defensa en las disputas con la comunidad judía³⁵; 3) apologética frente a los griegos, como medio de propaganda y

²⁹ Hch. 14, 1-18; 17, 16-34.

³⁰ Cfr. Fredouille 1992: 225-226.

³¹ Si es que puede afirmarse, dada la variedad de formas, que existe un determinado esquema que permita establecer el “género apologético” como tal (Edwards, Goodman y Price 1999).

³² Cameron 1991: 107-115.

³³ Alexander 1999: 28-38.

³⁴ Según Alexander, los escenarios de auto-defensa que en los *Hechos de los Apóstoles* reflejan mejor esta problemática en el seno de la Iglesia cristiana son los siguientes: el discurso de los Apóstoles para tratar de resolver las disputas entre “helenistas” y “hebreos” sobre la asistencia a las viudas (Hch. 6, 1-4); la explicación de Pedro a su llegada a Jerusalén sobre la aceptación de gentiles en las filas cristianas (Hch. 11, 1-18); los acuerdos establecidos por Pablo y Santiago, también en Jerusalén, sobre cómo debían actuar respecto a los judíos y gentiles (Hch. 21, 18-25); la “carta apostólica” que indica el comportamiento que debían seguir los gentiles ante los problemas con la población judía (Hch. 15, 23-29); las indicaciones de Pedro en su visita a la casa del centurión Cornelio sobre la actitud que debían mantener los cristianos venidos del paganismo en relación a la Ley judía y las prescripciones rituales (Hch. 10, 1-48).

³⁵ El enfrentamiento entre los cristianos y las autoridades judías aparece descrito en varias ocasiones en *Hechos*. Los discursos ante el Sanedrín que mejor reflejan ese modelo de autodefensa son: la

de presentación de la comunidad cristiana³⁶; 4) apologética “política”, como autodefensa contra las acusaciones políticas ante los magistrados romanos³⁷; y finalmente, 5) apologética “interna”, como literatura de autodefinición y/o legitimación³⁸.

2. La literatura apologética cristiana

Los historiadores de la literatura cristiana coinciden en señalar la dificultad para establecer un modelo único de “apología”, que responda a una forma literaria determinada³⁹. No hay acuerdo tampoco en fijar una lista que incluya todas las obras y autores que, en principio, se ajustan a este género literario. En sentido estricto, el movimiento apologético incluye únicamente la apologética griega del siglo II, que fue la que dio origen y nombre a este tipo de literatura. Forman parte de ese grupo restringido Cuadrato, Arístides (*Apología*), Justino Mártir (*1 y 2 Apología y Diálogo con Trifón*), Pseudo-Justino (*Exhortación a los griegos, Discurso contra los griegos y Sobre la monarquía*), Taciano (*Discurso contra los griegos*), Milcíades, Apolinar de Hierápolis, Atenágoras (*Súplica en favor de los cristianos*), Teófilo de Antioquía (*A Autólico*), Melitón de Sardes, la *Epístola a Diogneto* y *El escarnio de los filósofos paganos* de Hermias. Generalmente, en esta primera apologética se incluyen también las obras de los apologistas latinos que escribieron a finales del siglo II y comienzos del siglo III: Tertuliano (*A los gentiles, Apologético, Sobre el testimonio del alma, Sobre el manto, A Escápula*, etc.), Minucio Félix (*Octavio*) y Cipriano de Cartago (*A Demetriano, A Donato, Testimonios a Quirino, A Fortunato, Los ídolos no son dioses*, etc.). Puesto que estas obras responden a una situación de conflicto – son una

justificación de Pedro y Juan sobre su predicación en Jerusalén y su acusación sobre la alianza entre judíos y romanos (Herodes y Pilato) para condenar al cristianismo (*Hch.* 4, 1-31); la comparecencia de los Apóstoles después de ser encarcelados al realizar varios prodigios (*Hch.* 5, 17-42); el episodio sobre el martirio de Esteban, que incluye el discurso de defensa del apóstol (*Hch.* 6, 8 – 8, 3).

³⁶ En el caso de la presentación y defensa de los cristianos ante los griegos, los testimonios más característicos son: la identificación de Pablo y Bernabé con Hermes y Zeus en Listra (*Hch.* 14, 11-18) y el discurso de Pablo ante el Areópago de Atenas (*Hch.* 17, 16-34). Un tercer episodio representativo de esta autodefensa ante los griegos es el discurso con el que se cierra la revuelta de los orfebres originada durante la predicación de Pablo en Éfeso (*Hch.* 19, 26-40).

³⁷ Aparentemente, este modelo de autodefensa ante los magistrados romanos es el que mejor se ajusta al esquema formal de las apologías en sentido jurídico. Las situaciones en las que los Apóstoles argumentan ante las autoridades son numerosas: el discurso de Pablo, presentándose como ciudadano romano, después de ser encarcelado junto a Silas por sanar a una esclava poseída de un espíritu adivino (*Hch.* 16, 19-40); nuevamente, Pablo y Silas en Tesalónica acusados de actuar contra los decretos de César (*Hch.* 17, 5-9); Pablo es entregado al procónsul Galión por actuar de manera contraria a la Ley, pero éste considera que únicamente se trata de problemas entre judíos (*Hch.* 18, 12-17); durante la revuelta de los orfebres en Éfeso, Pablo es conducido ante los magistrados (*Hch.* 19, 35-40); y finalmente, el proceso de Pablo ante el procurador Félix, incluyendo su apelación al César y su presentación ante el rey Agripa (*Hch.* 24-26).

³⁸ Alexander 1999: 15-44.

³⁹ Grant 1988: 9-10; Edwards *et alii* 1999:1-2; Young 1999: 82; Price 1999: 113-114; Ames 2008: 46; Dorival 2008: 139-188; Torres 2013: 10-12.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

respuesta a las persecuciones —, a menudo la lista de autores se extiende hasta el final de las persecuciones, durante los gobiernos de Diocleciano y Constantino. Se incorporan entonces las obras de Clemente de Alejandría (*Protréptico*), Orígenes (*Contra Celso*), Eusebio de Cesarea (*Contra Hierocles*, la *Preparación Evangélica* y la *Demostración Evangélica*), Arnobio de Sicca (*Adversus Nationes: En pugna con los gentiles*) y Lactancio (*Instituciones Divinas*).

Además de por la ausencia de un modelo literario concreto, la falta de acuerdo para fijar un canon de autores y obras que puedan etiquetarse como apologéticas se explica por dos factores. El primero es la existencia de escritos apologéticos que no coinciden históricamente con las circunstancias que explicaban el nacimiento y desarrollo de este tipo de literatura. Ya antes de la aparición de los primeros apologistas aparecen, como se ha visto, textos y algunos pasajes de carácter apologético. Igualmente, encontramos literatura apologética cristiana con posterioridad a la conversión de Constantino en un contexto diferente de aquél en el que había surgido. A lo largo del siglo IV, la situación del cristianismo dentro del Imperio experimentó un cambio radical hasta transformarse en la religión oficial del estado. Sin embargo, este hecho trascendental para la historia del cristianismo no supuso el final de la literatura apologética. Por el contrario, la apología continúa utilizándose en la polémica con el paganismo, alcanzando su punto álgido durante las últimas décadas del siglo IV y las primeras del siglo V⁴⁰. Hasta entonces, la literatura apologética había sido utilizada como un medio de autodefensa y un mecanismo de justificación y de presentación de la doctrina cristiana, convirtiéndose, junto con otro tipo de manifestaciones literarias, en un excelente medio para definir la identidad cristiana frente a los otros sistemas religiosos (cultos greco-romanos y judaísmo), por lo que seguirá utilizándose como tal, incluso aunque las circunstancias históricas ya no lo requirieran. Además, entre los autores cristianos posteriores a Constantino todavía permanece vigente la idea de justificación, especialmente ante las acusaciones que apuntaban a la cristianización del Imperio como la principal causa de los desastres políticos, económicos y militares.

Entre la literatura apologética posterior a Constantino se cuentan las obras de Fírmico Materno (*Sobre el error de las religiones paganas*), Atanasio de Alejandría (*Contra gentiles*, *Sobre la encarnación*), Agustín de Hipona (*La Ciudad de Dios*), Ambrosio de Milán (algunas epístolas), Prudencio (*Contra Símaco*), Teodoreto de Ciro (*Terapéutica de las enfermedades helénicas*), Cirilo de Alejandría (*A favor de la religión de los cristianos*, *Libros contra el ateo Juliano*), la obra anónima *Consultationum Zacchei christiani et Apollonii philosophi*, Orosio (*Historias contra los paganos*), Gregorio de Nacianzo (*Oración IV contra Juliano*), Efrén (*Contra Juliano*), Teodoro de Mopsuestia (*Adversus magiam*), Juan Crisóstomo (*Sobre*

⁴⁰ Para una introducción a la permanencia de la literatura apologética y su evolución hacia formas polémicas, vid. Fredouille 1998: 279; Kahlos 2007: 56; *Id.* 2009b: 79; Torres 2011: 271; *Id.* 2013b: 59-60. Averil Cameron defiende la idea de la continuidad en época pre y post-constantiniana (Cameron 2002: 219-227).

Babila), Paciano de Barcelona (*Cervus* o *Cervulus*) y Macario de Magnesia (*Apocriticus*).

El segundo factor que explica la dificultad para establecer una lista de autores y obras que se ajusten a este modelo literario es que la apologética solo representa una parte del conjunto de la obra literaria de los apologistas, que era más variada. A menudo se olvida este hecho, porque en muchos casos únicamente se ha conservado la producción apologética de esos autores. Además, muchas de estas “apologías” no se conservan en su totalidad. Así, se sabe que Justino Mártir, además de las *Apologías* y el *Diálogo con Trifón*, escribió una obra importante contra las herejías (*Syntagma*), que se ha perdido⁴¹. Algo semejante ocurre con Teófilo de Antioquía, que dedicó varios tratados contra Hermógenes y Marción, así como una serie de comentarios sobre los Proverbios y los Evangelios, o con Melitón de Sardes, quien, además de la *Apología* escribió otra veintena de obras. El caso de Tertuliano es el más representativo. Jean-Claude Fredouille calcula que la obra apologética de Tertuliano representa aproximadamente el 12% del total de sus escritos. Esto indica que la actividad apologética no era la preocupación exclusiva de los así llamados “apologistas”, ni tampoco era prioritaria en el conjunto de su obra⁴².

3. Problemas de clasificación

La diversidad de las obras mencionadas permite deducir algunas de las dificultades para establecer un género literario de apologética cristiana⁴³. La crítica moderna, en el intento de establecer las categorías que definen el “género literario”, valora diferentes criterios⁴⁴: la semejanza en el modelo de discurso retórico (criterios lingüístico-enunciativos); la intencionalidad⁴⁵; las coincidencias temáticas (criterios temáticos); y las circunstancias en las que se desarrolla (criterios histórico-sociológicos)⁴⁶. Puesto que no existe una extensión predeterminada de los textos, los criterios cuantitativos que en ocasiones utilizan los filólogos modernos para sus clasificaciones no resultan reveladores para el caso de la literatura apologética

⁴¹ El propio Justino habla de ella en 1 *Apol.* 26, 8.

⁴² Fredouille 1995: 201-202.

⁴³ Sobre esta cuestión, *vid.* Jacobsen 2009b: 17-21; Torres 2013: 10-12.

⁴⁴ Se han establecido los siguientes criterios: a) cuantitativos: en función de una extensión de los textos más o menos pre-establecida; b) lingüístico-enunciativos: aquéllos que incluyen aspectos estilísticos o semánticos, como los rasgos métricos, enunciativos y las funciones lingüísticas; c) temáticos: con el problema que implica que hay géneros que abarcan todos los temas posibles; d) históricos y sociológicos: en relación a fenómenos propiamente históricos puesto que determinadas clasificaciones aparecen en momentos concretos y sufren procesos constantes de mutación (Spang 1996: 32-41). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Todorov 1988: 31-48; Combe 1992: 3-23; Spang 1996: 13-41.

⁴⁵ La intencionalidad que persiguen las obras, más que constituir un criterio clasificador en sí mismo, se corresponde, en los estudios modernos de filología, con uno de los diferentes enfoques (funcional) para estudiar el fenómeno del género literario: clasificador, histórico y funcional (Spang 1996: 16-20).

⁴⁶ Fredouille 1992: 225-226.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

cristiana. Dentro de ese amplio espectro, encontramos obras que incluyen únicamente referencias apologéticas breves, tales como pequeños discursos, homilías o cartas, y tratados extensos, que abarcan incluso varios libros⁴⁷. La cuestión de los criterios lingüístico-enunciativos, o la existencia de un modelo de discurso retórico semejante para todas estas obras, es compleja. Hay una enorme variedad de formas literarias en la apologética cristiana (plegarias, súplicas, cartas, diálogos, homilías, etc.)⁴⁸. Queda excluido, por tanto, como elemento unificador o característico de esta práctica la utilización de una forma literaria específica⁴⁹.

En resumen, el contexto determina las particularidades que caracterizan esta argumentación defensiva cuando el discurso se transforma en texto escrito. Desde este punto de vista, el número de obras literarias cristianas que sigue este modelo preciso es muy reducido. De hecho, los primeros apologistas no califican sus obras como “apología”, ya sea por la falta de consciencia de una práctica literaria común⁵⁰ o por otro tipo de motivaciones. Pese al carácter intrínsecamente jurídico que comparten muchas de estas obras, la valoración en conjunto que de sus propios escritos hacen los primeros apologistas cristianos no es el de un alegato judicial. La mayor parte de los autores recurren a expresiones generales para definir su obra⁵¹. Los términos más utilizados son los de “discurso”⁵², “instrucción”⁵³, “explicación”⁵⁴, “exposición”⁵⁵, “demostración”⁵⁶, “petición”⁵⁷ o “súplica”⁵⁸. Sin embargo, esta denominación genérica no implica que se renuncie al uso de un vocabulario específicamente jurídico. Dado que todas las obras que pueden calificarse como apologéticas comparten como propósito final la defensa de la doctrina cristiana y la

⁴⁷ Jacobsen 2009b: 12.

⁴⁸ Para una aproximación sobre la reinterpretación cristiana de las formas literarias clásicas *vid.* Bardy y Di Nola 1996: 74-86.

⁴⁹ Young 1999: 90.

⁵⁰ J.-C. Fredouille justifica la existencia de un modelo literario para el caso de la apologética cristiana en la presencia, ya desde la antigüedad, de varias tentativas de clasificación por parte de algunos de los escritores cristianos. El primero en reflexionar sobre el género apologético y en cuestionarse la tarea realizada por sus predecesores es Lactancio, aunque su valoración se limita exclusivamente a tres autores: Minucio Felix (*Lact. Div. Inst.* 5, 1, 22), Tertuliano (*Div. Inst.* 5, 1, 23; 4, 3) y Cipriano de Cartago (*Div. Inst.* 5, 1, 24-28; 4, 3-7). El nuevo modelo de “apología” propuesto por Lactancio (*Div. Inst.* 5, 4) se diferencia del de sus antecesores en varios aspectos: las *Instituciones Divinas* no se ajustan a los arquetipos literarios tradicionales (carta, discurso, diálogo, etc.), que ya no responderían a las necesidades de su tiempo, ofreciendo un modelo más próximo a la concepción de la retórica de Quintiliano. Aunque no debe abandonarse la tarea defensiva de los escritos apologéticos, es necesario un estilo literario diferente, a la altura de la retórica clásica y con una argumentación renovada, con planteamientos filosóficos y racionales y que recurra menos a las demostraciones a partir de las Escrituras (Fredouille 1992: 226-231).

⁵¹ Keresztes 1965: 109-110; Fredouille 1992: 226-228.

⁵² Arist. *Apol.* 17; Just. *1 Apol.* 1, 1; 2, 3; 2 *Apol.* 1, 1; 15, 2; Athenag. *Leg.* 1; 18; Theoph. *Ad Autol.* 1, 1.

⁵³ Tat. *Orat.* 35 y 42.

⁵⁴ Tat. *Orat.* 30.

⁵⁵ Just. *1 Apol.* 3, 4; 67, 7; Theoph. *Ad Autol.* 2, 1.

⁵⁶ Just. *1 Apol.* 14, 4; 23, 2; Theoph. *Ad Autol.* 3, 23.

⁵⁷ Just. *1 Apol.* 68, 3.

⁵⁸ Athenag. *Leg.* 1; Just. *1 Apol.* 1, 1; 68, 3; 2 *Apol.* 14, 1.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

refutación de las acusaciones dirigidas contra los cristianos, en ellas aparecen frecuentemente vocablos relacionados con el lenguaje y el discurso judicial, tales como “alegación”, “defensa”, “acusación”, (ἀπολογία⁵⁹, ἀπολογεῖσθαι⁶⁰, *defensio*, *refutatio*, etc.). Justino, por ejemplo, no emplea específicamente el término “apología” para designar su obra así titulada. De hecho, cuando se refiere a ella duda entre varios términos: προσφώνησις⁶¹, ἔντευξις⁶² y ἐξηγήσις⁶³ (súplica, discurso y explicación o demostración). La obra en su conjunto (si se acepta que ambas *Apologías* constituyen una misma obra)⁶⁴, o bien únicamente la 2 *Apología* es calificada de βιβλίδιον⁶⁵, entendido como *libellus* (petición)⁶⁶. No obstante, todos los autores que escriben con posterioridad a Eusebio de Cesarea designan la obra de Justino con el título de *Apología* y no dudan de su carácter apologético⁶⁷. Algo semejante ocurre con Arístides. Eusebio menciona su obra en los siguientes términos: “Más también Arístides, hombre de fe entregado a nuestra religión, dejó, igual que Cuadrato, una *Apología* a favor de la fe, que había dirigido a Adriano”⁶⁸. Sin embargo, el propio Arístides lo califica simplemente de “discurso” (λόγος)⁶⁹. El título que incluye el término “apología” sólo nos ha llegado en la versión siríaca de la obra que, por otro lado, presenta algunas contradicciones respecto al destinatario⁷⁰, por lo que se ha pensado que pudiera tratarse de un añadido posterior realizado por algún escriba⁷¹.

⁵⁹ Just. 1 *Apol.* 42, 1; 2 *Apol.* 12, 5.

⁶⁰ Athenag. *Leg.* 2, 4.

⁶¹ Just. 1 *Apol.* 1, 1; 68, 3.

⁶² Just. 1 *Apol.* 1, 1.

⁶³ Just. 1 *Apol.* 61, 1; 68, 3.

⁶⁴ Para una introducción al debate *vid.* Ruiz Bueno 1996: 176-180; Buck 2003: 45-59; Pouderon 2005: 137-138; Munier 2006: 22-24.

⁶⁵ Just. 2 *Apol.* 14, 1. Daniel Ruiz Bueno traduce βιβλίδιον por “libro” (Ruiz Bueno 1996: 277). Sin embargo, la elección de un término tan genérico conlleva la pérdida de apreciación de la riqueza semántica, especialmente de carácter jurídico, que implica la utilización de otros conceptos como el de “petición”. Éste es el término que emplea Charles Munier en la traducción francesa del texto (Munier 2006: 365).

⁶⁶ En este sentido, la *Apología* de Justino seguiría el modelo de los *libelli* oficiales dirigidos a la administración imperial. Sobre esta cuestión, *vid.* Keresztes 1965: 107-109; Grant 1988: 54-55; Fredouille 1992: 227; *Id.* 1995: 203; Young 1999: 82-84; Munier 2006: 22-24 y 365, n. 7.

⁶⁷ *Cf.* Eus. *H.E.* 4, 11, 11; 4, 12-13; 4, 18. Eusebio recurre además en varias ocasiones al testimonio de Justino para abordar diferentes cuestiones, como la figura de los magos (*H.E.* 2, 13, 2-4; 3, 26, 3), los herejes (*H.E.* 4, 11, 8-10), los mártires (*H.E.* 4, 16-17), Antínoo (*H.E.* 4, 8, 3), los rescriptos imperiales (*H.E.* 4, 8, 6-8; 9, 11-3; 13, 1-8), etc.

⁶⁸ Eus. *H.E.* 4, 3, 3.

⁶⁹ Arist. *Apol.* 17, 1. Las versiones conservadas de esta parte del tratado ofrecen una perspectiva un tanto diferente. La versión griega pone el acento en el carácter inspirado de las palabras del autor, de forma que es la verdad la que habla a través del apologista. La versión siríaca concluye haciendo alusión a otro tipo de fuentes de información, como los manuales eclesiásticos, y presenta el testimonio de las palabras como el cumplimiento de los hechos. La idea está muy repetida en el pensamiento de los primeros apologistas (Pouderon *et alii* 2003: 396).

⁷⁰ El tratado de Arístides aparece dirigido en primer lugar al emperador Adriano, tal y como dice Eusebio de Cesarea. No obstante, también alude al emperador Antonino Pío, lo que ha suscitado discusión acerca de la datación. Para un análisis de esta cuestión, *vid.* Apéndice.

⁷¹ Pouderon *et alii* 2003: 32-37 y 317.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

Una situación particular es la del *Apologético* de Tertuliano. Simon Price vincula la elección de este título con el uso que se hacía del término en el mundo intelectual griego. Para Price, la utilización por parte de Tertuliano del término “apologético”⁷², y no de otros más propios del ámbito latino, constituye una prueba de la relación existente entre ambos contextos (griego y latino). Lo previsible hubiese sido, al igual que otros autores latinos anteriores⁷³, el uso del término “apología”. Posiblemente es la transcripción del término ἀπολογῆτικος⁷⁴, que no había sido utilizado hasta entonces en latín, o al menos no en el sentido en el que lo utiliza Tertuliano, sino más bien relacionado con cuestiones de retórica. En griego, el término tampoco había sido empleado para titular los diferentes tratados. Su significado más frecuente era el de “ofrecer una explicación”, sin establecer ningún tipo de relación específica con el discurso jurídico o defensivo. Para Price, la elección que Tertuliano hace del término revela la conexión entre la apologética latina y la griega y, sobre todo, la formación retórica del apologista latino. La utilización de este título no implica necesariamente que el contenido de la obra formule una argumentación defensiva del cristianismo, sino una explicación o presentación de la fe⁷⁵. Tertuliano designa su obra como una “carta de carácter silencioso” (*tacitae litterae*)⁷⁶ dirigida a los gobernadores⁷⁷. Una “carta abierta”, como lo define J.-C. Fredouille, del mismo modo que también son “cartas abiertas” o “súplicas”, los discursos que dirigen a los emperadores los apologistas cristianos griegos del siglo II. Tertuliano toma ese formato literario directamente de los autores griegos, confirmando esa relación entre el mundo latino y el griego, que sostiene Price⁷⁸. En cualquier caso, Tertuliano no emplea el término “apología” para designar su obra, y el concepto de “apologético” utilizado para el título es susceptible, como hemos visto, de ser interpretado de maneras diferentes. De esta forma, se cumple la premisa establecida anteriormente: los primeros apologistas cristianos, aunque empleen un vocabulario de naturaleza jurídica, no consideran sus tratados como estrictos alegatos judiciales.

⁷² El uso de la expresión *Apologeticum* en el caso acusativo o neutro no tiene precedentes en los títulos de las obras latinas. Seguramente, lo correcto hubiese sido emplear la fórmula en nominativo, *Apologeticus*, tal y como lo utiliza Jerónimo (*Ep.* 70,5). Esta variante del título aparece en alguno de los manuscritos conservados, aunque de peor calidad (Price 1999: 115). Sobre la tradición manuscrita de la obra *vid.* Barnes 1971: 239-241.

⁷³ Es la forma empleada por Apuleyo para denominar su discurso de defensa ante el gobernador de África. No obstante, se desconoce el título original de la obra (Price 1999: 115).

⁷⁴ En cualquier caso, el término *apologeticus* no aparece mencionado con anterioridad en lengua latina. Los testimonios conservados aluden al vocablo *apologus* (“apólogo”), probablemente, transcripción latina de la palabra griega ἀπολογῆτικος.

⁷⁵ Price 1999: 115-117.

⁷⁶ Tert. *Apol.* 1, 1. La traducción de Carmen Castillo García es algo más literaria: “el camino silencioso de la letra escrita” (Castillo García 2001: 53).

⁷⁷ Para J.-C. Fredouille, desde esta perspectiva del género literario de la carta y de los gobernadores provinciales como destinatarios, el *Apologético* se aproximaría al tratado *A Escápula* (Fredouille 1995: 204).

⁷⁸ Fredouille 1995: 202-203; *Id.* 2005: 42-43.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

Esta particularidad puede explicarse por el contexto histórico en el que se desarrollaron las primeras apologías cristianas y está relacionada con el hecho de que la literatura que alude a los martirios cristianos, fundamentalmente las *Actas y Pasiones de los Mártires*, no es considerada literatura apologética en sentido estricto. Es llamativo que precisamente las *Actas de los Mártires*, que son las que recogen los testimonios de los procesos judiciales contra los cristianos, no se ajusten al modelo apologético. Los discursos pronunciados por los mártires ante los tribunales, salvo excepciones⁷⁹, son breves y no incluyen una argumentación defensiva lo suficientemente extensa como para permitir a los acusados exponer los principios de la doctrina cristiana o la refutación de las acusaciones que se les imputaban. Por lo general, los autores de este tipo de escritos pretenden acentuar el trato injusto al que están sometidos los cristianos, exponer las irregulares cometidas durante los juicios y caracterizar como indebida la actitud y el comportamiento de los magistrados romanos. De esta forma, en los relatos martiriales los discursos de los acusados se ven interrumpidos constantemente, no solo por las preguntas de los jueces, sino también por sus advertencias y amenazas. Responde, por tanto, a otro tipo de práctica literaria, completamente diferente, aunque comparta el contexto con la literatura apologética propiamente dicha⁸⁰. Las *Actas de los Mártires* pueden considerarse un complemento de las apologías, proporcionando información sobre los procesos judiciales contra los cristianos y sus irregularidades. Los apologistas desarrollaron sus argumentos en relación a esas irregularidades en el procedimiento, ya fueran éstas reales o no, constituyendo la base, en buena medida, de sus alegatos. Si el procedimiento judicial al que eran sometidos los cristianos se ajusta a los testimonios de los apologistas y de las *Actas y Pasiones de los Mártires*⁸¹, resulta comprensible que los cristianos no pronunciaran el tipo de alegatos defensivos que definen a la “apología”. Puede que ésta sea la razón, tal y como apunta Paul Keresztes, por la que los primeros escritores cristianos no siguen el modelo estrictamente judicial en la elaboración de su defensa del cristianismo, ni siquiera en forma de ficción⁸². No obstante, esto no significa que renuncien al uso de argumentos con carácter

⁷⁹ Probablemente el caso más destacado es el martirio de Apolonio (ca. 183-185). Según el relato de Eusebio de Cesarea, antes de morir decapitado, el mártir “presentó delante de todos una elocuentísima apología de la fe por la que daba testimonio” (Eus. *H.E.* 5, 21, 4). No obstante, esta apología no aparece recogida en las *Actas del martirio*, tal y como señala el propio Eusebio (*H.E.* 5, 21, 5), lo que ha suscitado un debate entre los historiadores sobre la existencia de una *Apología* compuesta al margen de las *Actas*, y por tanto de dos fuentes de información diferentes (Velasco-Delgado 1997: 329; Fredouille 2005: 42).

⁸⁰ Nos parece muy acertado el ejemplo escogido por J.-C. Fredouille para entender la diferencia que existe entre la literatura apologética y la referente a los mártires: tanto Justino como Cipriano padecieron el martirio y el testimonio transmitido por las *Actas* de sus propios alegatos durante los juicios, en nada se asemeja a los alegatos, de carácter apologético, que aparecen en la *1 Apología* y en el tratado dirigido a *Demetriano*, respectivamente. No obstante, como también apunta el historiador francés, es necesario ser cuidadoso con este tipo de comparaciones, puesto que de manera similar podría aplicarse para la *Apología* de Platón y el discurso real pronunciado por Sócrates ante el tribunal (cfr. Fredouille 1992: 226; *Id.* 1995: 202; *Id.* 2005: 41-42).

⁸¹ Ambos tipos de fuentes coinciden en describir estas irregularidades procesuales y la imposibilidad de desarrollar una defensa argumentada ante los tribunales (cfr. Just. *1 Apol.* 4, 24; *2 Apol.* 2, 16; Tat. *Orat.* 27; Athenag. *Leg.* 2; Tert. *Apol.* 2, 1-4).

⁸² Keresztes 1964: 204-214.

defensivo. Precisamente es este contexto lo que explica que los apologistas busquen vías diferentes de acceso al marco institucional legal. Por eso recurren a otro tipo de prácticas retóricas y adaptan formas literarias ya existentes, como los discursos, las peticiones, embajadas, etc.⁸³

4. Destinatarios e intencionalidad de las obras

La variedad de formas literarias indica, además, diferentes tipos de destinatario. En algunos casos, éste aparece identificado de forma concreta, pero en otros la identidad del receptor se desconoce o adquiere una denominación genérica. Algunos de estos escritos toman la forma de oraciones, plegarias o súplicas dirigidas personalmente al emperador, los altos mandatarios o los gobernadores locales; otras se dirigen a un grupo colectivo concreto o a la población en general. S. Price sitúa en el destinatario el punto de partida para su estudio sobre los apologistas cristianos latinos⁸⁴ y los clasifica en dos grupos en función del público al que se dirigen: “tratados esotéricos”, los que se dirigen a los miembros de la comunidad cristiana; “tratados exotéricos”, los que se dirigen a los no cristianos. Las obras del primer grupo tendrían por finalidad establecer la identidad del cristianismo. Por un lado, esa identidad se formula desde la construcción de un modelo apropiado de conducta para el creyente, es decir, a partir de cuestiones dogmáticas y teológicas, por lo que deberían ser comparados con las homilías⁸⁵. Pero además, pese a tener una audiencia interna, estos tratados, al determinar los límites entre el cristianismo y el paganismo, contribuyen a definir los términos de la propia identidad cristiana⁸⁶. Los escritos del segundo grupo ofrecerían los argumentos necesarios a los cristianos para defenderse en las discusiones con los no cristianos. En realidad, también se trata de una exposición de la identidad cristiana, pero con una perspectiva diferente, hacia el exterior y en relación directa con la sociedad. Aunque haya coincidencias temáticas entre ambos grupos⁸⁷, Price considera que esta clasificación está ligada a cuestiones de carácter formal⁸⁸. La identificación real del lector o el destinatario de la obra (algo que, por otro lado, no siempre se conoce), no resulta concluyente, puesto que la diferencia entre unos tratados y otros se sitúa esencialmente en el modelo de argumentación. En este sentido, las apologías responden a algún tipo de crítica y es precisamente la forma exotérica de los tratados la que proporciona los argumentos para responder a las acusaciones. Siguiendo el modelo de Price, únicamente

⁸³ Fredouille 1992: 226; Torres 2013: 13-14.

⁸⁴ Price 1999: 105-107.

⁸⁵ Aunque éstas son muy escasas con anterioridad al siglo IV y de ahí la dificultad para elaborar dicha comparación.

⁸⁶ Para una introducción sobre este modelo de definición de los límites entre el cristianismo y el paganismo en la literatura apologética, *vid.* Kahlos 2007: 1-54.

⁸⁷ El caso paradigmático es el *Apologético* de Tertuliano y *Los ídolos no son dioses* de Cipriano de Cartago. Ambas obras abordan la misma temática y, sin embargo, difieren en el carácter apologético, precisamente por las diferencias en cuanto al destinatario, función y forma.

⁸⁸ No obstante, Marco Rizzi sostiene que las obras que tienen precisamente una audiencia externa no siguen una estructura formal precisa (Rizzi 1993).

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

recibirían el calificativo de textos apologéticos los tratados que tienen una audiencia externa, quedando excluidos, para el caso de las obras latinas, algunos de los títulos mencionados anteriormente⁸⁹.

La tipología propuesta por Price presenta algunas limitaciones para el caso de los autores griegos. Por ejemplo, el *Discurso contra los griegos* de Taciano está dirigido explícitamente a un público externo. Durante su alocución, el autor increpa a los griegos, utilizando la expresión “oh griegos” / “oh helenos” (ἄνδρες Ἑλληνες, o bien, ὦ Ἑλληνες)⁹⁰ y se pronuncia como si en realidad estuviera manteniendo un diálogo directo con aquéllos: “Y es así que yo mismo estoy hablando y vosotros me escucháis, y, ciertamente, no porque mi palabra pase a vosotros me quedo yo vacío de palabras al conversar con vosotros, sino que al emitir mi voz, me propongo ordenar la materia que está en vosotros desordenada”⁹¹. Sin embargo, el tono empleado por Taciano y la manera de expresarse sugieren que difícilmente el tratado podía tener en la población griega o pagana un lector real. A lo largo de la obra son frecuentes las expresiones despectivas hacia los griegos. De ellos, dice: “todo esto lo he adelantado por pura concesión, pues de suyo (en referencia a los griegos) no es ni reverente comparar nuestra idea de Dios con los que se revuelcan en el fango de la materia”⁹². Las circunstancias históricas en las que se redactó el *Discurso* de Taciano, de escaso reconocimiento y aceptación de las comunidades cristianas, cuando no de hostilidad por parte de las autoridades romanas y la sociedad pagana en general, a duras penas permitirían que un autor cristiano empleara tales calificativos libremente hacia un grupo externo. De hecho, se ha sugerido que el destinatario o el lector real de la obra de Taciano serían los propios cristianos⁹³. Esto nos lleva, nuevamente, al problema que ya planteara Price: la distinción entre el destinatario al que se dirige la obra y el lector real de la misma. No siempre es posible establecer tal distinción, aunque el estudio individual de cada obra en su contexto histórico puede proporcionarnos algunas claves para tratar de esclarecer si existe o no dicha diferencia. En este sentido, la valoración final de Price, no tanto en función de la

⁸⁹ Price establece como tratados esotéricos algunas de las obras que hemos incluido en la lista anterior: de Tertuliano: *Sobre el testimonio del alma*, *Sobre los espectáculos*, *Sobre la idolatría*; de Cipriano: *A Donato*, *A Fortunato* y *Los ídolos no son dioses*. A estas obras incorpora además las siguientes: *Sobre los espectáculos* de Novaciano y las *Instrucciones* de Comodiano. Una clasificación similar en: Rizzi 1993; Fiedrowicz 2000: 15-17; Pouderon 2005: 14.

⁹⁰ Tat. *Orat.* 1; 4; 12-14; 17; 21; 25 y 42.

⁹¹ Tat. *Orat.* 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 578-579.

⁹² Tat. *Orat.* 21; trad. Ruiz Bueno 1996: 604. Y otras muchas expresiones: “cesad, pues, de llamar invenciones lo que son puras imitaciones” (*Orat.* 1); “¿Qué habéis producido que merezca respeto con vuestra filosofía?” (*Orat.* 2); “me río también de los cuentos de vieja de un tal Ferecides...” (*Orat.* 3); “más vuestra religión es pura charlatanería” (*Orat.* 21); “vuestras instituciones, empero, están llenas de malevolencia y de mucha necedad” (*Orat.* 32); etc.

⁹³ McGehee 1993: 147; Ruiz Bueno 1996: 558; Norelli 1998: 114. Por el contrario, Juana Torres sugiere que la erudición de Taciano y la ausencia de referencias a la Biblia y a la figura de Jesús en toda la obra son la prueba de que el autor se dirige a los paganos y no a los cristianos. “Si su público conocía a los personajes mitológicos, a los escritores y las manifestaciones artísticas del helenismo, era lógico que Taciano utilizara ejemplos con los que estuvieran familiarizados sus oyentes, y no los recogidos en la Biblia, que a buen seguro desconocían” (Torres 2011: 275-276; *Id.* 2013: 52-53 y 71-72).

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

audiencia como de los aspectos formales de la obra, puede ayudar a explicar algunas de esas aparentes contradicciones que se encuentran en la literatura griega del siglo II, si la distinción entre tratados exotéricos y esotéricos estuviese determinada única y exclusivamente por el destinatario al que van dirigidos. Bajo esta perspectiva, la obra de Taciano, se dirija o no a un público cristiano, incluya más o menos elementos polémicos que las restantes obras contemporáneas, es claramente apologética, puesto que se defiende de una serie de acusaciones⁹⁴. Por tanto, este carácter apologético está determinado por aspectos formales y de discurso y no por el destinatario. Determinar la audiencia de una obra puede ofrecer algunas pistas en cuanto al carácter de la misma, pero no es concluyente. El problema del destinatario es, no solo una cuestión sin resolver todavía, y por ello de gran interés, sino un argumento unido a cuestiones de funcionalidad o intencionalidad de la obra⁹⁵.

Es convincente la clasificación, más amplia, que ofrece L. Alexander sobre los diferentes tipos de escritos apologéticos para la primitiva literatura cristiana, ya que deja espacio para incluir todas las variantes que presenta la literatura apologética. Al incluir ambos modelos de audiencia, externa e interna, Alexander centra su atención en otro tipo de cuestiones, como la intencionalidad que subyace en cada tipo de obra apologética⁹⁶. Siguiendo su modelo clasificatorio, las obras de los primeros apologistas responderían, en primer lugar, a una finalidad política (Tipo 4), que José Fernández Ubiña define en los siguientes términos: “el movimiento apologético tuvo como principal objetivo refutar las acusaciones de inmoralidad y deslealtad política que la sociedad y las autoridades romanas formularon contra los cristianos”⁹⁷. Esta primera justificación política se explica en un contexto histórico preciso: las persecuciones decretadas contra los cristianos y los abusos cometidos por las autoridades locales. Los apologistas cristianos tratan, pues, de defender al conjunto de la comunidad cristiana de las acusaciones de las autoridades romanas que consideran al cristianismo un peligro para el estado, tal y como lo expresa Tertuliano: “Al cristiano, a quien se considera reo de toda clase de crímenes, enemigo de los dioses, de los emperadores, de las leyes, de las costumbres, de la naturaleza entera, se le obliga en cambio a negar para absolverlo”⁹⁸.

Los criterios de clasificación que emplea Clemens Scholten para establecer los diferentes modelos de literatura apologética residen precisamente en la intencionalidad de las obras y, pese a su diversidad, en la forma literaria que presentan⁹⁹. Scholten distingue, en primer lugar, las obras escritas en forma de discurso judicial que emplean una argumentación defensiva. Dentro de este primer grupo se encuentran las peticiones al emperador o a los magistrados romanos,

⁹⁴ Para una revisión de esta problemática, *vid.* Apéndice.

⁹⁵ Jacobsen 2009: 106-110; *Id.* 2009b: 13-17.

⁹⁶ Alexander 1999: 16-19.

⁹⁷ Fernández Ubiña 2003: 232-233. El mismo modelo de interpretación en: Fiedrowicz 2000: 13-16.

⁹⁸ Tert. *Apol.* 2, 16; trad. Castillo García 2001: 61. La misma idea en: Tert. *Apol.* 40, 1-2; *Ad Nat.* 1, 9, 3; Cypr. *Ad Dem.* 2; Orig. *C. Cels.* 3, 15; Arnob. *Adv. Nat.* 1, 3; etc.

⁹⁹ Scholten 2005: 105-106.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

reclamando la protección imperial ante “la inseguridad jurídica de los cristianos”¹⁰⁰. El segundo grupo está constituido por los discursos o tratados que tienen como destinatario a los griegos en general (πρὸς τοὺς Ἑλληνας) y también aquéllos que van dirigidos a un individuo en concreto. Aunque sin abandonar las argumentaciones polémicas y críticas en relación al paganismo, este tipo de obras tiene una función fundamentalmente propagandística¹⁰¹. En tercer lugar, las obras que toman la forma de diálogo, aunque su finalidad es difícil de precisar¹⁰². Y finalmente, las obras contra el judaísmo que también toman forma de diálogo o tratado, si bien presentan más dificultades para ser consideradas apologéticas¹⁰³.

En los últimos años, los investigadores han centrado su interés en el papel del discurso apologético en la creación de la identidad cristiana. Bajo esta perspectiva se interpretan las apologías como un género literario que establece y define los límites del cristianismo¹⁰⁴. La formulación de esos límites constituye el paso previo para la

¹⁰⁰ Pertenecen a este primer grupo, las obras que, siguiendo a Eusebio de Cesarea, han recibido tradicionalmente el calificativo de “apologías”. La lista incluye: los discursos de Cuadrato y Arístides al emperador Adriano; la obra de Justino a Antonino Pío; las obras de Apolinar de Hierápolis y Melitón de Sardes a Marco Aurelio; la obra de Milciades a Marco Aurelio y Lucio Vero; la súplica de Atenágoras a Marco Aurelio y Cómodo; y finalmente, el *Apologético* de Tertuliano (Eus. *H.E.* 4, 3, 1). Todas estas obras son designadas de forma explícita por Eusebio como “apologías” en favor del cristianismo, quedando excluidos otros escritos de autores cristianos (*A Autólico* de Teófilo de Antioquía, el *Discurso a los griegos* de Taciano, la *Demostración* de Ireneo y el *Protréptico* de Clemente de Alejandría), que Eusebio conoce y menciona pero que no identifica como tales. La interpretación de las apologías cristianas que ofrece Eusebio viene determinada por su destinatario. Todas están dirigidas a los emperadores y magistrados y utilizan, o aparentan utilizar, el marco institucional del Imperio Romano en su reclamación de un tratamiento legal justo. Los apologistas habrían sustituido el tribunal legal ante quien desarrollar el discurso defensivo por la figura del emperador o un magistrado que lo representa. A juicio de J.-C. Fredouille, la clasificación de Eusebio, aunque incompleta, sugiere que en el siglo IV ya se reconocía una práctica literaria concreta con características específicas (Fredouille 1992: 226-228).

¹⁰¹ Pertenecen a este segundo grupo el *Discurso contra los griegos* de Taciano y el *Pastor* de Hermas, además del *A Autólico* de Teófilo de Antioquía y la *Epístola a Diogneto*. Este modelo encaja mejor con la concepción de Jerónimo sobre el género apologético que atiende a criterios de intencionalidad, designando como escritos apologéticos los que llama *libri contra (aduersus) gentes*. La utilización de esta preposición en griego, πρὸς, implica una distinción importante, puesto que diferencia entre el discurso de la acusación contra el acusado (*categoría*) y el discurso de la defensa en respuesta a la acusación (*apología*). Además su significado cambia, según se trate de un discurso dentro del ámbito judicial o de tipo deliberativo (dirigido a cualquier persona, o a una asamblea). El uso de esta partícula en latín, *in aliquem*, y posteriormente, *contra* o *adversus aliquem*, no establece tal distinción, y se utiliza únicamente para los discursos jurídicos. Jerónimo no tiene en cuenta esta diferenciación cuando enumera los escritos apologéticos de lengua latina y los de lengua griega. Bajo la denominación genérica de *contra gentes*, Jerónimo incluye la *Demostración* de Ireneo, el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, las dos *Apologías* de Justino, el *Contra paganos* de Arnobio de Sicca y las *Instituciones Divinas* de Lactancio. Las excepciones en la lista de Jerónimo son el tratado dirigido *A Autólico* de Teófilo de Antioquía, el *Octavio* de Minucio Félix y la *Preparación* y la *Demostración Evangélica* de Eusebio (Fredouille 1992: 231).

¹⁰² Representado en el *Octavio* de Minucio Félix. Para un análisis específico de la utilización del género del diálogo por los apologistas cristianos, *vid.* Torres 2010: 95-115.

¹⁰³ Ejemplos de este modelo son el *Diálogo con Trifón* de Justino y *Contra los judíos* de Tertuliano.

¹⁰⁴ Price 1999: 105; Cameron 2002: 223; Pouderon 2005: 17-18 y 25-53; Marcos Sánchez 2007: 66-67; Kahlos 2007: 1-10; Jacobsen 2009b: 5-21.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

definición de las señas de identidad que caracterizan al grupo como tal y lo diferencian de otros¹⁰⁵. Este modelo interpretativo implica un cambio sustancial en lo que respecta al destinatario. Independientemente del público mencionado textualmente en las apologías (emperadores, magistrados, individuos en particular, griegos en general, etc.) la audiencia final de todos estos escritos es esencialmente cristiana¹⁰⁶. La literatura apologética contribuye así a forjar los rasgos que definen a la comunidad cristiana, estableciendo un modelo teológico, ético y cultural, que lo identifica y lo diferencia del resto de las tradiciones religiosas de su entorno¹⁰⁷. Bajo este punto de vista, las apologías cristianas se sitúan muy próximas a los escritos apologéticos judíos. La apologética judía, aún desarrollando una argumentación defensiva, por lo general está dirigida a un público judío (a excepción del *Contra Apión* de Flavio Josefo).

5. El método apologético: recursos retóricos y estilísticos

La literatura apologética no responde a una finalidad única y sus objetivos no sólo aparecen estrechamente vinculados con la cuestión del destinatario, sino que también son la consecuencia del contexto histórico en el que se desarrolla el discurso. La diversidad de destinatarios, la intencionalidad, las formas literarias e incluso las circunstancias históricas en las que surgen las diferentes obras puede concretarse en los cuatro objetivos que persigue la literatura apologética y que coinciden con los cuatro modelos de argumentación empleados por los apologistas: a) la argumentación apologética propiamente dicha: la defensa del cristianismo ante las autoridades o el público pagano a través de la exposición de las prácticas y la doctrina cristiana; b) la argumentación polémica, que implica el ataque directo del oponente, para justificar la elección del cristianismo frente a las restantes opciones religiosas y demostrar su superioridad; para ello, se insiste en la inmoralidad de las creencias y las prácticas de sus adversarios; c) el protréptico, que presenta un carácter propagandístico (generalmente en términos filosóficos) con el objetivo de ganar nuevos adeptos; d) la argumentación pastoral, de uso interno, que pretende instruir a los creyentes, confortarlos en situaciones de crisis, y proporcionar el modelo “correcto” de interpretación de la doctrina dentro del marco de la ortodoxia. No todos los apologistas recurren a estos modelos de argumentación en la misma proporción, pero su combinación es frecuente. Temas recurrentes de la literatura

¹⁰⁵ Aunque, en líneas generales, las reflexiones propuestas por Judith M. Lieu coinciden con este modelo de interpretación, esta autora subraya la importancia de la presencia de elementos de carácter conciliador en la construcción del discurso de los primeros apologistas cristianos (Lieu 2009: 43-58).

¹⁰⁶ Cameron 1991: 39 n. 81.

¹⁰⁷ En sus trabajos sobre el desarrollo de la retórica cristiana y la construcción del discurso apologético, Averil Cameron propone un modelo de interpretación de los textos cristianos que busque el equilibrio entre los factores internos y externos. Es decir, no se trata tanto de estudiar el grado de influencia de los elementos literarios y filosóficos del mundo greco-romano y judío sobre la literatura cristiana, entendidos como el contexto cultural a partir del cual se desarrolla, sino como una cuestión de relación integradora, en el sentido en el que el cristianismo surge y se promociona en dicho contexto constituyendo una parte más del mismo (Cameron 1991: 38-39; *Id.* 2002: 219-227).

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

apologética son¹⁰⁸: la refutación de la acusación de ateísmo y la presentación del cristianismo como *religio*; la defensa de la moralidad intachable de los cristianos frente a las imputaciones de incesto, infanticidio y antropofagia; la demostración de la antigüedad del cristianismo; la insistencia en el carácter cívico de los cristianos y el cumplimiento de sus obligaciones como ciudadanos del Imperio; la presentación del cristianismo como la única y verdadera filosofía; la justificación de cuestiones teológicas, como la divinidad de Jesús o la resurrección, ante las críticas de los intelectuales paganos; la crítica a los dioses del paganismo, formulada a través de la tradición filosófica y de las Escrituras, equiparándolos con *daimones*; las argumentaciones basadas en la exégesis alegórica, la inspiración, las profecías o los milagros; la exposición de la racionalidad del cristianismo y el debate sobre la Providencia divina; el ataque al teatro, al circo, a los gladiadores y a los espectáculos en su totalidad; etc.¹⁰⁹.

Además de las coincidencias temáticas y del uso de modelos argumentativos similares¹¹⁰, en la literatura apologética se aprecia el uso de estrategias de persuasión características de la retórica clásica. No en vano los apologistas son herederos deudores de la cultura greco-romana y recibieron una esmerada educación¹¹¹,

¹⁰⁸ Bardy y Di Nola 1996: 81-86 ; Edwards *et alii* 1999: 1-13; Price 1999: 105-129; Pouderon 2005: 56 y 59-84. Los objetivos señalados coinciden con las principales líneas temáticas desarrolladas en la literatura apologética. Conviene resaltar, no obstante, que los criterios temáticos no siempre resultan reveladores para establecer categorías acerca del género literario. Algunos temas, como el amor, la traición o la guerra, son constantes en todos los tipos de obras. Por ello, consideramos que lo interesante no es la presencia de determinados motivos temáticos sino la relación que existe entre éstos y el modelo literario en el que se desarrolla. Es decir, el hecho de que los apologistas cristianos aborden una misma temática no constituye por sí misma la prueba definitiva para sostener que la literatura apologética es un género diferente. Muchos de estos temas son comunes a todos los escritores cristianos de la Antigüedad y no por ello sus obras son consideradas apologéticas. Es necesario poner en relación la utilización de estos temas con los otros criterios mencionados (intencionalidad, destinatario, contexto histórico, etc.) (Bardy y Di Nola 1996: 75-76).

¹⁰⁹ Osborn 1972: 1-22; Fiedrowicz 2000: 19; Pouderon 2005: 59-84; Jacobsen 2009: 85-110. En relación a estas coincidencias temáticas, Eric Osborn propone que la obra de Justino representa el modelo literario de la apologética cristiana, puesto que en ella aparecen reflejados prácticamente todos los temas señalados. Aquéllos que Justino simplemente presenta de forma esquemática son desarrollados por sus sucesores más completamente. A pesar de las diferencias que existen en las respuestas que los escritores cristianos ofrecen sobre cada problema, Osborn considera que, efectivamente, hay un modelo común a todos ellos, con una unidad temática y un mismo propósito (Osborn 1972: 17).

¹¹⁰ Se perciben, no obstante, algunas diferencias en el tono, más duro y vehemente, de algunos de los apologistas (especialmente Taciano).

¹¹¹ A excepción de Orígenes, la conversión al cristianismo de los apologistas de época pre-constantiniana se produce siendo adultos. A menudo, en sus obras, los apologistas incluyen el relato de este proceso de conversión (*cf.* Just. 2 *Apol.* 12, 1; *Dial.* 2, 1 – 8, 2; Tat. *Orat.* 29; Theoph. *Ad Autol.* 1, 14; Ps.-Just. *Orat.* 1; Tert. *Apol.* 18, 4; 50, 15; *Ad Scap.* 5; Min. Fel. *Oct.* 1, 4; 5, 1; Cypr. *Ad Don.* 3-4; Lact. *Div. Inst.* 1, 1, 1 – 2, 20; 5, 2, 2-17; Arnob. *Adv. Nat.* 1, 39; etc.), explicando, a modo de justificación, las razones del cambio: el testimonio de los mártires, el conocimiento de las Escrituras, el poder de los sueños, etc. Para un análisis específico de la conversión de cada apologista, *vid.* Apéndice. Más allá de la información autobiográfica que proporcionan, los relatos de conversión constituyen por sí mismos otra herramienta retórica de la argumentación apologética. No sólo porque aparecen asociados siempre a las acusaciones contra los cristianos, sino porque también se emplean en

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

incluyendo el aprendizaje de las técnicas de la retórica¹¹². Esta formación se manifiesta en las afinidades que sus escritos presentan con respecto a las formas literarias paganas y en la habilidad para elaborar discursos persuasivos. Entre las técnicas empleadas cabe destacar¹¹³:

1) El uso de esquemas retóricos clásicos para la estructuración de las obras. La disposición es prácticamente idéntica en todos los tratados: una breve introducción o *exordium*; la exposición o *narratio* dividida generalmente en dos partes: la *refutatio* o *reprehensio*, en la que se refutan las acusaciones del adversario al tiempo que se ponen de manifiesto los aspectos más deplorables del paganismo, y la *demonstratio*, dedicada a la exposición de la doctrina cristiana; y, finalmente, la conclusión o epílogo, que resume los principales argumentos y que por lo general incluye una *peroratio* destinada a suscitar los afectos del lector, incitando en última instancia a su conversión¹¹⁴.

2) La utilización del género literario que en cada momento consideraron más adecuado para sus fines apologéticos¹¹⁵.

3) El uso de diversas fuentes clásicas para formular su argumentación¹¹⁶. Los apologistas reproducen citas de los autores clásicos, así como de los oráculos sibilinos, con el propósito de confirmar sus principios, especialmente aquéllos relacionados con la creencia en la existencia de un solo Dios o la doctrina sobre el fin del mundo¹¹⁷. Haciendo coincidir ambos planteamientos, los apologistas pretenden identificar los dogmas cristianos con los filosóficos, de manera que su exposición adquiriera un fundamento racional que le confiera autoridad¹¹⁸. Se perciben, no

la refutación del paganismo. Los relatos de conversión responden a la intención moralizante de los apologistas, quienes utilizan la idea del “ejemplo personal” como otro argumento en su discurso contra el paganismo (Pouderon 1998: 143-167; *Id.* 2005: 74-75; Engberg 2009: 49-77; Jacobsen 2009: 103-105 y 108). Sobre la información que cada modelo específico de conversión proporciona acerca de los destinatarios de la obra, *vid.* Engberg 2009: 60-65.

¹¹² Dorival 1998: 423-424 y 463-464. Sobre el sistema educativo en la Antigüedad tardía, *vid.* Laistner 1951; Marrou 1985; Pouderon 1998b: 237-270.

¹¹³ Para un análisis detallado de las estrategias retóricas empleadas por los apologistas, *vid.* Torres 2013.

¹¹⁴ La estructura de cada tratado es analizada en el Apéndice.

¹¹⁵ Así se explica, por ejemplo, la elección deliberada del género del diálogo. Esta forma literaria cuenta con varias ventajas: es más amena y ágil, al evitar la monotonía alternando el método de preguntas y respuestas con el de la exposición continuada; el autor no necesita ser exhaustivo como ocurre en otras obras, al poner en boca de otros los argumentos y las conclusiones; y la cualidad didáctica del método dialógico, por el cual se rebate al tiempo que se instruye al lector (Vián Herrero 2001: 157-190; Ames 2008: 56-57; Heyden 2009: 204-210 y 229-232; Torres 2010: 98 y 102-103).

¹¹⁶ Hecho que evidencia la erudición de los apologistas, ya sea mediante el conocimiento de la mitología greco-romana, como de su literatura o sus obras de arte. Para una introducción a la relación entre la cultura greco-romana y el cristianismo, *vid.* Dorival 1990: 27-37; *Id.* 1998: 423-465; Hamman 1998: 41-50; Herrero de Jáuregui 2010: 117-138.

¹¹⁷ Estas coincidencias se interpretan como una prueba de la verdad contenida en el Antiguo Testamento y anunciada por los profetas, que habría sido plagiada por los filósofos griegos.

¹¹⁸ De hecho, algunos apologistas, como Taciano y Minucio Félix, prescinden en sus argumentaciones del uso de las Escrituras. Sobre esta cuestión, *vid.* Torres 2010: 106-108.

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

obstante, algunas modificaciones deliberadas de los textos originales, bien para adaptarlos a su exposición apoyando sus teorías doctrinales¹¹⁹, o bien para ridiculizar las creencias y costumbres paganas. A veces utilizan las fuentes clásicas para exponer los errores de las creencias paganas o para desautorizar su pensamiento¹²⁰.

4) La utilización de un estilo sencillo¹²¹. Los apologistas consideran que la retórica, a la que identifican con la falsedad, disfraza la verdad mediante artificios formales. En contraposición, la doctrina cristiana se caracteriza por “la sencillez de su dicción” y una “fácil comprensión”¹²². Pese al recelo hacia la elocuencia y el poder persuasivo de la retórica, los apologistas se sirvieron en gran medida de sus recursos estilísticos. Se trata por tanto de un *topos* literario presente en la literatura apologética de los primeros siglos que progresivamente se irá abandonando¹²³.

El estilo de la redacción o el atractivo estético del mensaje es otro factor a tener en cuenta, pues de éste depende en buena medida el éxito del mensaje. Siguiendo el modelo de la retórica clásica, los apologistas se preocupan de dotar a sus obras de un estilo elegante, sabiendo que esto predispone favorablemente al oyente. La variedad de las figuras retóricas es enorme¹²⁴. Así, el uso de la ironía¹²⁵: unas veces con el objetivo de desprestigiar a los filósofos griegos; otras, para poner en evidencia la injusticia de las decisiones gubernamentales; el uso de comparaciones y analogías, tratando de exponer la superioridad de una parte (cristianismo) con respecto de la otra (paganismo)¹²⁶; el uso de anáforas y paralelismos y de metáforas.

¹¹⁹ Sobre todo para demostrar que los autores clásicos ya habían anunciado la venida de Cristo.

¹²⁰ Los apologistas insisten en las contradicciones que presentan estos autores, sobre todo, en relación a tres cuestiones: la primera contrapone las exposiciones sobre los dioses greco-romanos y el ateísmo de algunos filósofos; la segunda, la creencia en la providencia y su rechazo por parte de otros; la tercera y última, expone la transgresión de las normas cívicas mediante el ejercicio de una conducta inmoral. Se trata, en definitiva, de rebatir a los adversarios utilizando las mismas armas retóricas, es decir, argumentos filosóficos (Bodelón 1992-1993: 247-249). Aunque la mayoría de los apologistas coinciden en su valoración negativa de los filósofos, existen algunos casos, como el de Minucio Félix, en el que ocurre lo contrario. Minucio se remite a ellos para demostrar la coincidencia de su pensamiento con el cristianismo, tratando de hacer, de este modo, una exposición lo más familiar posible al lector pagano (Torres 2010: 108-109).

¹²¹ Coincidiendo con una las principales acusaciones de los paganos contra los cristianos: el carácter rudo e inculto de sus textos sagrados y de sus creencias (Orig. *C. Cels.* 1, 9).

¹²² Tat. *Orat.* 29.

¹²³ Kennedy 1987: 120-160; Torres 2010: 103-104; *Id.* 2011: 273.

¹²⁴ Para un análisis en detalle de la utilización de estas figuras retóricas por parte de los apologistas, *vid.* Torres 2011: 274-277; *Id.* 2013: 23-30, 37-56 y 60-88; *Id.* 2013b: 69-76.

¹²⁵ No obstante, Anders-Christian Jacobsen insiste en que el conflicto entre cristianos y no cristianos durante el siglo II era demasiado acalorado como para recurrir a la ironía como estrategia retórica para tratar de convencer a los oponentes. Considera que, en el caso de Tertuliano, difícilmente la perspectiva irónica ayudaría a cambiar las ideas de los paganos. Por el contrario, el resultado más probable sería la reacción opuesta. En este sentido, Jacobsen sostiene que el *Apologético* no está dirigido a un público externo, sino que probablemente la audiencia intencionada sean aquellos cristianos que requieren un refuerzo en su convicción de que las prácticas religiosas griegas y romanas son una locura y que el cristianismo es la única verdad (Jacobsen 2009: 108).

¹²⁶ Entre otras cuestiones, se comparan: las celebraciones de los paganos con las de los cristianos, contraponiendo la indignidad de las prácticas de aquéllos con la excelencia mostrada por éstos; los

II. LA LITERATURA APOLOGÉTICA: GÉNERO Y MÉTODO

Los apologistas presentan realidades distintas, que asemejan. Así, el monoteísmo se asimila con el orden y la armonía, mientras que el politeísmo lo hace con la anarquía¹²⁷. También son frecuentes las metáforas médicas para explicar las medidas curativas del alma. Es constante el uso de antítesis para definir las contradicciones del paganismo o para describir, por ejemplo, en el caso de los espectáculos, las figuras de los atletas, gladiadores, actores, etc. Se usa también el oxímoron o *contradictio in terminis*, de manera que en una misma estructura sintáctica se encuentran términos antitéticos¹²⁸. Por último, el recurso estilístico más característico de la literatura apologética es la *retorsio argumentorum*. Se trata de la refutación del adversario mediante la negación de las acusaciones recibidas y la atribución del mismo tipo de reproches a los acusadores¹²⁹. Un procedimiento que Tertuliano describe en el *Apologético* del siguiente modo:

“Después de esta especie de exordio para doblar la injusticia del odio público que se nos tiene, haré frente a la defensa de nuestra inocencia; además de refutar las acusaciones que se nos hacen, las voy a volver en contra de los mismos que las hacen, para que de aquí en adelante se sepa que no existen en los cristianos culpas de las que ellos mismos se saben culpables; para que a la vez se avergüencen de lanzar una acusación, no digo ya unos malvados contra unos hombres excelentes, sino – como ellos dicen – contra sus iguales. Iremos respondiendo a cada uno de los hechos de los que se nos acusa como cometidos en secreto; de lo que se sabe que realizamos a la vista de todos; de aquellos por los que se nos considera criminales e insensatos, dignos de castigo y objeto de burla” (Tert. *Apol.* 4, 1-2; trad. Castillo García 2001: 64-65).

Así, la literatura apologética construye, al mismo tiempo, la imagen “correcta” del cristiano frente a la imagen “percibida” del cristianismo por la sociedad greco-romana. En contraposición a este retrato de perfección moral, los apologistas ofrecen la imagen “errónea”, cuando no depravada e inmoral del pagano. En definitiva, los cristianos no son culpables de los delitos que les imputan, pero los paganos sí lo son¹³⁰. La utilización del recurso de la *retorsio* es constante en la literatura apologética, como veremos a lo largo de esta Tesis, llegando a convertirse en el modelo de argumentación preferente en el discurso de los apologistas¹³¹.

filósofos y sabios con los ascetas y los mártires; la violencia y la coacción utilizadas contra los cristianos por sus perseguidores frente a la persuasión y el razonamiento empleados para desacreditar al paganismo; etc.

¹²⁷ Norelli 1998: 92.

¹²⁸ El contraste entre libertad / esclavitud o la mortalidad / resurrección son sólo algunos de los ejemplos más significativos de este recurso estilístico.

¹²⁹ Con frecuencia había sido utilizada tanto en filosofía como en retórica, e igualmente se recurrió a ella en la literatura polémica cristiana (Castillo García 1967: 315-334; Simmons 1995: 243-263; Dorival 1998: 456-457; Fiedrowicz 2000: 162-163; Torres 2010: 95-115).

¹³⁰ Esta es precisamente la reclamación de Justino en 2 *Apología*: “Avergonzaos, avergonzaos de imputar a gentes inocentes lo mismo que vosotros practicáis públicamente, y lo que es propio vuestro y de vuestros dioses, achacarlo a quienes nada en absoluto tienen que ver con ello. ¡Convertíos, arrepentíos!” (2 *Apol.* 12, 7-8; trad. Ruiz Bueno 1996: 276)

¹³¹ Así se rebaten las acusaciones dirigidas contra los cristianos de antropofagia, incesto, conducta inmoral, ritos absurdos, etc.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

1. La idolatría.

La representación de los dioses del paganismo a través de imágenes constituye uno de los principales objetivos de la diatriba cristiana¹. Presente ya en los orígenes de la literatura cristiana y tratado prácticamente por todos los pensadores cristianos, supone el tema más representativo del debate cristiano en relación a otras prácticas religiosas.

En la crítica cristiana, el culto a las divinidades paganas pierde su carácter sagrado y queda reducido únicamente a la adoración de imágenes y estatuas. No obstante, la crítica no se centra en la teoría que subyace en el culto a los ídolos y que defienden la mayor parte de los intelectuales paganos; esto es, que las imágenes o ídolos no son dioses en sí mismos, sino representaciones de éstos. Los escritores cristianos son conscientes de la condena de la idolatría que hacían algunos intelectuales paganos. Entre otros, son mencionados: Heráclito de Éfeso, Zenón de Citio, Menandro, Platón, o el propio Celso². No obstante, los apologistas insisten en que la mayor parte de los paganos cree que existe esta identificación efectiva entre los ídolos y los dioses³. El problema en torno a lo que representan las imágenes constituye el segundo nivel de la argumentación cristiana. Para los apologistas, quienes se esconden detrás de estas imágenes no son las divinidades del paganismo sino los demonios. La primera línea argumental del discurso cristiano en contra de la idolatría opta por la simplificación. Los ídolos son solo objetos, carentes de vida, elaborados por los hombres con diferentes materiales (piedra, madera, bronce, etc.). Por ello, es un error adorarlas como si fuesen dioses o celebrar sacrificios y libaciones en su honor. Una de las exposiciones más ilustrativas al respecto se encuentra en la *Epístola a Diogneto*:

“¿No es así que uno es una piedra, como cualquiera de las que pisamos con nuestros pies; otro, un pedazo de bronce, no de mejor calidad que el que sirve para labrar los utensilios para nuestro uso; otro, un leño que, por añadidura, está ya podrido; otro, plata que necesita de un hombre que la custodie para que no la roben; otro, hierro tomado de orín; otro, finalmente, un pedazo de arcilla, no más preciosa que la empleada en los cacharros de nuestro más bajo servicio? ¿No está todo eso fabricado de materia corruptible? ¿No se labra todo a poder de hierro y fuego? ¿No fue el

¹ La argumentación de los apologistas no es nueva. Hunde sus raíces en la tradición judía y en el rechazo en los textos bíblicos de este tipo de culto. No sorprende, por ello, el uso de las mismas referencias bíblicas entre los apologistas (especialmente significativas son: *Sal.* 115 [113B], 135 [134]; *Sb.* 13, 10 – 15, 13). Así, por ejemplo, tanto Teófilo de Antioquía como el autor de la *Epístola a Diogneto* concluyen sus exposiciones con idénticas alusiones al Antiguo Testamento (Theoph. *Ad Autol.* 1, 10; *Ad Diogn.* 2, 5). El rechazo de la idolatría se completa con la argumentación desarrollada en la literatura clásica (Hdt. 2, 172, 1-5; Hor. *Sat.* 1, 8; Luc. *Iupp. Trag.* 7-12; *Somn.* 24; etc).

² Just. *1 Apol.* 20, 5; Athenag. *Leg.* 18, 1; Clem. Alex. *Protr.* 4, 50, 4; *Strom.* 5, 11, 76, 1-3; Orig. *C. Cels.* 1, 5; 7, 62 y 65; 8, 53; Arnob. *Adv. Nat.* 6, 17; Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 1-16.

³ Theoph. *Ad Autol.* 2, 34; Orig. *C. Cels.* 7, 66; Min. Fel. *Oct.* 24, 5; Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 6.

escultor quien modeló a unos, el herrero y el platero a otros y el alfarero a los demás? ¿No es cierto que antes de ser moldeados por estos artífices en la forma que ahora tienen, cada uno de ellos era, lo mismo que ahora, transformable en otro? Y los utensilios de la misma materia que ahora vemos, ¿no pudieron convertirse en dioses como éstos, si los trabajaran los mismos artífices? Y al revés, esos que vosotros adoráis ahora, ¿no pudieran pasar, por mano de hombres, a ser cacharros semejantes a los demás? ¿Es que todo eso no son cosas sordas, cosas todas ciegas, todas inanimadas, todas insensibles, inmóviles todas? ¿No se pudren todas? ¿No se destruyen todas? Y a esas cosas dais nombre de dioses, y a esas cosas servís, a esas cosas adoráis y a ellas termináis por haceros semejantes” (*Ad Diogn.* 2, 2-5; trad. Ruiz Bueno 1974: 846-847).

Pese a que la *Epístola a Diogneto* no aborda el tema de la idolatría de una forma original, Henri-Irénée Marrou ha resaltado el valor literario del pasaje en cuestión, insistiendo en la vivacidad del tono empleado y en el recurso a frases cortas y paralelas, acentuando el carácter irónico. No se trata, por tanto, de una refutación formal de la idolatría sino de una respuesta precisa y sarcástica al reproche dirigido contra los cristianos ante su negativa a participar en los cultos paganos. El texto presenta una variante con respecto a las formulaciones de otros apologistas posteriores. En comparación con éstos, la *Epístola a Diogneto* presenta una crítica más sobria, puesto que los dos únicos términos peyorativos que emplea son “corrupción” (φθείρω) y “podredumbre” (σήπω)⁴, frente a las descripciones más detalladas que ofrecen, sobre todo, los apologistas latinos acerca del nulo reconocimiento de estas imágenes que tienen los animales⁵. El pasaje citado recoge las principales líneas de argumentación desarrolladas por la literatura apologética cristiana. En primer lugar, la demostración de que las imágenes de los dioses son simples objetos materiales, con carácter perecedero. Los ídolos han alcanzado su forma gracias a la intervención del hombre. Para los paganos, es precisamente esa transformación lo que ha convertido los objetos en divinidades, y la razón principal para el reproche de los cristianos, que los consideran incapaces de percibir este error. La *Epístola a Diogneto* incide en otra de las cuestiones fundamentales de la crítica cristiana contra la práctica de la idolatría: una vez demostrado que tales imágenes son simples objetos, estos ídolos necesitan a los hombres para su propia supervivencia, tanto para su mantenimiento como para su protección.

1. 1. Materialidad de los ídolos

Los apologistas abordan estas cuestiones de fondo con diferentes grados de desarrollo. El primer argumento, esto es la demostración de que los ídolos son simples objetos materiales, es transversal a toda la literatura apologética. Arístides lo relaciona con la crítica al culto a los elementos. El error de los caldeos, o bárbaros, no se limita a divinizar los elementos, como la tierra, el agua, el aire o el fuego, sino

⁴ *Ad Diogn.* 2, 4.

⁵ Marrou 2005: 105-109.

que va más allá, representándolos en imágenes. Así, “encerrándolos en templos, los adoran, dándoles nombres de dioses”⁶ y si los elementos no tienen carácter divino, “¿cómo lo son las imágenes hechas en honor de aquéllos?”⁷. Arístides insiste en que este error no se da solo entre los caldeos. Después de condenar las creencias y las costumbres de cada uno de los pueblos paganos, formula una reflexión de carácter general que vincula con la práctica de la idolatría⁸. El problema radica en que estos pueblos elaboran imágenes para venerar a sus dioses. Arístides recuerda que los ídolos son objetos perecederos, explicando “cómo por el tiempo se hacen viejos, y cómo se disuelven y funden”. Los paganos no son conscientes de que a través de la adoración de estas imágenes se ha divinizado “a los ídolos sordos e insensibles”⁹. La versión siríaca del pasaje es más rotunda: “han errado en pos de ídolos muertos y de estatuas sin alma”¹⁰. De manera semejante se expresa Justino en la *1 Apología* cuando afirma que los cristianos “tampoco honramos con variedad de sacrificios y coronas de flores a esos que los hombres, tras darles forma y colocarlos en los templos, les ponen también nombres de dioses, pues sabemos que son cosas sin alma y muertas y que no tienen la forma de Dios”¹¹. La insistencia en el carácter inerte de los ídolos está presente en la mayor parte de los apologistas¹². Taciano da una descripción original respecto a la materialidad de los ídolos. Rechaza el culto a las imágenes contraponiendo el espíritu de Dios, que define como “invisible e intangible” y “creador de los espíritus materiales y de las formas de la materia misma”, con estos “espíritus materiales” que, a diferencia del “espíritu divino”, “penetran la materia” y se “asimilan” a ella, convirtiéndose así en simples objetos¹³. Atenágoras mantiene la distinción entre la materia y Dios, y va más allá ofreciendo las claves necesarias para distinguirlo: “¿acudiremos también nosotros a adorar las

⁶ Arist. *Apol.* 3, 2[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 118.

⁷ Arist. *Apol.* 3, 3[gr].

⁸ Las dos versiones del texto que se han conservado difieren en este punto. Según la versión siríaca, Arístides atribuye el culto idolátrico exclusivamente a los griegos. Por su parte, el texto griego lo asigna al conjunto de los paganos (egipcios, caldeos o bárbaros y griegos). Aunque entre los especialistas hay tendencia a valorar más positivamente la credibilidad del testimonio siríaco, todo parece indicar que la reflexión que aparece en el capítulo 13 es una valoración general de las prácticas paganas. Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 364-365. Para las diferentes versiones de la *Apología* de Arístides, *vid.* Apéndice.

⁹ Arist. *Apol.* 13, 1-2[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 127.

¹⁰ La misma terminología “imágenes muertas e inútiles” aparece en la versión griega del capítulo 3 (*cf.* *Apol.* 3, 2).

¹¹ Just. *1 Apol.* 9, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 189. De hecho, con frecuencia, Justino contrapone la figura de Dios y su cuidado de la humanidad con la insensibilidad de las piedras (*cf.* *1 Apol.* 28, 4).

¹² La alusión a la “muerte” para referirse a los ídolos, e incluso, la identificación entre la idolatría y el culto a los “muertos”, a las “cosas muertas” o a los “dioses mortales”, actúa como un complemento a la argumentación global del discurso cristiano con relación al paganismo. En la literatura apologética existe una cierta asimilación entre el paganismo y la muerte. Las teorías evemeristas sobre las que se apoyan los pensadores cristianos para sostener que los dioses de la mitología griega son hombres divinizados después de su muerte, la identificación del culto a los ídolos con la adoración de objetos muertos o de dioses muertos, y las frecuentes analogías que comparan los lugares de culto pagano con “tumbas” son, tan solo, algunos de los argumentos sobre los que desarrollar esta hipótesis. En contraposición, el cristianismo aparece descrito como la religión de los vivos, puesto que su Dios, además de existir, es el único que da la vida. Sobre esta cuestión, *vid. infra*, sec. 2.4.

¹³ Tat. *Orat.* 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 577-578.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

estatuas, para darles gusto a ellos, nosotros que distinguimos y separamos lo increado de lo creado, el ser del no ser, lo inteligible de lo sensible, y a cada cosa de éstas damos su nombre conveniente?”¹⁴. Para facilitar la tarea de distinción, Atenágoras propone uno de los ejemplos más repetidos en la literatura apologética. A partir de la imagen bíblica del barro¹⁵, establece una comparación de la relación entre, por un lado el artista y los instrumentos de su arte y, por otro entre Dios y la materia:

“Pues como el alfarero y el barro, el barro es la materia, y el alfarero el artista; así Dios es el artífice, y la materia le obedece en orden al arte. Pero como el barro, sin la acción del artista, no puede por sí mismo convertirse en vasos, tampoco la materia, capaz de toda forma, sin la acción de Dios artífice, hubiera recibido ni distinción, ni figura, ni ornato” (Athenag. *Leg.* 15, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 667).

El error de quienes adoran a los ídolos es el mismo que el que comete quien elogia una copa de oro en lugar de al artista que la ha elaborado, “equiparando lo disoluble y corruptible a lo eterno”¹⁶, o, como sugiere Atenágoras mismo, en el tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, igualando “las obras del arte con las naturales”¹⁷.

Teófilo de Antioquía presenta una argumentación similar a la de Arístides y Justino en cuanto al carácter material de los objetos venerados, poniendo el acento en la incapacidad de sentir de las divinidades paganas representadas en las imágenes de culto. En respuesta a las acusaciones contra los cristianos, Teófilo comienza así el *Autólico*: “me increpaste con vanas palabras, vanagloriándote en tus dioses de piedra y leño, cincelados y fundidos, esculpidos y pintados, dioses que ni ven ni oyen, pues son meros ídolos, obras de manos de los hombres”¹⁸. Clemente de Alejandría, que dedica por completo el capítulo cuarto del *Protréptico* a la condena de las imágenes¹⁹, retoma la idea de la falta de sensibilidad de los ídolos:

“No puedo comprender cómo se han divinizado objetos insensibles, ni compadecer a los que andan extraviados por su insensatez como malhechores. Pues incluso algunos animales no poseen todos los sentidos, como los gusanos, las orugas y cuantos aparecen defectuosos desde el primer momento de su nacimiento, como los topos y la musaraña, de la que Nicandro afirma que es “ciega y espantosa”. Pero al menos son mejores que esos “xóana” y estatuas tan inútiles por completo. Tienen por lo menos un sentido, por ejemplo del oído o del tacto, o algo que se parezca al olfato o al gusto. En cambio, las estatuas no tienen ni uno solo. Hay muchos animales que no tienen vista, ni oído, ni voz, como la especie de las ostras, pero, al menos, viven, crecen y sufren por la influencia de la luna. Las estatuas, sin embargo, son inútiles, sin provecho, insensibles. Se les suplica, se clavan, se sujetan, se funden, se pulen, se

¹⁴ Athenag. *Leg.* 15, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 666-667.

¹⁵ Cf. *Is.* 45, 9.

¹⁶ Athenag. *Leg.* 15, 3-4.

¹⁷ Athenag. *De res.* 9.

¹⁸ Theoph. *Ad Autol.* 1, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 768.

¹⁹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 46-63.

compran, se tallan, se esculpen” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 51, 3-5; trad. Isart Hernández 1994: 110).

Clemente recurre a los *Oráculos Sibílicos*, así como al testimonio de Heráclito de Éfeso, para confirmar su concepción de la insensibilidad de los ídolos²⁰. Las divinidades paganas son “ídolos silenciosos tallados en piedra”, destacando la figura de Isis como una diosa “triplemente funesta”: “sola, furiosa y muda”²¹. Estas “cosas inanimadas” no merecen ser adoradas, ni confiar en que puedan intervenir en nuestro beneficio²². Son sólo materia: “¿Qué otra cosa es el oro, la plata, el diamante, el hierro, el cobre, el marfil o las piedras preciosas? ¿No es tierra y sacado de la tierra? ¿No son descendientes todas estas cosas que ves de una única madre, la tierra?”²³. La identificación entre los ídolos y las piedras, constante a lo largo de toda la obra²⁴, es utilizada igualmente como metáfora para definir a los propios paganos. Clemente compara a quienes viven en la “ignorancia y la insensatez”, esto es los idólatras, con piedras, puesto que su “dureza de corazón” no les permite descubrir la verdad acerca de Dios²⁵. Clemente sostiene que es una insensatez y una locura creer en los ídolos y adorar las piedras; una esclavitud que consume, fruto de la ignorancia²⁶; “entorpecidos por el sueño o por la borrachera”²⁷ parece, incluso, que quienes lo practican “han bebido mandrágora” (en alusión a sus efectos narcóticos) o “algún otro veneno”²⁸. Clemente concluye que precisamente esa condición de ignorancia y enloquecimiento es lo que justifica la compasión del Señor, dispuesto a perdonar a quienes sienten ese “delirio báquico” por los ídolos. Dios no busca la muerte sino el arrepentimiento del pecado²⁹. Al igual que los primeros apologistas, Clemente pone en relación la idolatría con la divinización de los elementos y con la distinción entre la materia y el Creador. Así, equipara a los griegos que adoran “como imágenes de los dioses la madera o la piedra” a los egipcios, que tienen por dioses a “ibis o icneumones”, y a los filósofos, que veneran “el fuego y el agua”³⁰. Entre los filósofos que cita de forma explícita como adoradores de los astros: Demócrito de Abdera, Alcmeón de Crotona, Jenócrates el calcedonio, los estoicos y los peripatéticos, con Aristóteles a la cabeza. El responsable de introducir las

²⁰ Clem. Alex. *Protr.* 4, 50, 1-4; cf. Heraclitus, Frag. 5 [Diels y Kranz].

²¹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 50, 1 y 3; trad. Isart Hernández 1994: 108-109. Ambas expresiones pertenecen a los *Oráculos Sibílicos* (*Orac. Sib.* 4, 4-8; 5, 649-656).

²² Clem. Alex. *Protr.* 4, 56, 6; 8, 79, 6.

²³ Clem. Alex. *Protr.* 4, 56, 3. Ésta es la definición que ofrece para Hermes Tichón, tanto el de Andocides como el de Amietos (Clem. Alex. *Protr.* 10, 102, 1). Esta divinidad griega, venerada en la región del Ática, es mencionada por Diodoro Sículo (4, 6, 4) y Estrabón (13, 1, 12. 12), que lo identifican con Príapo.

²⁴ Clem. Alex. *Protr.* 1, 3, 1; 1, 7, 5; 10, 97, 3; 10, 103, 2. Nuevamente recurre al testimonio de la Sibila para establecer esta misma comparación (*Protr.* 4, 62, 1; cf. *Orac. Sib.* 4, 32-37).

²⁵ Clem. Alex. *Protr.* 1, 4, 2; trad. Isart Hernández 1994: 43. Citando un pasaje evangélico para demostrar el poder ilimitado de Dios, capaz de hacer surgir la virtud incluso de las piedras inertes (cf. *Mt.* 3, 9; *Lc.* 3, 8).

²⁶ Clem. Alex. *Protr.* 10, 96, 4 y 99, 1-2.

²⁷ Clem. Alex. *Protr.* 10, 101, 1; trad. Isart Hernández 1994: 171.

²⁸ Clem. Alex. *Protr.* 10, 103, 1; trad. Isart Hernández 1994: 173.

²⁹ Clem. Alex. *Protr.* 12, 118, 5; cf. *Lc.* 5, 30-32; 19, 10; *Ez.* 32; 33, 11.

³⁰ Clem. Alex. *Protr.* 5, 65, 2.

“imágenes” en ese marco de creencias es Demócrito de Abdera³¹. A todos ellos califica como “ateos”, “porque adoraron con una cierta sabiduría indocta la materia y, aunque no honraron las piedras o la materia, sin embargo divinizaron la tierra como madre de todo eso y, aunque no se fabricaron un Posidón, sin embargo se volvieron suplicantes al mismo agua”³². Por ello, afirma:

¿Por qué llenas mi vida de ídolos, imaginando que son dioses el viento, el aire, el fuego, la tierra, las piedras, la madera, el hierro, este mundo, y dioses también los errantes astros? (...) Anhelo al señor de los vientos, al señor del fuego, al creador del mundo, el que da la luz al sol. Busco a Dios, no sus obras” (Clem. Alex. *Protr.* 6, 67, 2; trad. Isart Hernández 1994: 131-132).

Clemente recuerda a sus lectores que la confusión pagana entre el Creador y la materia había sido ya expuesta por el apóstol Pablo³³ y advierte de los peligros que conlleva la adoración de los ídolos al transgredir las prohibiciones que recoge la tradición bíblica³⁴. La argumentación de Clemente de Alejandría se caracteriza por la combinación de ideas procedentes de la tradición judeo-cristiana con las opiniones de los principales representantes del pensamiento filosófico griego. Así, de forma recurrente, los *Oráculos Sibílicos*³⁵, a Sófocles³⁶, Menandro³⁷ y Platón³⁸.

El discurso de los apologistas latinos, aunque similar al de sus predecesores griegos, no profundiza en el argumento de la materialidad de los ídolos. Las alusiones al carácter inerte de los ídolos o a la materia de la que están constituidos son en ellos concisas, optando por desarrollar otros aspectos, como veremos más adelante. No obstante, esto no significa que abandonen este argumento por completo. Así, Tertuliano³⁹ afirma en el *Apologético*: “en lo que respecta a las imágenes mismas, no percibo nada más que su material, hermano del de las vasijas y utensilios”⁴⁰. El protagonista del diálogo de Minucio Félix, Octavio, califica a los

³¹ Clem. Alex. *Protr.* 5, 66, 2-4.

³² Clem. Alex. *Protr.* 5, 64, 3; trad. Isart Hernández 1994: 126.

³³ Clem. Alex. *Protr.* 8, 81, 2; cf. *Rm.* 1, 21-25.

³⁴ Cf. *Mt.* 4, 10; *Lc.* 4, 8. Alude a los consejos del rey David (*Protr.* 1, 5, 4; 8, 80, 5; cf. *1 S.* 16, 23; *Sal.* 2, 12), a las prohibiciones del Profeta (en referencia a Moisés) (*Protr.* 4, 62, 2; 8, 80, 4; cf. *Ex.* 20, 4; *Dt.* 5, 8) y a las advertencias acerca de los castigos para los idólatras de Jeremías (*Protr.* 8, 78, 3; cf. *Jr.* 8, 2; 34, 18-20) e Isaías (*Protr.* 8, 79, 3 y 5; cf. *Is.* 40, 18-19; 45, 20).

³⁵ Clem. Alex. *Protr.* 6, 70, 2; cf. *Orac. Sib.* 3, 741-749.

³⁶ Clem. Alex. *Protr.* 7, 74, 2; cf. *Soph. Frag.* 1025 [Nauck p. 358].

³⁷ Clem. Alex. *Protr.* 7, 75, 2; cf. *Men. Frag.* 102.

³⁸ Clem. Alex. *Protr.* 10, 104, 1; cf. *Pl. Minos*, 319a.

³⁹ Entre las numerosas obras que se conservan de Tertuliano se encuentra un tratado dedicado exclusivamente a la idolatría (*De idololatria*). Aunque el tema desarrollado es característico de la literatura apologética, la coincidencia temática, como señalábamos en el capítulo II, no es el único criterio para establecer una clasificación del “género”. Entre las razones propuestas por los especialistas para mantener al margen de la literatura apologética este tratado de Tertuliano destacan su forma de homilía y el público cristiano como destinatario (Price 1999: 105-114; Fredouille 2005: 39-60). *Sobre la idolatría* también se excluye del presente trabajo. Únicamente mencionamos, con carácter general, las referencias que contribuyen a un mejor esclarecimiento del pensamiento de Tertuliano sobre esta materia.

⁴⁰ *Tert. Apol.* 12, 2; trad. Castillo García 2001: 93.

ídolos como insensibles⁴¹. En las *Institutiones Divinas* Lactancio se expresa de manera semejante cuando se burla de esta práctica pagana: “Los que tienen sentidos adoran, pues, a cosas insensibles (*insensibilia*); los que tienen razón, a cosas irracionales; los que viven, a cosas muertas; los que nacen del cielo, a cosas de la tierra”⁴². Precisamente, “hechos de tierra”⁴³ están los ídolos que adoran los paganos: “formados a partir de cualquier tipo de materia, ¿qué otra cosa son sino tierra, de la cual han nacido?”⁴⁴. El extenso discurso de Arnobio de Sicca contra la idolatría⁴⁵ aborda en términos similares la cuestión de la materia inerte:

“Porque no hay nadie tan estúpidamente ciego en los asuntos humanos que clasifique en el número de los dioses la plata, el bronce, el oro, el yeso, el marfil, la arcilla, y afirme que estas sustancias tengan y posean en sí potencia divina. (...) ¡qué gran estupidez entonces es (ya no quiero llamarlo ceguera) creer que la naturaleza de las cosas cambia de acuerdo con su forma, y que recibe la divinidad por su apariencia lo que en su cuerpo primero fue inerte y bruto y privado de la vivacidad de los sentidos!” (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 15; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 309-310).

Como los demás apologistas, Arnobio insiste en éste carácter inerte: “estatuas inanimadas formadas del vil lodo”, “pedazos de leños, piedras o huesos” que carecen de sensibilidad y que los propios paganos reconocen como “fantasías pueriles de artesanos”⁴⁶. Para Arnobio, el ejemplo que mejor ilustra la materialidad de los ídolos es la imagen de Magna Mater:

“Si las historias dicen la verdad y no mezclan falsedades en la narración de los hechos, desde Frigia, según lo que está escrito, no fue mandada otra cosa por parte del rey Atalo, a no ser cierta piedra no grande, que podía ser llevada en la mano de un hombre sin que tuviese que sentir por ello peso, de color negro oscuro, desigual a causa de pequeñas prominencias, y que todos nosotros vemos que ha sido colocada en la misma imagen, en lugar de la cara, no tallada y áspera, y que da a la estatua un aspecto muy poco verosímil” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 49; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 375-376).

Con independencia de los beneficios que pudieran ser reportados por la diosa, Arnobio considera ridículo que un hombre pueda creer que “una piedra tomada de la tierra” sea la Madre de los dioses, como si “la potencia” de esta divinidad pudiese habitar en “fragmentos de sílice, contenida y escondida en sus venas como la chispa

⁴¹ Min. Fel. Oct. 24, 9.

⁴² Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 17; trad. Sánchez Salor 1990: 170.

⁴³ Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 24.

⁴⁴ Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 21.

⁴⁵ La exposición de esta cuestión se concentra en los capítulos centrales del sexto libro del *Adversus Nationes* (*Adv. Nat.* 6, 8-22).

⁴⁶ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 3, 3. La misma idea en *Adv. Nat.* 1, 38; 1, 39; 2, 39; 2, 76; 6, 9; 6, 16; 7, 1 (*Adv. Nat.* 2, 39: “imágenes inertes”, leños, bronce, piedras, como si fuesen divinidades”; *Adv. Nat.* 2, 76: estatuas de oro; *Adv. Nat.* 3, 3: “vosotros mismos comprendéis” que esas efigies y estatuas colocadas en los templos, “son formas de un barro de lo más vil, y fantasías pueriles de artesanos”; *Adv. Nat.* 7, 1: “aquellos fabricados de bronce, de barro, de yeso, o de mármol les preocupan mucho menos, pues carece de sensibilidad”).

del fuego”⁴⁷. Arnobio es el apoloquista que ofrece más detalles sobre la variedad de materiales empleados en la elaboración de las imágenes. Además de la madera, la piedra y los metales preciosos, habla de huesos y dientes de algunos animales, como el camello o el elefante. Alude igualmente a la fabricación de estatuas mediante la fundición de objetos de uso cotidiano (ollas, candelabros, lámparas, vasos, etc.) o joyas procedentes de los ajueres femeninos y otros artículos preciosos que, generalmente, son donados por los ciudadanos con este propósito⁴⁸.

Aunque anterior a Lactancio y Arnobio, y perteneciente al contexto griego, el discurso de Orígenes de Alejandría en relación a la idolatría en *Contra Celso* contiene, como el de los apoloquistas latinos, algunas particularidades. En primer lugar, por el propio sistema compositivo de la obra⁴⁹. A menudo, la refutación del paganismo se entrelaza con los argumentos del pagano Celso. Por ello, en el caso concreto de la idolatría, el discurso de Orígenes cambia ligeramente con respecto al resto de los apoloquistas griegos. Frente a la insistencia que muestran éstos por demostrar el carácter insensible y la materialidad de los ídolos como prueba de su lejanía de los rasgos característicos de la divinidad, Orígenes opta por desarrollar argumentos diferentes, dado que el propio Celso niega el carácter divino de los ídolos⁵⁰. Según el testimonio de Orígenes, Celso afirma que los cristianos “no creen sean dioses lo que es obra de manos, pues no es razonable sea Dios lo que fabrican artífices misérrimos y de malas costumbres, hombres a menudo también inicuos”, pero sostiene que tal creencia no es exclusiva de los cristianos y que el propio Heráclito se había mostrado reacio a aceptar el carácter divino de las imágenes cuando afirmaba: “los que se acercan a cosas sin alma como si fueran dioses, obran como quien se pusiera a charlar con las paredes de su casa”⁵¹. Como Heráclito, Celso admite que las imágenes de los dioses son “cosas sin alma”. Pero, su discurso contra el rechazo de los cristianos hacia el culto a los ídolos es más complejo:

“Ellos (los cristianos) deshonran sin distinción toda imagen. Si la razón que dan es que la piedra, o la madera, o el bronce, o el oro que fulano o zutano han trabajado, no es dios, valiente sabiduría. Porque ¿quién sino un tonto de remate puede creer que eso sea Dios y no ofrendas e imágenes de los dioses? Si es porque no es posible concebir imágenes divinas, por ser otra la forma de Dios, según opinan también los persas, no caen en la cuenta que se contradicen a sí mismos cuando dicen que Dios hizo al hombre a su propia imagen y la cara semejante a sí mismo. Pero concederán que estas imágenes se destinan al honor de alguien semejante o diferente en la forma, si bien explican no ser dioses, sino démones a los que tales imágenes se dedican, y,

⁴⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 50; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 376.

⁴⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 14-15.

⁴⁹ Para un análisis de la estructura compositiva, *vid.* Apéndice.

⁵⁰ Esta cuestión, que resulta obvia en el caso de Orígenes en *Contra Celso*, confirmaría las hipótesis de aquellos especialistas que sugieren que Tertuliano y Minucio Félix estaban respondiendo, al menos en parte, a las afirmaciones de Celso. Sobre la posible influencia de Celso en las obras de Tertuliano y Minucio Félix, e incluso entre los apoloquistas griegos de finales del siglo II, *vid.* Vermander 1970: 205-225; *Id.* 1971: 13-25. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Apéndice.

⁵¹ Orig. *C. Cels.* 1, 5; *cf.* Heraclitus, *Frag.* 5 [Diels y Kranz].

en fin, que quien adora a Dios no tiene que dar culto a los demonios” (Orig. *C. Cels.* 7, 62; trad. Ruiz Bueno 2001: 513-514).

Al igual que los apologistas cristianos, Celso acepta la materialidad de los ídolos, pero sostiene que son necesarios como “ofrendas e imágenes de los dioses”. Sostiene también que el rechazo de los cristianos hacia los ídolos carece de una base sólida de argumentación. Si, a imitación de los persas, su negativa radica en que no creen que los dioses tengan forma humana⁵², contradicen entonces los textos bíblicos en los que se afirma que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza⁵³. Además, los cristianos admiten que los gestos de adoración y veneración de estas imágenes están destinados no al objeto en sí, sino a otro ser diferente – los demonios. La respuesta de Orígenes a Celso sintetiza las grandes líneas de argumentación de la literatura apologética en contra de la idolatría. A diferencia de los primeros apologistas griegos, Orígenes no necesita incidir en la insensibilidad o la materialidad de los ídolos, puesto que dicho principio ya ha sido aceptado por su adversario pagano. Sin embargo, no por ello renuncia a aludir a ello, ya sea a través de las palabras de Celso, o con su propio testimonio: es una necedad cambiar “la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de una imagen de hombre corruptible”⁵⁴, así como honrar “cosas sujetas a la servidumbre de la corrupción y a la vanidad”⁵⁵. De hecho, sus referencias pueden ser tan peyorativas como las del resto de los apologistas:

“A decir verdad, en nuestro sentir, borrachos están los que hablan como a Dios a cosas inanimadas. ¿Mas qué digo borrachos? Locos están más bien los que corren a los templos y adoran como a dioses las estatuas o los animales. Y no menos locos que éstos están los que piensan que tengan nada que ver con el honor de verdaderos dioses objetos que fabrica, si a mano viene, hombres viles y hasta perversísimos” (Orig. *C. Cels.* 3, 76; trad. Ruiz Bueno 2001: 236).

Para Orígenes, que Heráclito y otros pensadores griegos coincidan con la doctrina cristiana en este aspecto⁵⁶, no significa que se trate de un principio aceptado por todos, sino la prueba de que existen en los hombres “nociones ingénitas”, que Dios ha querido transmitir para su salvación, incluso antes de la venida de Cristo⁵⁷, y que les permiten acercarse a la verdad. Pese a lo que considera Celso⁵⁸, la explicación para el rechazo a los ídolos de los cristianos en nada se asemeja al que

⁵² Orig. *C. Cels.* 7, 62; cf. Hdt. 1, 131, 1.

⁵³ Entre otros: *Gn.* 1, 26-27; *Sb.* 7, 26; 1 *Co.* 11, 7; *Col.* 1, 15; 3, 10.

⁵⁴ Orig. *C. Cels.* 7, 46; trad. Ruiz Bueno 2001: 502.

⁵⁵ Orig. *C. Cels.* 7, 65; trad. Ruiz Bueno 2001: 516. Además de la antítesis corruptible / incorruptible, Orígenes alude con frecuencia a la diferencia entre las criaturas y el Creador (*C. Cels.* 3, 15; 7, 46; 7, 65; etc.).

⁵⁶ Orig. *C. Cels.* 1, 5; Orígenes cita además las coincidencias que existen en la doctrina de Zenón de Citio sobre el rechazo a los templos (Zeno Citieus, Frag. 417 [S.V.F. Vol. 1, p. 265]).

⁵⁷ Esta idea está presente en la mayor parte de los apologistas. Por un lado, permite justificar las semejanzas de pensamiento que comparte la doctrina cristiana con algunos planteamientos filosóficos; por otro lado, liberar de una posible condena eterna a quienes – a pesar de tener una conducta irreproachable –, por ser anteriores a Cristo, desconocen su doctrina.

⁵⁸ La respuesta de Orígenes se extiende desde el capítulo 62 al 67 del libro séptimo.

manifiestan otros pueblos. Su negativa se fundamenta en la creencia de que Dios “no necesita nada”⁵⁹, ni siquiera ofrendas. Por el contrario, resulta absurdo que algunos, como Celso, aún negando el carácter divino de estas imágenes, consientan en fingir actos de piedad hacia las mismas, pues esta actitud solo conduce a la confusión del pueblo:

“Por eso le reprochamos a Celso y a todos los que confiesen que tales estatuas no son dioses, que esos que aparentan ser sabios tributen un aparente culto a las estatuas. Y el vulgo los sigue y yerra pensando que no sólo las adoran por acomodación, y así da una caída del alma hasta imaginar que todo esto son dioses y no aguantan ni oír que no sean dioses lo que ellos adoran” (Orig. *C. Cels.* 7, 66; trad. Ruiz Bueno 2001: 517).

1. 2. La elaboración humana de los ídolos

Además de la materialidad de los ídolos, los apologistas dan otra explicación para justificar su rechazo, esto es, el hecho de que las imágenes sean una creación humana. Los primeros apologistas destacan el papel de los “artífices” de la elaboración de los ídolos. Así, Arístides los describe como “dioses aserrados y desbastados con hacha y cortados por artífices”⁶⁰, mientras que Justino, que a menudo utiliza la expresión bíblica “obras de manos de los hombres”⁶¹, se pregunta: “¿qué necesidad hay de explicaros a vosotros, que lo sabéis, los modos como los artífices disponen la materia, ora puliendo y cortando, ora fundiendo y martilleando?”⁶². El discurso de los apologistas censura que sea precisamente ese tipo de transformaciones humanas lo que ha convertido simples objetos en auténticas divinidades: “Muchas veces a lo que ha servido de instrumento ignominioso, con sólo cambiarle la figura y darle forma conveniente por medio del arte, se le pone nombre de Dios”⁶³. Así, una parte de la crítica se dirige hacia las modificaciones del aspecto externo de la materia, cuya esencia, sin embargo, permanece. Para mostrarlo, los apologistas recurren a un ejemplo emblemático de la literatura clásica sobre este tipo de transformaciones. Esto es, el episodio relatado por Heródoto⁶⁴, en el que Amasis, faraón de Egipto, ordenó fundir una jofaina de oro que utilizaba para lavarse los pies, transformándola en una figura divina que pronto se convirtió en objeto de veneración entre la población, desconocedora del origen de la misma. Durante un discurso público, Amasis explica a sus súbditos la procedencia de la imagen y establece una comparación entre esa jofaina, ahora convertida en divinidad, y él

⁵⁹ Orig. *C. Cels.* 7, 65; 6, 52; 8, 21; cf. *Hch.* 17, 25.

⁶⁰ Arist. *Apol.* 13, 2.

⁶¹ Cf. *Sal.* 115 [113B], 4. La expresión es frecuentemente utilizada por los apologistas griegos para aludir a los ídolos: Just. *1 Apol.* 20, 5; 53, 6; 58, 3; *Dial.* 35, 6; Athenag. *De res.* 9; Theoph. *Ad Autol.* 1, 1; 1, 10; 2, 34; Clem. Alex. *Protr.* 4, 46, 1; Orig. *C. Cels.* 1, 5. También entre los latinos (*manu hominis facta*): Cypr. *Ad Dem.* 12, 3.

⁶² Just. *1 Apol.* 9, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 189.

⁶³ Just. *1 Apol.* 9, 3.

⁶⁴ Cf. Hdt. 2, 172.

mismo, cuyos orígenes eran humildes y por ello había sido rechazado en el poder inicialmente, llegando luego a faraón⁶⁵. Los apologistas recuperan esta anécdota modificando el sentido original para adaptarlo a sus intereses retóricos. La metáfora sobre las transformaciones que experimentan los individuos para mejorar su condición queda marginada en el discurso cristiano. Lo que interesa resaltar es que un objeto de uso cotidiano puede ser convertido en un ídolo, si se le aplica el procedimiento artístico adecuado. Éste es el sentido de la pregunta planteada por Justino o el reproche que formula el autor de la *Epístola a Diogneto*. El primer escritor cristiano en aludir al episodio de Amasis es Atenágoras: “la materia es puro bronce; y el bronce, ¿qué puede por sí mismo cuando se le puede cambiar en otra figura como hizo Amasis, según Heródoto, con el barreño de los pies?”⁶⁶. Teófilo de Antioquía sintetiza bien este reproche cuando explica cómo los mismos artífices de estas obras olvidan su procedencia:

“En efecto, paréceme ridículo que trabajadores de la piedra, alfareros o pintores y fundidores modelen, pinten, esculpan y fundan y fabriquen dioses, a los que, mientras están entre las manos de sus artífices, no los aprecian en nada; pero cuando alguien los viene a comprar y los exponen en lo que llaman templos o en una casa, entonces no sólo los adoran quienes los compraron, sino que los mismos que los fabricaron y vendieron acuden con gran fervor y con aparato de sacrificios y libaciones a adorarlos y los tienen por dioses; sin caer en la cuenta que siguen siendo lo mismo que cuando ellos los fabricaron: piedra, bronce, madera, color o cualquier otra materia” (Theoph. *Ad Autol.* 2, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 782-783).

Los apologistas señalan, además, que las elaboraciones artísticas, dado que son producto de la actividad humana, presentan limitaciones. Así, Atenágoras afirma que no siempre los hombres “son capaces de rehacer las (imágenes) que se les rompen, o por el tiempo envejecen o de otro modo se destruyen”⁶⁷. De este modo, como argumento de peso en la refutación de la idolatría se presenta el contraste entre la habilidad del hombre y el poder ilimitado de Dios. Así lo expresa Teófilo de Antioquía:

“Mas el poder de Dios se manifiesta precisamente en que de lo que no es hace lo que quiere, al modo que nadie, sino Dios, puede dar alma y movimiento. Un hombre fabrica una estatua, pero no puede infundir razón ni aliento ni sentido a lo hecho por él. Dios, en cambio, tiene sobre el hombre la ventaja de hacer un ser racional, con aliento y sentido. Ahora bien, como en estas cosas Dios es más poderoso que el hombre así también en hacer de la nada y ser creador de cuanto es, y cuanto quiere y como quiere” (Theoph. *Ad Autol.* 2, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 785-786).

⁶⁵ No obstante, la descripción de Heródoto no se ajusta a las costumbres egipcias. La falta de respeto al faraón demostrada por la población, la convocatoria de los súbditos en una concentración pública y la posterior alocución de Amasis sugieren un contexto helenizante, más propio de un tirano griego que de un rey egipcio (Schrader 2006: 465-466).

⁶⁶ Athenag. *Leg.* 26, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 693. La misma idea en Teófilo de Antioquía (*Ad Autol.* 1, 10) y en Minucio Félix (*Oct.* 24, 7).

⁶⁷ Athenag. *De res.* 9.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

La omnipotencia de Dios, relacionada con su actividad creadora, como contraposición a los límites humanos constituye, en buena parte de la literatura apologética, la base para justificar y explicar la resurrección de los cuerpos: “crees que son dioses las imágenes fabricadas por hombres y que obran prodigios, ¿y no crees que Dios, que te hizo, puede nuevamente volverte a hacer?”⁶⁸. La contraposición entre la capacidad del hombre para transformar los objetos y “utensilios”, por medio del arte, en ídolos y divinidades y la figura del Dios creador aparece también en Clemente de Alejandría:

“... verdaderamente la estatua es un material muerto que recibe una forma gracias a la mano de un artista. Para nosotros, en cambio, la estatua no es algo sensible, de un material sensible, sino espiritual. Espiritual y no sensible es la estatua de Dios, el único Dios verdadero” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 51, 6; trad. Isart Hernández 1994: 111).

Clemente no niega el valor artístico de estas representaciones, al que se suma su riqueza material. Su crítica atañe al hecho de que los paganos no sean capaces de diferenciar un aspecto del otro y reprocha que sea precisamente a través de una forma artística como un objeto se convierte en una obra “digna de veneración”⁶⁹.

Esta idea está relacionada con la censura de los apologistas hacia las artes plásticas. Taciano dedica dos capítulos del *Discurso contra los griegos* a denunciar la inmoralidad de ciertas actividades, como la escultura⁷⁰. Aunque no describe concretamente las imágenes esculpidas de las divinidades paganas sino las figuras destacadas de la antigüedad, la idea que subyace en su discurso es el rechazo hacia las imágenes que han immortalizado a individuos de conducta inmoral. El valor artístico de estas representaciones impide, como ocurre con los ídolos, vislumbrar la realidad del objeto. El pueblo ignorante se deja embaucar por la belleza de esas obras, que se debe a la habilidad del artista. Al igual que Taciano, Atenágoras dedica un capítulo de la *Súplica en favor de los cristianos* a describir las obras artísticas que han llegado a la posteridad⁷¹. Su exposición, no obstante, no contiene la crítica de Taciano a la pintura y la escultura. La censura de Atenágoras se refiere al origen reciente de estas obras, de las cuales es posible determinar el nombre del autor⁷², lo que demuestra que son creaciones humanas:

“En una palabra, ninguno de los ídolos ha podido escapar a ser fabricado por hombres. Ahora bien, si son dioses, ¿cómo no existían desde el principio? ¿Cómo son más recientes que quienes los han fabricado? ¿Qué necesidad tenían, para nacer, de los hombres y del arte? Pero es que todo eso no es sino tierra y piedras y materia y arte superfluo” (Athenag. *Leg.* 17, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 670-671).

⁶⁸ Theoph. *Ad Autol.* 1, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 776. La misma idea en Atenágoras (*De res.* 9, 1-2).

⁶⁹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 56, 5.

⁷⁰ Tat. *Orat.* 33-34.

⁷¹ Athenag. *Leg.* 17, 1-5.

⁷² Cf. Athenag. *Leg.* 17, 4. Entre otros son mencionados: Endoio, Tecteo, Angelión, Smilis, Fidias, Praxíteles, etc.

También Teófilo de Antioquía y Clemente de Alejandría aluden a las obras artísticas⁷³. La exposición detallada de éste último incide en la responsabilidad de las artes plásticas y de sus creadores en el origen de la confusión y desconcierto del pueblo en materia de idolatría⁷⁴. Así, para Clemente, los *xoana* originales – trozos de madera sin tallar que representan a los dioses – presentan una apariencia inofensiva, pero es su evolución hacia formas humanas lo que favorece la aparición del error, al confundir los ídolos con dioses⁷⁵. Clemente incide en el papel de estas representaciones en tal confusión⁷⁶:

“Pues ningún hombre sensato se unió a una diosa, ni se enterró con una muerta, ni se enamoró de un demonio o de una piedra. En cambio, a vosotros os engaña el arte con otro encantamiento, conduciéndoos, aunque no sea a enamoraros, sí a honrar y adorar las estatuas y pinturas” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 57, 5; trad. Isart Hernández 1994: 120).

Los culpables de esta confusión son, por tanto, los escultores, quienes “desfiguran la insensible tierra” y “se apartan de su propia naturaleza, persuadiendo a adorar por medio de su arte”⁷⁷. Quienes practican este “arte engañoso”⁷⁸ han

⁷³ Teófilo menciona, entre las múltiples imágenes, dos obras de Fidias: el Zeus Olímpico y la diosa Atenea de la Acrópolis ateniense (cf. *Ad Autol.* 1, 10). Teófilo precisa que estas obras no se dieron únicamente en la antigüedad sino que siguen realizándose en el presente (cf. *Ad Autol.* 2, 34). Clemente de Alejandría hace una exposición más detallada de la invención de la escultura y la pintura y su relación con la idolatría, con atención especial a las imágenes de Serapis y Antínoo (*Protr.* 4, 46-49; 4, 53, 4-6).

⁷⁴ Es por medio del arte como la materia alcanza su forma precisa (Clem. Alex. *Protr.* 4, 56, 5-6).

⁷⁵ Clem. Alex. *Protr.* 4, 46, 4 – 47, 1. Clemente incorpora, además, algunas de las explicaciones posibles para la creación de las representaciones artísticas. En el caso de las Musas, después de explicar su origen humano y de afirmar que en realidad se trataba de “esclavas misias”, explica cómo, en agradecimiento por apaciguar la cólera de su padre, “Megaclo las talló en bronce en honor de su madre y ordenó que se veneraran en todos los templos” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 31, 1-4; trad. Isart Hernández 1994: 82). De manera semejante, la adoración de Eros, “uno de los dioses más antiguos”, se relaciona con el gesto de Carpos de levantar un altar en la Academia en agradecimiento por el cumplimiento de su deseo de mantener relaciones con un joven. Para Clemente, la estatua representa la divinización de la lujuria (Clem. Alex. *Protr.* 3, 44, 2; en sentido opuesto, para una consideración positiva de Eros, el amor y su culto entre los griegos, cf. Pl. *Smp.* 178a-e; Hes. *Theog.* 120-123; Paus. 1, 30, 1). Otro ejemplo es la adoración de Pan, dios de los pastores y rebaños, originario de Arcadia. Se le representa con una forma mixta, mitad hombre y mitad animal. Su culto, según el testimonio de Clemente, era desconocido hasta la época de Filípides (Clem. Alex. *Protr.* 3, 44, 3; cf. Hdt. 6, 105, 1-3; Paus. 1, 28, 4; 8, 36, 8; 8, 38, 11).

⁷⁶ Clem. Alex. *Protr.* 4, 57, 4 – 58, 1. Aunque en un primer momento, Clemente admite que tanto los animales como los hombres han sido engañados por la apariencia de estas obras, después señala que los animales irracionales, como los monos, son capaces de apreciar la diferencia. El apologista precisa, no obstante, que el hombre “lógico”, en cuanto “ser racional”, no se deja llevar por esta confusión. La racionalidad / irracionalidad del hombre es objeto de debate entre los apologistas. Sobre esta cuestión, vid. *infra* sec. 5.2.2, cap. IV, sec. 2.2.2 y cap. V, sec. 3.3, n. 436-437.

⁷⁷ Clem. Alex. *Protr.* 4, 51, 6; trad. Isart Hernández 1994: 110-111; cf. *Protr.* 4, 58, 2. Clemente denomina a los artistas, como Fidias, Policleto, Práxiteles o Apeles, “empleados terrestres de la tierra”, para a continuación expresar las limitaciones de sus obras. Ninguno de ellos ha sido capaz de dar vida a las imágenes, ni de engendrar almas, en contraposición a la obra de Dios (*Protr.* 10, 98, 1-3; cf. *Gn.* 2, 7).

⁷⁸ Clem. Alex. *Protr.* 4, 62, 2.

provocado otro tipo de conflictos entre los seguidores de los cultos tradicionales, puesto que al utilizar a diferentes personas como modelos de estas imágenes de los dioses, ya no se sabe con certeza quién es el objeto de veneración: si la divinidad o el modelo que aparece representado⁷⁹. Clemente, como Atenágoras, no reprueba el arte en sí mismo, sino la veneración de lo representado: “que se alabe al arte, pero que no engañe al hombre como si fuera verdadero”⁸⁰.

Los apologistas latinos desarrollan igualmente la cuestión de la necesaria intervención humana para la fabricación de los ídolos. En el tratado *A los gentiles*, Tertuliano afirma: “Pues toda imagen se esculpe, bien en madera, bien en piedra, o se funde en bronce o se hace de cualquier otra materia más rica, pero es preciso que antes intervengan unas manos modeladoras”⁸¹. Sostiene que el cambio en la condición de estos objetos se produce “por medio de una consagración, gracias al arte que lo transfigura”⁸². A esta consagración de los dioses se refiere Tertuliano cuando alude al episodio del general Marco Emilio Escauro en relación al dios Alburno⁸³. Esta actividad, que Tertuliano considera “ultrajante y sacrílega”, es lo que confiere a los objetos el carácter divino, pero no hay nada en la sustancia de los mismos que se corresponda con dicho carácter. Prueba de ello es la actitud del pueblo con respecto a las diferentes divinidades. Los dioses privados, lares y penates,

⁷⁹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 53, 4-6. Menciona tres ejemplos de estas contradicciones: la inscripción que añade Fidias a su escultura de Zeus Olímpico acerca de la hermosura de Pantarces, su amante (cf. Paus. 5, 11, 3; probablemente se trate de una anécdota de invención tardía); la semejanza que presenta la imagen de la Afrodita de Cnido, de Praxíteles, con la amante de éste, Cratina (Cf. Posidipp. Frag. 1 [F.H.G. Vol. 4, p. 482]); y la utilización como modelo de la cortesana de Tespis, Frina, para las pinturas que representan a la diosa Afrodita, y de Alcibíades para las imágenes de Hermes.

⁸⁰ Clem. Alex. *Protr.* 4, 57, 6; trad. Isart Hernández 1994: 120.

⁸¹ Tert. *Ad Nat.* 1, 12, 6; trad. Castillo García 2001: 233-234. La misma idea de “manos modeladas con plomo” aparece en el *Apologético* (cf. *Apol.* 29, 4).

⁸² Tert. *Apol.* 12, 2.

⁸³ Tert. *Apol.* 5, 1; *Ad Nat.* 1, 10, 14. Marco Emilio Escauro, cónsul en el año 115 a.C., sometió a las tribus galas y lígures. Según el testimonio de Varrón, fuente probable de Tertuliano para este pasaje, existía un antiguo decreto que impedía que ningún general inaugurase un templo que hubiera prometido en la guerra sin el consentimiento previo del Senado romano. Al parecer, esto es lo que ocurrió con Marco Emilio Escauro quien, a pesar de la promesa que le había hecho al dios Alburno, no consiguió el reconocimiento oficial del Senado (Varro, Frag. 44) (Castillo García 2001: 68). Eusebio de Cesarea reproduce el texto del *Apologético* de Tertuliano (aunque en la versión traducida al griego) y menciona la existencia de este decreto para explicar los problemas que tuvo el emperador Tiberio en conseguir el reconocimiento de Cristo como Dios entre los romanos. Según el testimonio de Eusebio, Tiberio fue informado sobre la existencia de Cristo por el propio Poncio Pilato. La propuesta de divinización fue rechazada por el Senado, pero, según Eusebio, el compromiso de Tiberio era real, explicándose así, que no tomara medidas hostiles contra los cristianos (Eus. *H.E.* 2, 2, 1-6). A excepción del propio Tertuliano (cf. *Apol.* 5, 2; 21, 24), no hay constancia de esta petición de Tiberio al Senado. Si este emperador no mantuvo una política anti-cristiana fue precisamente por el desconocimiento que se tenía en la época acerca de los cristianos y no por las razones aducidas por Eusebio (Barnes 1968: 32-33; *Id.* 1971: 6 y 149; Carrara 1984: 23-30; Teja 2003: 293-294). Las *Actas de Pilato* a las que alude Tertuliano no se corresponden con los textos apócrifos del mismo nombre que se han conservado, cuya composición se sitúa aproximadamente en el siglo IV. Sobre la relación de este pasaje de Tertuliano con el debate acerca del status jurídico de la divinidad en el estado romano, vid. Saggioro 2011: 47-72. Para una introducción a los elementos apologéticos de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, vid. Kofsky 2002: 40-45.

son empeñados en función de las necesidades familiares, casi siempre, por una cantidad económica irrisoria. Los dioses públicos, por su parte, están “sometidos a subasta” según la autoridad de los publicanos, por medio de los tributos que deben ser pagados para la celebración de los sacrificios o simplemente para entrar en el recinto sagrado y cumplir con su culto⁸⁴. Tertuliano culpabiliza al “ingenio de griegos y etruscos” de la introducción en la religión romana de las representaciones de los dioses por medio de imágenes. En su forma primitiva, la religión romana se caracterizaba por su simplicidad, con ritos sencillos, sin estatuas ni templos, “y la presencia del dios en ningún lugar”⁸⁵.

Minucio Félix alude, igualmente, al acto de “consagración”, por el cual las estatuas se convierten en objeto de veneración. La discusión que entablan el cristiano Octavio y el pagano Cecilio comienza precisamente con el reproche que el primero dirige hacia su anfitrión, Minucio Félix, por consentir un gesto de adoración realizado por Cecilio, quien depositó con su mano un beso sobre una estatua de Serapis que se hallaba en el camino⁸⁶. Octavio se dirige así a Minucio Félix:

“No es conforme a un hombre de bien, mi querido Marco, dejar en una ceguera propia de una vulgar ignorancia a un hombre que, en tu casa y fuera de ella, está a tu lado, cuando en un día tan luminoso consientes que tropiece contra las piedras, aunque tengan forma de estatua y estén ungidas y coronadas, sabiendo que la infamia de este error recae no menos sobre ti que sobre él mismo” (Min. Fel. Oct. 3, 1; trad. Sanz Santacruz 2000: 55).

Son varios los elementos de interés que ofrece este pasaje del *Octavio*. En primer lugar, el proselitismo cristiano. Octavio censura a su amigo Minucio Félix que consienta este gesto pagano. Se trata de instruir en la “verdad revelada” del cristianismo a todos aquéllos que lo desconocen. En segundo lugar, el uso de una retórica despreciativa para aludir a los paganos, cuando define el gesto como “una ceguera propia de una vulgar ignorancia”. En tercer y último lugar, la naturaleza del reproche. Es un error tropezar “contra las piedras, aunque tengan forma de estatua y estén ungidas y coronadas”. Al calificar como “piedras” los objetos de veneración, Minucio Félix simplifica y ridiculiza el culto a las estatuas. El tema, que tan solo había sido presentado en la introducción de la obra, se desarrolla en profundidad en la segunda parte. En esta ocasión, Minucio Félix, nuevamente a través del personaje de Octavio, formula su rechazo hacia la idolatría abordando la cuestión de la creación artística como parte del engaño al que están sometidos los paganos, quienes no son capaces de apreciar la realidad material del objeto⁸⁷:

⁸⁴ El tema se desarrolla en *Apologético* (*Apol.* 13, 4-6) y *A los gentiles* (*Ad Nat.* 1, 10, 20-24).

⁸⁵ Tert. *Apol.* 25, 12-13; trad. Castillo García 2001: 137. Sobre la sencillez de los primeros cultos en Roma en la época de Numa Pompilio, *vid.* Cic. *De Rep.* 2, 14, 26-27. Según el testimonio de Plinio el Viejo, la estatua de bronce más antigua de Roma fue dedicada a Ceres por el cónsul Espurio Casio (502 a.C.) (Plin. *H.N.* 34, 9, 15).

⁸⁶ Min. Fel. Oct. 2, 4. Sobre esta cuestión, *vid.* Apéndice.

⁸⁷ La misma idea ya había sido condenada por los intelectuales paganos: Plu. *De Is. et Os.* 71; Cic. *De nat. deor.* 1, 27, 77; Luc. *Sacr.* 11; Sen. *Ep.* 48, 11.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

“¿Quién duda de que el vulgo, cuando reza y da culto público a las imágenes consagradas de estos dioses, lo hace porque la opinión e inteligencia de los ignorantes es engañada por la armonía del arte, deslumbrada por el fulgor del oro y seducida por el brillo de la plata y por el esplendor del marfil?. Pero si alguno reflexionara acerca de los instrumentos de tortura y de los artefactos con los que se fabrica cualquier estatua, se avergonzaría de temer la materia con la que juega el artífice para hacer un dios. En efecto, a un dios de madera, quizá un resto de pira funeraria o de leño estéril, se le cuelga, golpea, labra, pule. Y un dios de bronce o de plata, muy a menudo procedente de un pequeño vaso inmundo [...], es fundido, triturado con mazos y trabajado en el yunque; y a un dios de piedra le golpea, esculpe y pulimenta un hombre impuro, sin que se muestre sensible al ultraje de su nacimiento ni más tarde al culto que le rendís con vuestra veneración” (Min. Fel. Oct. 24, 5-7; trad. Sanz Santacruz 2000: 107-108).

Ante una posible respuesta pagana que niegue la divinidad de los objetos de culto, Minucio Félix sigue la misma formulación de Tertuliano. Como requisito previo a la condición divina cita la “consagración” de las estatuas⁸⁸: “entonces, es por fin un dios, cuando el hombre lo ha querido y le ha dedicado culto”⁸⁹.

Lactancio repite esta idea, escogiendo un fragmento de las *Sátiras* de Horacio⁹⁰. El propio dios Príapo es quien pone en manos del artista la capacidad de elegir la condición divina del objeto. Y ésta es la principal razón de la condena de Lactancio: “¿qué majestad pueden, pues, tener las estatuas, cuando dependía del poder de los hombrecillos el que fueran algo o el que no fueran absolutamente nada?”⁹¹. La argumentación de Lactancio sobre la necesaria participación humana en la creación de estas imágenes incluye, además de las referencias comunes acerca del carácter inerte de las mismas, una explicación etimológica:

“La imagen de un dios que vive eternamente debe ser viva y con sentidos; y si esas imágenes reciben el nombre de “simulacro” (*simulacrum*) porque tienen “similitud” (*similitudo*) con lo representado, ¿cómo pueden ser considerados semejantes a un dios unos simulacros que no tienen sentimientos ni movimiento? No es, pues, imagen de dios aquello que fabrican los dedos del hombre a partir de la piedra, del bronce o de la materia; la imagen de dios es el propio hombre, que siente, se mueve y realiza muchas y grandes acciones” (Lact. Div. Inst. 2, 2, 10; trad. Sánchez Salor 1990: 168-169).

Lactancio recuerda que, aunque la intervención del hombre es necesaria para que la materia tome forma, los creadores de estas obras no son ni valorados ni temidos por el pueblo sino que permanecen en el más absoluto de los desprecios⁹². Además de esta contradicción, para Lactancio el rasgo más evidente de las

⁸⁸ Ambos apologistas relacionan la elaboración de imágenes con el propósito de rendir culto y retener en la memoria, una vez muertos, a los grandes personajes de la historia de Roma (Tert. *Apol.* 50, 11; Min. Fel. Oct. 20, 5).

⁸⁹ Min. Fel. Oct. 24, 8; trad. Sanz Santacruz 2000: 108.

⁹⁰ Lact. Div. Inst. 2, 4, 1; cf. Hor. Sat. 1, 8, 1-3.

⁹¹ Lact. Div. Inst. 2, 4, 1; trad. Sánchez Salor 1990: 176.

⁹² Lact. Div. Inst. 2, 2, 1 y 9-15. Lactancio precisa el origen de este argumento en Séneca (cf. Ep. 120).

limitaciones que tienen las creaciones de los hombres es el siguiente: “¿qué fuerza, qué poder pueden tener los dioses, cuando aquél que los hizo no los tiene? Es que ni siquiera pudo darles aquellas cosas que él tenía: la vista, el oído, el habla, el movimiento”⁹³; no hay nada humano, “salvo la sombra”, en las estatuas de los dioses⁹⁴. Al igual que los apologistas griegos, Lactancio alude al “engaño” que produce el valor artístico de estas obras que lleva a creer que son divinidades auténticas: “el vulgo ignorante, que goza con vanas pompas, contempla todas las cosas con espíritu pueril, se recrea con frivolidades, es engañado por la apariencia de las estatuas y no es capaz de juzgar en su interior cada una de las cosas”⁹⁵. El reproche de Lactancio no se dirige tanto a la creación artística como a la avaricia y la codicia que se esconden detrás de estas obras⁹⁶, que engañan y seducen por el resplandor de los metales:

“Los paganos se acercan, pues, a los dioses no por espíritu religioso, el cual no puede existir en cosas indignamente conseguidas y corruptibles, sino para llenar sus ojos con el oro, para contemplar el resplandor del mármol pulido y del marfil, para palpar en insaciable contemplación las ropas adornadas con perlas y colores o los cálices hermosados con brillantes piedras preciosas. Y cuanto más adornado están los templos y más hermosas las estatuas, tanta más majestad piensan que tienen: hasta tal punto su religión se basa sólo en aquello que admira la codicia humana” (Lact. *Div. Inst.* 2, 6, 6; trad. Sánchez Salor 1990: 192).

Arnobio sintetiza todos los temas planteados anteriormente. El *Adversus Nationes* ofrece una descripción detallada del proceso de elaboración mediante el cual las sustancias materiales se transforman en imágenes⁹⁷. Arnobio critica así la intervención humana⁹⁸:

“¿No es eso una aberración, no es, para expresarlo con más propiedad, una estupidez creer dios a aquel que tú mismo has formado, caer lleno de terror a los pies de una cosa hecha por ti y, aunque sepas y estés seguro de que se trata de un producto de tu trabajo y de tus dedos, inclinarte ante ella, pedirle ayuda entre súplicas, y, en la adversidad y en los momentos difíciles, recurrir a su favor de divinidad propicia?” (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 15; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 309).

Al igual que Tertuliano y Minucio Félix, Arnobio censura el acto de consagración o “ceremonia de dedicación” (*dedicatio*)⁹⁹. Se burla de la creencia pagana en la condición divina de unas imágenes que ellos mismos reconocen como simples objetos. No es digno de la divinidad la limitación de espacio que suponen las representaciones artísticas, en lugar de habitar libremente en el cielo. Arnobio critica

⁹³ Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 15; trad. Sánchez Salor 1990: 170.

⁹⁴ Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 16.

⁹⁵ Lact. *Div. Inst.* 2, 3, 7; trad. Sánchez Salor 1990: 173.

⁹⁶ Lact. *Div. Inst.* 2, 6, 2-5.

⁹⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 39; 6, 15; 6, 16.

⁹⁸ Las alusiones a la intervención humana son constante a lo largo de toda la obra como lo demuestran las referencias a los talleres en los que se forjan los dioses (*Adv. Nat.* 3, 14) y a la construcción, por parte de los hombres, de estas imágenes y estatuas (*Adv. Nat.* 6, 8; 7, 37).

⁹⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 17, 1, 39.

también que el rasgo que determine el carácter religioso de las estatuas sea su apariencia humana¹⁰⁰. Como Clemente de Alejandría, condena el carácter engañoso del arte y, especialmente, la utilización de “modelos indignos” para la elaboración de las imágenes de los dioses¹⁰¹. La conducta de aquellas personas en las que se inspiran los artistas es indigna de los dioses. De manera que “se llega a la consecuencia de que los honores sagrados se daban no a los dioses inmortales, sino a meretrices, y que una infeliz región era engañada por la construcción de estatuas”¹⁰².

1. 3. Respuestas a la acusación de idolatría cristiana

La crítica de los ídolos que formulan los apologistas latinos se desarrolla en contextos argumentativos estrictamente apologéticos. Tanto Tertuliano como Minucio Félix presentan su diatriba contra los ídolos como parte de su respuesta a la acusación que los paganos dirigen contra los cristianos ante su negativa a participar en los cultos tradicionales. El razonamiento, en ambos casos, se ajusta a un sistema comparativo entre las prácticas cristianas y las paganas, con la intención de demostrar la superioridad de las primeras. En este contexto polémico que tiende a la comparación entre las dos creencias religiosas, Tertuliano desarrolla uno de los debates más interesantes: la adoración de la cruz cristiana como un gesto de idolatría.

“¿Qué imagen no se ha formado de barro aplicado a una cruz y a un madero? En un patíbulo son consagrados por primera vez los cuerpos de vuestros dioses. Con garfios herís las espaldas de los cristianos; pero sobre todos los miembros de vuestros dioses se aplican con mayor energía hachas, cepillos y escofinas. Se nos corta la cabeza; antes del emplomado, del encolado, y de los clavos, están sin cabeza vuestros dioses. Se nos echa a las fieras: por cierto, las mismas que uncís al carro de Líber, Cibeles y Celeste. Se nos entrega a las llamas; también a ellos en su primitivo material. Se nos condena a las minas; de ahí han salido vuestros dioses. Se nos destierra a las islas; también suelen algunos de vuestros dioses nacer o morir en ellas. Si a través de esto se adquiere de algún modo la divinidad, resulta que quienes reciben un castigo son consagrados como dioses y que habrá que llamar apoteosis a los tormentos” (Tert. *Apol.* 12, 3-5; trad. Castillo García 2001: 93-94).

Aunque Tertuliano desarrolla el tema de forma semejante en el *Apologético* y en *A los gentiles*, existen diferencias. En el *Apologético*, incide en los castigos a los

¹⁰⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 11; 6, 15. Arnobio afirma que los romanos se burlan de las prácticas idólatras desarrolladas por otros pueblos, puesto que emplean para ello formas sencillas y no figuras humanas, completamente definidas. Reproduce la lista de ejemplos expuesta por Clemente de Alejandría en su descripción sobre el origen de la idolatría (cf. Clem. Alex. *Protr.* 4, 46, 2-3). Sobre la utilización de la obra de Clemente de Alejandría en la composición del *Adversus Nationes* de Arnobio, vid. Rapisarda 1939.

¹⁰¹ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 6, 13. Arnobio reproduce exactamente los mismos ejemplos que menciona Clemente de Alejandría: las imágenes de Hermes inspiradas en Alcibíades, las de Afrodita en la amante de Praxíteles, Cratina, o en Frina, la cortesana de Tespis, y la inscripción de Fidias sobre la belleza de Pantarces (cf. Clem. Alex. *Protr.* 4, 53, 5-6).

¹⁰² Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 6, 13; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 307.

cristianos. Como si se tratara de una metáfora, describe los padecimientos de los mártires en comparación al procedimiento artístico que se sigue en la elaboración de los ídolos¹⁰³ y su conclusión alcanzada es que los ídolos no son capaces de percibir las afrentas ni las ofensas que se cometen contra ellos. Del mismo modo, tampoco pueden apreciar los elementos positivos, como la celebración de homenajes y sacrificios en su honor. Todo ello demuestra, una vez más, la insensibilidad de estas imágenes, que responde al hecho de su naturaleza material. Por supuesto, al tratarse de simples objetos queda patente que los dioses del paganismo no existen en sus imágenes¹⁰⁴. En *A los gentiles*, la exposición del tema es más extensa¹⁰⁵. Tertuliano relaciona aquí la figura de la cruz con la forma que presentan las divinidades greco-romanas¹⁰⁶. Los dioses o sus representaciones comparten con la cruz la materia (la madera). Además, el “palo de la cruz” es comparado con las imágenes de Palas Atenea y Ceres Faria, representadas “mediante un simple palo y una estatuilla que no es más que un leño informe”. Las estatuas con forma humana pueden ser equiparadas con una cruz, a la que luego se recubre de arcilla o se traslada a otro tipo de material, como el mármol, el bronce o la plata, puesto que en esencia esta figura recuerda la imagen de “un hombre con los brazos extendidos”¹⁰⁷. Junto a las imágenes antropomórficas se encuentran las Victorias para celebrar los triunfos militares, que siguen una disposición similar a la cruz, y las enseñas y estandartes, a los que se les suman adornos de oro como “aderezos” de la estructura original¹⁰⁸. Esta idea de la utilización pagana del símbolo de la cruz aparece en la obra de Justino, aunque con un propósito diferente¹⁰⁹. El apologista griego relaciona este argumento con la interpretación errónea que han hecho los demonios acerca de las profecías, sin ser conscientes de que el símbolo de la cruz está presente en toda la naturaleza.

La comparación entre las creencias cristianas y paganas es el mismo procedimiento que utilizan el resto de los apologistas latinos cuando abordan la cuestión de la idolatría. Cipriano de Cartago, en *A Demetrio*, rechaza las imágenes, al tiempo que defiende la adoración del Dios de los cristianos:

“Tú no das culto a Dios ni permites de ningún modo que se lo den otros; y en tanto que aplaudes a los que rinden veneración no sólo a estos vanos ídolos y estatuas labradas por mano de hombres, sino hasta a monstruos y vestiglos, solo repruebas al que adora a Dios” (Cypr. *Ad Dem.* 12, 3; trad. Campos 1964: 283).

Cipriano sigue en esto a sus antecesores latinos. Como éstos, su lenguaje está marcado por la irreverencia o el insulto: “¿qué estupidez no es, más aún, qué ciega y

¹⁰³ Tert. *Apol.* 12, 3-5.

¹⁰⁴ Tert. *Apol.* 12, 6-8.

¹⁰⁵ Tert. *Ad Nat.* 1, 12, 1-16.

¹⁰⁶ El tema es analizado también en el *Apologético*, aunque varios capítulos más adelante (*Apol.* 16, 6-8).

¹⁰⁷ Tert. *Ad Nat.* 1, 12, 7-9.

¹⁰⁸ Tert. *Ad Nat.* 1, 12, 14-16. Minucio Félix reproduce esta misma argumentación aunque de forma más sencilla (cf. *Oct.* 29, 6-8).

¹⁰⁹ Just. *1 Apol.* 55, 6-7.

necia locura de insensatos no querer pasar de las tinieblas a la luz?”¹¹⁰. Sin embargo, el alegato de Cipriano se caracteriza por su insistencia en la idea del castigo reservado para quienes no rectifiquen su conducta y se conviertan al cristianismo. El tema no es original suyo. Está presente en la literatura apologética desde sus comienzos como parte de su objetivo de salvar a la humanidad del error. No obstante, con Cipriano, esta amenaza del castigo eterno adquiere un mayor empuje y determina su manera de argumentar. Para la refutación de la idolatría, Cipriano recupera testimonios bíblicos que aluden expresamente a la “amenaza de Dios”, quien no perdonará sino que exterminará a quienes no se arrepientan y continúen sacrificando a los dioses, adorando las imágenes elaboradas por los hombres¹¹¹. La parte final de su discurso en contra de los ídolos apunta hacia el gesto de humildad de los paganos al inclinarse ante las estatuas, considerando que esa posición no es digna del ser humano. El hombre, a diferencia de los animales, ha sido creado con una postura erguida para dirigir su mirada hacia las alturas y no hacia la tierra; la posición inclinada o encorvada es propia de animales y esclavos¹¹².

1. 4. Limitación del poder de los ídolos

1. 4. 1. El antropomorfismo

El hecho de que las imágenes hayan sido elaboradas por los hombres conlleva otros reproches. El primero se dirige hacia los artífices de los ídolos, a quienes se describe como sujetos inmorales. Su intervención en el proceso de elaboración, lejos de dignificar a las divinidades, devalúa el valor de las representaciones¹¹³. El segundo reproche consiste en que los hombres han considerado conveniente que las

¹¹⁰ Cypr. *Ad Dem.* 16, 1; trad. Campos 1964: 285-286.

¹¹¹ Cf. *Ex.* 22, 19; *Is.* 2, 8-9.

¹¹² Cypr. *Ad Dem.* 16, 1. La idea aparece esbozada en Atenágoras, aunque en términos diferentes. El apologista griego relaciona la pureza del alma con una postura dirigida hacia lo celeste, mientras que el contacto con el cuerpo o con la materia modifica esa posición apuntando hacia lo terreno (Athenag. *Leg.* 27, 1). De manera semejante, Clemente afirma que el hombre está hecho para la vida en el cielo, puesto que su naturaleza es celeste, y de ahí, la necesidad de apartarse de todo lo terreno, que únicamente lo conduce hacia la perdición (Clem. Alex. *Protr.* 2, 25, 4; 2, 27, 1; 2, 37, 3). Clemente compara esa imagen del hombre postrado hacia las cuestiones terrenales con las serpientes que se arrastran por la tierra (*Protr.* 10, 106, 2; cf. *Sal.* 72 [71], 9). La reflexión de Lactancio sobre esta cuestión se asemeja más a la expuesta por Cipriano. Si el hombre, como los animales, dirige su mirada hacia lo terreno solo encontrará la condena de los infiernos y la muerte; si por el contrario, busca la salvación, deberá orientarse hacia lo superior y celeste (Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 2; 2, 2, 20 y 22-23; 2, 3, 14). La idea sobre la naturaleza celeste del hombre aparece ya en el *Timeo* de Platón (*Ti.* 90a).

¹¹³ Minucio Félix describe al autor de estas representaciones como un “hombre impuro” (*impurus homo*) (Min. Fel. *Oct.* 24, 7), mientras que Lactancio utiliza la expresión “hombrecillos” (*homunculi*) en tono despectivo para referirse a los artistas (Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 1); Arnobio, por su parte, atribuye las obras a los “bajos instintos de cada artista” (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 12); Orígenes opta por denominar a los creadores de los ídolos, “hombres viles y hasta perversísimos” (Orig. *C. Cels.* 3, 76). Por su parte, Clemente de Alejandría los califica como “artesanos insensatos de las piedras” (*Protr.* 10, 97, 2-3) y sostiene que tales representaciones de los ídolos son una inmoralidad, definiéndolas como “monumentos de la desvergüenza” (Cf. *Protr.* 4, 61, 4; 4, 60, 1-2; 4, 61, 1-4).

representaciones de sus divinidades presenten forma humana, con una semejanza corporal, pues no son capaces de imaginarse la forma de Dios de una manera diferente¹¹⁴. Ambos argumentos están presentes en la obra de Justino. Respecto a la primera recriminación, el juicio en éste es definitivo¹¹⁵:

“Y vosotros sabéis perfectamente que los artífices de tales dioses son gente disoluta y que viven envueltos en toda maldad, que no voy aquí a contar por menudo. No faltan entre ellos quienes corrompen a las esclavas que trabajan a su lado. ¡Qué estupidez decir que hombres intemperantes fabrican y transforman dioses para ser adorados y que tales gentes sean puestas por custodios de los templos en que aquéllos son colocados, y no caen en la cuenta de que es ya una impiedad pensar o decir que los hombres pueden ser guardianes de los dioses!” (Just. *1 Apol.* 9, 4-5; trad. Ruiz Bueno 1996: 189-190).

En cuanto a la segunda, Justino sostiene que los ídolos “no tienen la forma de Dios”, pese a que los paganos se consideren capaces de imitarla¹¹⁶, pues aquélla es “inefable”¹¹⁷, es decir, no es capaz de expresarse por medio de las palabras, y menos a través de las imágenes¹¹⁸. Clemente de Alejandría también alude a “la imagen de Dios”¹¹⁹, representada por medio del Logos, para oponerlo a las representaciones

¹¹⁴ El argumento ya está presente entre los filósofos griegos (Xenophanes Colophonius, Frag. B 14-16). Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 365, n. 3.

¹¹⁵ La crítica de Justino se asocia a otro de los argumentos recurrentes de la literatura apologética: la condena del comportamiento ético, tanto de las divinidades paganas como de los individuos que participan en los rituales religiosos o de la sociedad greco-romana en su conjunto (*vid.* cap. IV).

¹¹⁶ Just. *1 Apol.* 9, 1-3.

¹¹⁷ El mismo término, “inefable” (ἄρρητος), es empleado por el apóstol Pablo (2 Co. 12, 4), para referirse a aquello que no debe ser repetido. Con anterioridad, Platón ya había señalado la imposibilidad, entre los hombres, de expresar la idea del Dios Supremo (Pl. *Ti.* 28c). Justino lo aplica a Dios en numerosas ocasiones (1 *Apol.* 61, 11; 63, 1; 2 *Apol.* 5 (6), 1; 10, 8; 12, 4; *Dial.* 126, 2; etc.). Sobre esta cuestión, *vid.* Chadwick 1966: 125; Daniélou 2006: 246-251; Munier 2006: 148, n. 2. La definición de la divinidad en términos negativos, es decir, la “teología negativa” es un rasgo característico de la literatura apologética. Aunque está presente en los padres apostólicos y los escritos gnósticos, la “teología negativa” hunde sus raíces en la filosofía griega y el judaísmo helenístico. No obstante, los apologistas del siglo II no tienen una consciencia sobre la teoría de los atributos negativos, en el sentido de eliminación gradual de los atributos positivos, como sucede en el platonismo. De hecho, el uso de estos términos negativos no supone necesariamente un significado negativo del mismo. Por el contrario, su asociación a los conceptos positivos le confiere una connotación más positiva que negativa. En el caso de los apologistas, la teología negativa se asocia a contextos retóricos en los que se enfatiza las ideas del monoteísmo o cuando se habla de la creación, generalmente como una forma de expresar el rechazo a las ideas positivas que los pensadores griegos presentan acerca de los dioses. Responde, por tanto, a un contexto polémico en esta diatriba con el paganismo pero también se asocia con cuestiones estrictamente apologéticas, ya que el contexto retórico en el que se desarrolla está estrechamente relacionado con la defensa de la acusación de ateísmo dirigida contra los cristianos. Para una introducción a la teología negativa en la literatura apologética, *vid.* Palmer 1983: 234-259.

¹¹⁸ La idea está presente también en Taciano, quien asegura que Dios no es visible a los ojos humanos ni comprensible por medio del arte (*Orat.* 4). Por su parte, Clemente de Alejandría sostiene que la única imagen de Dios es el hombre (*Protr.* 4, 59, 2).

¹¹⁹ Clem. Alex. *Protr.* 1, 5, 4; 10, 98, 4; *cf.* Gn. 1, 26-27; 5, 1; 9, 6; 2 Co. 4, 4. Clemente evoca la idea del “soplo divino”, entendido como el “Espíritu creador” (*nous*) en el sentido semita, pero también

antropomórficas de los dioses. El hombre “hecho *según la imagen* de Dios y *conforme a su semejanza*, se parece al Logos divino por la inteligencia de su corazón y por ella es razonable. Pero la imagen terrestre del hombre nacido de la tierra, según se ve, parece una estatua con figura de hombre, copia pasajera y alejada de la verdad”¹²⁰. Para Clemente, todos los hombres son “imagen de Dios”, pero sólo algunos están hechos a su semejanza. El medio por el cual “la imagen llega a ser semejante” a Dios es la imitación del modelo que ofrece el Logos, Cristo¹²¹.

Orígenes trata el mismo tema. Frente a las imputaciones de Celso, acusando a los cristianos de una actitud contradictoria en lo que respecta a los ídolos, dado que niegan el carácter antropomórfico de la divinidad, pero al mismo tiempo afirman que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios¹²², Orígenes afirma que no es posible representar la imagen divina, puesto que “no cabe describir la forma del Dios invisible e incorpóreo”¹²³. Sostiene que no existe contradicción entre esta afirmación y la de la tradición bíblica: “la imagen de Dios” se imprime únicamente en el alma del hombre y no en el cuerpo, como lo interpreta Celso. Puesto que el cuerpo es corruptible, no es posible que sea una imagen de Dios (que es incorruptible por definición); tampoco puede darse esta semejanza en cuerpo y alma, porque implicaría que Dios consta de ambos elementos (la divinidad carece de cuerpo y de límites); luego, sólo puede darse esta imagen de Dios en el alma, y por tanto en el interior del hombre¹²⁴.

Entre los apologistas latinos, Minucio Félix trata la cuestión, aunque de forma vaga. Sostiene que no hay necesidad de modelar imágenes puesto que ya “el mismo hombre es imagen de Dios”¹²⁵. Además, no es posible construir una obra que pueda contener y encerrar la majestuosidad de Dios. Para Lactancio, el problema de las representaciones humanas de los dioses radica en las limitaciones que presenta el propio carácter humano en sus rasgos corporales. El hombre no es capaz de abarcar de forma física – por medio de los ojos o de las manos – el concepto de divinidad. Sólo a través del alma puede llegar a aproximarse a la percepción real de Dios. Por tanto, no es posible su representación, cuando ni siquiera el hombre puede llegar a comprenderlo en su totalidad¹²⁶. Arnobio aborda más detenidamente estas ideas. Como Minucio Félix, sostiene que no es posible delimitar la naturaleza divina, puesto que ésta “carece de ataduras corporales y no posee formas materiales con las cuales el contorno externo de los miembros suele delimitar la estructura del

como lo “inmaterial”, según la tradición griega. Para el debate sobre esta cuestión en la teología latina, *vid.* Daniélou 2006: 141-142 y 310-319.

¹²⁰ Clem. Alex. *Protr.* 10, 98, 4; trad. Isart Hernández 1994: 168-169.

¹²¹ Clem. Alex. *Protr.* 12, 120, 4; *Paed.* 1, 3, 9, 1. La interpretación que ofrece Clemente es de inspiración platónica: el filósofo, cuando encuentra la verdad, se hace semejante a Dios (*cf.* Pl. *Tht.* 176 a-c; *Ti.* 90a-d).

¹²² Orig. *C. Cels.* 7, 62; *cf.* *Gn.* 1, 26-27.

¹²³ Orig. *C. Cels.* 7, 66; trad. Ruiz Bueno 2001: 517.

¹²⁴ Orig. *C. Cels.* 6, 63.

¹²⁵ Min. Fel. *Oct.* 32, 1; trad. Sanz Santacruz 2000: 130.

¹²⁶ Lact. *Div. Inst.* 2, 3, 8-10; 2, 4, 7.

cuerpo”¹²⁷. Pero más degradante aún que poner límites a la divinidad es utilizar para ello la figura humana¹²⁸. Al igual que Lactancio, Arnobio considera que el hombre no es capaz de definir las acciones de Dios y que resulta imposible determinar su forma concreta¹²⁹.

1. 4. 2. La dependencia humana

La siguiente línea argumental desarrollada por los apologistas en su rechazo de la idolatría se basa en la dependencia directa entre el ídolo y el hombre. Las imágenes, como simples objetos carentes de vida, no pueden hacer nada por sí mismas; necesitan del hombre para su supervivencia, mantenimiento y protección. La idea ya está presente en las primeras apologías. Así, Arístides afirma que los ídolos deben ser guardados por los hombres para evitar “que no sean robados por ladrones”¹³⁰. Su interpretación acerca de la divinidad está relacionada con la idea de que ésta no requiere de nada, explicando así su rechazo a los sacrificios, holocaustos o libaciones en su honor¹³¹. Un argumento éste recurrente en la literatura apologética para expresar la censura del ritual pagano y justificar la negativa cristiana a participar en éste. A la necesidad que presentan los ídolos paganos de ayuda humana alude igualmente Justino¹³². Para Taciano, la demostración de las posibles necesidades de una divinidad es una pérdida de valor, rebajándolo “a la condición de un menesteroso”¹³³. Clemente ofrece algunos ejemplos históricos de la incapacidad de los ídolos para evitar los desastres que les sobrevienen¹³⁴. Las imágenes de los dioses no han podido hacer frente al fuego, los terremotos o los huracanes¹³⁵. Tertuliano

¹²⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 12; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 191. Esta delimitación determina el carácter mortal, contradictorio en esencia con la idea de eternidad que caracteriza lo divino.

¹²⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 13-16; 6, 10-12. Arnobio describe la variedad de formas externas que presentan las imágenes de los dioses. Los hombres utilizan criterios humanos para establecer las diferencias entre los dioses y poder así identificarlos (rasgos físicos, atributos, vestimentas, etc.). En cualquier caso, se trata de medidas poco apropiadas para una divinidad. Por un lado, el intercambio de estos atributos, designados por los hombres, puede generar confusión en el reconocimiento de los dioses. Por otro lado, es posible que estas representaciones estén equivocadas, como lo demuestran los ejemplos del sol y la luna, a quienes los paganos identifican con formas humanas. Además, este tipo de representaciones artísticas conlleva otro problema. Existen diferencias en el tamaño y en la posición de las imágenes. Para Arnobio esto sugiere que la divinidad “se acomoda y se adapta a la expresión de la estatua”, y por tanto a la voluntad del hombre (*Adv. Nat.* 6, 18; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 313-314).

¹²⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 18; 6, 8; 7, 35.

¹³⁰ Arist. *Apol.* 3, 2. La misma expresión en *Ad Diogn.* 2, 2.

¹³¹ Arist. *Apol.* 13, 3 (4); *cfr. Ad Diogn.* 3, 4-5.

¹³² Just. *1 Apol.* 9, 3.

¹³³ Tat. *Orat.* 4.

¹³⁴ Clem. Alex. *Protr.* 4, 53, 1-3.

¹³⁵ Fueron víctimas del fuego, entre otros: el templo de Argos por una imprudencia de su sacerdotisa Crísida (*cf. Thuc.* 4, 133, 2-3; Paus. 2, 17, 7); el templo de Artemis en Éfeso (sobre el templo, *vid. Paus.* 7, 2, 7); el Capitolio en Roma; el santuario de Serapis en Alejandría; el templo de Dioniso Eleutereo en Atenas (sobre el templo, *cf. Paus.* 1, 2, 5); y el templo de Apolo en Delfos (*cf. Hdt.* 1, 50, 3; 2, 180, 1; Paus. 10, 5, 13; y que antes había sido arrasado por un huracán).

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

señala que las estatuas, imágenes y templos “permanecen a salvo gracias a la guardia de los soldados de los emperadores”¹³⁶. En esta misma línea, Lactancio se burla del temor que inspiran entre los paganos unas estatuas que no son capaces de evitar su propia ruina y destrucción, ni de protegerse ante los robos¹³⁷. El mismo reproche aparece en Arnobio¹³⁸, quien incorpora la idea de la inmovilidad de las estatuas, y por ende, de los dioses a los que representan¹³⁹:

“Si, por el contrario, se marchan cuando quieren y tienen un derecho absoluto a dejar las imágenes vacías, entonces en alguna ocasión las estatuas dejarán de ser dioses, y se estará en duda acerca de cuándo deban ofrecerse sacrificios, o cuándo, por el contrario, convenga y sea oportuno abstenerse” (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 18; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 313).

La dependencia humana de las imágenes de los dioses explica su carácter material y la insensibilidad que, como simples objetos, presentan. Los apologistas latinos utilizan un argumento particular: el comportamiento de los animales con respecto a estas imágenes. Los hombres han podido ser engañados por medio del arte, pero no así los seres irracionales, cuya conducta demuestra que en nada aprecian a los ídolos. Aunque la idea aparece por primera vez en Teófilo de Antioquía, quien menciona los efectos de la polilla o las imágenes cubiertas por telas de araña¹⁴⁰, el primer apologista que recurre a la actitud de los animales para demostrar que los ídolos son objetos y no dioses es Tertuliano. “Los milanos, los ratones y las arañas”, afirma, son capaces de reconocer esta diferencia¹⁴¹. Minucio Félix expone la misma idea con más detalle:

“¡Cuántas cosas, en cambio, los animales mudos aprecian instintivamente de vuestros dioses! Los ratones, las golondrinas, los milanos saben y se dan cuenta de

¹³⁶ Tert. *Apol.* 29, 2; trad. Castillo García 2001: 142. Tertuliano considera que, como el material del que están elaboradas todas estas imágenes y templos procede directamente de las minas del emperador, su dependencia para sobrevivir es absoluta con respecto a éste.

¹³⁷ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 5-6.

¹³⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 23. Arnobio menciona diferentes ejemplos de templos destruidos por incendios: el templo de Júpiter en el Capitolio (en varias ocasiones: 83 a.C.; 69 d.C.; 80 d.C.; cf. Lucr. 6, 417-422; Aristoph. *Nub.* 398-402 [sin determinar el momento]); el templo de Juno en la ciudad de Argos; el de Serapis en Egipto; el de Liber Eleuterio en Atenas; el de Diana en Éfeso; y el de Júpiter Dodoneo en Dodona. En relación a la incapacidad de los dioses para defenderse de los ataques externos, Arnobio recoge el episodio en el que, mientras los guardianes del Capitolio y los perros permanecían dormidos, los gansos alertaron con sus graznidos de la presencia de los galos, evitando así el asalto (*Adv. Nat.* 6, 20; cf. Liv. 5, 47, 2-6; Aug. *Civ. Dei.* 2, 22, 2).

¹³⁹ A diferencia de los cristianos, que creen en la omnipresencia de Dios, los paganos localizan a los dioses de forma precisa, ya sea en el Olimpo, en el Capitolio, etc. Arnobio utiliza este planteamiento para sus fines polémicos. Puesto que la divinidad es indivisible, no es posible que esté presente al mismo tiempo en cada una de las diferentes imágenes que lo representan (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 19).

¹⁴⁰ Theoph. *Ad Autol.* 2, 36. Clemente de Alejandría también utiliza este argumento, señalando que las golondrinas y el resto de los pájaros sobrevuelan las estatuas dejando caer sus excrementos sin valorar la divinidad a la que tales imágenes representan (Clem. Alex. *Protr.* 4, 54, 4). En un contexto narrativo diferente, Clemente precisa que a los monos “no se les engaña con imágenes y muñecas de cera o arcilla” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 58, 1; trad. Isart Hernández 1994: 120).

¹⁴¹ Tert. *Apol.* 12, 7.

que son insensibles: los pisotean, se sientan sobre ellos y, si no se les echa, hacen el nido en la boca misma de vuestro dios; las arañas les envuelven el rostro con su tela y cuelgan sus hilos de su misma cabeza” (Min. Fel. Oct. 24, 9; trad. Sanz Santacruz 2000: 109).

Pero quien mejor explota el argumento es Arnobio¹⁴², quien describe con minuciosidad los gestos despreciativos de los animales hacia las imágenes:

“Y así, ¿no veis, prosigo, que en las cavidades de estas estatuas, las tarántulas, las ratas, los ratones, la cochinillas, que huyen de la luz, ponen sus nidos y los habitan, reúnen allí todas sus porquerías y todas cuantas cosas puedan serles útiles: trozos duros de pan desmenuzado, huesos arrastrados en previsión, restos de paños, lanas, briznas de papel para hacer su nido más blando y para calentar a los pobres polluelos sin pluma? ¿Y no veis que algunas veces, en la boca de cualquier estatua, las arañas tienden sus redes e insidiosas trampas para poder estrechar el vuelo de las fastidiosas y zumbantes moscas? ¿Es que no veis, finalmente, que las golondrinas, volando dentro de las cúpulas mismas de los templos, arrojan pelotas llenas de estiércol y, ora ensucian el rostro, ora la boca de los dioses, la barba, los ojos, la nariz, y todas las otras partes en donde caben los excrementos de su cuerpo jamás vacío?” (Arnob. Adv. Nat. 6, 16; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 311-312).

La descripción de las estatuas como objetos inservibles se complementa en la literatura apologética con otro reproche que completa la caracterización despectiva del culto a los ídolos: los paganos optan por representar de la forma más indigna a sus divinidades, confirmando, no sólo el poco respeto mostrado por los fieles sino la insensibilidad de los propios dioses al respecto, dado que no han tomado medidas para impedirlo. Éste es el reproche que formula Clemente de Alejandría acerca de la diosa romana Fortuna:

“Los romanos, aunque atribuyen a la Fortuna las mayores empresas y creen que es una gran divinidad, sin embargo la colocan en una cloaca, considerando que una letrina es un templo digno para la diosa. En efecto, a una piedra insensible, a un trozo de madera, o al oro precioso, no le importa nada, ni la grasa de las víctimas, ni la sangre, ni el humo con que reciben culto al ser honradas y atufadas. No les importa tampoco la honra ni el ultraje. Estas estatuas son menos dignas de honor que cualquier otro animal” (Clem. Alex. Protr. 4, 51, 1-2; trad. Isart Hernández 1994: 109-110).

Clemente insiste en los ultrajes contra las estatuas y en la ausencia de respuesta por parte de las divinidades¹⁴³. Entre los ejemplos citados, además de las

¹⁴² Aunque brevemente, Lactancio también alude al comportamiento de los animales con relación a las estatuas (Div. Inst. 2, 4, 2).

¹⁴³ Demostración de que los hombres son conscientes de que tales representaciones son simples objetos. En este contexto, Clemente relata el gesto de un hombre que arrojó al fuego, como combustible, una figura de madera de Heracles, al tiempo que se burlaba de la tradición mitológica (Clem. Alex. Protr. 2, 24, 4). Sobre la muerte de Heracles, *vid. infra* sec. 2. 3, esp. n. 224.

injurias de carácter sexual perpetradas contra las estatuas de las diosas¹⁴⁴ y de los agravios llevados a cabo por los pueblos enemigos o simples malhechores, aparece la ofensa de Dionisio el Joven hacia la estatua de Zeus en Sicilia. Según el relato de Clemente, el tirano arrebató el manto de oro que cubría la estatua, sustituyéndolo por uno de lana. De modo semejante, Antíoco de Cícica, rey de Siria, ante las necesidades económicas de su gobierno, decidió fundir la estatua de oro de Zeus y rehacerla con otro material menos noble¹⁴⁵.

Lactancio usa también el ejemplo de Clemente acerca de los ultrajes cometidos por Dionisio de Siracusa, aunque la descripción del sacrilegio difiere en cuanto a la identidad de la estatua: es a Júpiter de Olimpia a quien Dionisio sustrae el manto de oro¹⁴⁶. Junto a este suceso, Lactancio incorpora las injurias cometidas por Verres contra las imágenes de los dioses y los templos durante su mandato como gobernador de Sicilia¹⁴⁷. Lactancio muestra su repulsa hacia el hecho de que ambos personajes no recibieran castigo¹⁴⁸. Ni los dioses ni los hombres fueron capaces de vengar estos sacrilegios. El comportamiento abusivo de Dionisio y Verres, y la laxitud mostrada respecto a ellos, contrasta con el procedimiento que se sigue para el caso de los hombres de baja condición que cometen esta clase de delitos y que son sancionados de forma inmediata¹⁴⁹. Para Lactancio, el castigo aplicado por las autoridades, y en definitiva por los hombres, es prueba de la impotencia de las divinidades: “por qué no dejan a los propios dioses, si es que piensan que tienen algún poder, la facultad de tomarse venganza ellos mismos”¹⁵⁰. Considera que este modo de actuar responde al temor de los paganos ante un castigo de los dioses por dejar impunes tales crímenes. La condena de Lactancio es rotunda, además de despreciativa: “increíble idiotez la de éstos, que piensan que por culpa de crímenes ajenos les van a castigar a ellos unos dioses que no pudieron castigar por sí mismos a

¹⁴⁴ Clem. Alex. *Protr.* 4, 57, 3. Clemente recoge el relato de Filostéfanos sobre el enamoramiento de Pigmalión de una estatua de mármol de Afrodita, con la que terminó yaciendo (cf. Philosteph. *Frag.* 13 [F.H.G. Vol. 3, p. 31]). Según el testimonio de Posidipo, algo semejante, ocurrió con otro hombre y la escultura de Afrodita en Cnido (cf. Posidipp. *Frag.* 1 [F.H.G. Vol. 4, p. 482]). En ambos casos, además de la afrenta, Clemente condena la capacidad de seducción y engaño que el realismo de las representaciones artísticas puede provocar entre los hombres.

¹⁴⁵ Clem. Alex. *Protr.* 4, 52, 2-5; cf. Cic. *De nat. deor.* 3, 34, 83. La descripción de Clemente se cierra con una alusión a otro tipo de ofensa cometida contra la divinidad (el asesinato del dios egipcio Apis por Cambises) y no contra su imagen representada por medio de una estatua (*Protr.* 4, 52, 6; cf. Hdt. 3, 29).

¹⁴⁶ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 16-17. Añade además otros agravios realizados por el mismo personaje: la sustracción de la barba de oro de Esculapio o el saqueo de los anillos, prendas y copas que pertenecen a las diferentes estatuas (*Div. Inst.* 2, 4, 18-19).

¹⁴⁷ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 27-37; cf. Cic. *Verr.* 5, 56, 145. De entre todos los agravios cometidos por Verres, Lactancio destaca el robo de las estatuas de Ceres (cf. *Div. Inst.* 2, 4, 28-31).

¹⁴⁸ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 20 y 34-37. Para Lactancio, la actitud de Dionisio parece incluso de burla hacia los dioses (cf. *Div. Inst.* 2, 4, 25-26). En el caso de Verres, el apologista precisa que, aunque fue condenado por los tribunales, nunca cumplió su condena. Por el contrario, el ex gobernador se vio libre de padecer los desastres de las guerras civiles, e incluso, enterarse de la muerte de su enemigo Cicerón.

¹⁴⁹ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 21.

¹⁵⁰ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 22; trad. Sánchez Salor 1990: 180.

aquéllos que los violaron y robaron”¹⁵¹. Una prueba de que los hombres son conscientes del carácter inservible de las imágenes, y de los propios dioses, se encuentra en el proceder de los sicilianos, quienes recurren, no a los dioses, sino a Cicerón para protegerse de las injurias de Verres y reclamar así justicia¹⁵². La venganza de los dioses que algunos paganos sostienen que se ha producido, es para Lactancio fruto de la casualidad¹⁵³. Arnobio reproduce los mismos ejemplos de Clemente de Alejandría¹⁵⁴ y añade el relato de Varrón sobre el saqueo cometido por los piratas del oro del templo de Apolo¹⁵⁵.

La conclusión final a la que llegan los apologistas después de exponer cada uno de estos argumentos consiste en que los ídolos, una vez demostrado que no son auténticas divinidades, no tienen utilidad para los hombres. De hecho, si dependen de los demás para su propio cuidado y mantenimiento no es posible que puedan ejercer ninguna influencia en la salvación de los hombres¹⁵⁶. Atenágoras se cuestiona si, pese a la creencia popular sobre el poder de las imágenes, son los propios dioses quienes obran los prodigios o las estatuas que los representan¹⁵⁷, pues la sustancia material de la que están formadas impide que tengan poder alguno.

2. El evemerismo

Los dioses de la mitología greco-romana constituyen un tema central en la invectiva de los apologistas contra el paganismo. Para los apologistas, los dioses son sólo seres humanos, divinizados después de su muerte. El discurso cristiano incide en los relatos que describen el nacimiento, la muerte, e incluso el lugar de enterramiento de las figuras mitológicas para demostrar su existencia humana. El argumento no es exclusivo del cristianismo y había sido tratado por algunos de los intelectuales griegos¹⁵⁸, en especial, por Evémero de Mesina¹⁵⁹. La interpretación de Evémero

¹⁵¹ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 23; trad. Sánchez Salor 1990: 180.

¹⁵² Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 33.

¹⁵³ Lact. *Div. Inst.* 2, 4, 24.

¹⁵⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 21: sobre los sacrilegios cometidos por Antíoco de Cícico y Dionisio; *Adv. Nat.* 6, 22: acerca de las afrentas sexuales efectuadas con las estatuas de Afrodita.

¹⁵⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 23.

¹⁵⁶ Arist. *Apol.* 3, 2; 13, 2; Tert. *Apol.* 29, 5; 41, 1.

¹⁵⁷ Athenag. *Leg.* 26, 3-5. La elección de las estatuas de Nerilino, Alejandro y Proteo no es casual. Estos tres personajes son reconocidos por sus acciones proféticas, curativas o de carácter milagroso. Para una introducción a estas figuras, *vid.* Pouderon 1992: 321-322.

¹⁵⁸ Así el sofista Pródico de Ceos (ca. 460-399 a.C.) y el estoico Perseo de Citio (ca. 307-243 a.C.). Pródico, contemporáneo de Sócrates y discípulo de Protágoras, es frecuentemente citado por Platón en sus diálogos. De él dice Cicerón que “consideraba como dioses a aquellas cosas que servían de provecho a la vida humana” (*cf.* Cic. *De nat. deor.* 1, 42, 118; trad. Herrero Llorente y Escobar 2009: 337). Eurípides especifica, no obstante, que tales cosas son el sol, el agua, el fuego, el pan, el vino, etc. (Eur. *Bacch.* 272-286). Perseo es discípulo de Zenón de Citio. Contemporáneo de Evémero, sigue planteamientos similares (*cf.* Cic. *De nat. deor.* 1, 15, 38).

¹⁵⁹ También conocido en las fuentes como Evémero de Agrigento (ca. 300 a.C.). En ambos casos, se trata de ciudades sicilianas. Su obra, la *Historia Sagrada* (Ἱστορία Ἀναγραφὴ), escrita alrededor de los

acerca de los dioses presenta un marcado carácter físico¹⁶⁰, enfatizando los rasgos humanos que describen los relatos mitológicos sobre tales divinidades y su condición mortal. Se trata, por tanto, de una exégesis histórica y racionalista, de manera que los dioses del paganismo quedan reducidos a la condición de seres mortales, divinizados después de su muerte. Las razones que han llevado a los hombres a efectuar su divinización pueden relacionarse con el reconocimiento, la admiración o el temor que esos personajes provocaron entre sus contemporáneos. Según esta interpretación, la tradición mitológica únicamente relata las aventuras – humanas –, de los mortales, engrandeciendo o adornando algunos de sus actos. Las teorías de Evémero se difunden especialmente entre las ciudades del entorno helenístico y, a partir de ahí, llegan a Roma, probablemente introducidas por el poeta Ennio¹⁶¹. La reacción de los intelectuales paganos a estos planteamientos generalmente es de hostilidad, y califican a Evémero de “ateo” e “impío”¹⁶².

años 272/271 a.C., se ha perdido. El principal testimonio que se conserva acerca de su vida se encuentra en Eusebio de Cesarea (*P.E.* 2, 2, 52-62). Según Eusebio, Evémero descubre, en la isla legendaria de Panchaia (probablemente en las proximidades de la India), un templo dedicado a Zeus *Triphylus*. En su interior, encuentra una estela de oro en la que aparecen descritas las actuaciones más importantes de los reyes del país: Urano, Cronos y Zeus. Esta inscripción, por tanto, revelaba la verdad sobre los dioses del paganismo: seres humanos que gobernaron y sirvieron a la humanidad y que fueron deificados en agradecimiento después de su muerte. Pueden verse otros testimonios sobre Evémero en: Diodoro de Sicilia (5, 41-46; fragmentos del libro sexto [en Eus. *P.E.* 2, 2, 52-62]), Plutarco (*De Is. et Os.* 23) y Cicerón (*De nat. deor.* 1, 42, 119). Sobre la figura, la obra y el pensamiento de Evémero, vid. Spyridakis 1968: 337-340; Domínguez García 1994; Winiarczyk 2002. Para una perspectiva general sobre la influencia del evemerismo en la literatura apologética cristiana, vid. Hanson 1980: 157 y 172-183; Contreras 1980: 977-978 y 986; Pépin 1981b: 1-16; Vermader 1982: 21-30; Pouderon 1992: 328-330.

¹⁶⁰ Entre los intelectuales paganos existe, no obstante, otra interpretación física de los dioses, la *physica ratio*, que relaciona las divinidades con los fenómenos de la naturaleza. Esta interpretación de origen pitagórico fue utilizada especialmente por los estoicos, a quienes Lactancio les atribuye este método con exclusividad (*Inst. Div.* 1, 12, 3-4). Probablemente fue Cicerón quien latinizó la expresión, a la que alude en numerosas ocasiones (*De nat. deor.* 2, 9[23]; 2, 21[54]; 2, 24-24[63-64]). El autor cristiano que expone más detalladamente esta cuestión es Fírmico Materno, a través de dos ejemplos de cómo la *physica ratio* interpreta el crecimiento de las cosechas. El primero se aplica al culto de Isis y Osiris en Egipto: Osiris se identifica con la semilla, Isis con la tierra y Tifón con el calor (*De errore*, 2, 6; planteamientos similares en: Macrobi. *Sat.* 1, 21, 11-17; Plu. *De Is. et Os.* 32-33 y 38-39, aunque en *De Is. et Os.* 13 advierte de los peligros de este modelo interpretativo). La opinión de Fírmico sobre cómo el ritual en conmemoración de la muerte y resurrección de Osiris es una representación del proceso agrícola coincide con la de otros apologistas (Tert. *Adv. Marc.* 1, 13; Orig. *C. Cels.* 5, 38; Eus. *P.E.* 3, 11, 50). El segundo ejemplo se aplica al culto frigio. En este caso, la emasculación de Atis representa la recolección (la hoz segando el cereal), mientras que la muerte y resurrección del dios se identifica con el grano almacenado y con el momento en el que las semillas germinan (*De errore*, 3, 2). Fírmico también utiliza la *physica ratio* para burlarse del mito de Ceres y Proserpina (*De errore*, 7, 8-9), aunque su crítica se dirige más concretamente hacia el modelo de interpretación que ofrece el neoplatonismo sobre los fenómenos de la naturaleza. Para una introducción a la *physica ratio*, vid. Forbes 1970: 146-147; Turcan 2002: 183, 186 y 193; Sanzi 2006: 76.

¹⁶¹ De su obra *Euhemerus* (traducción al latín de los escritos de Evémero), sólo se conservan algunos fragmentos (cf. Cic. *De nat. deor.* 1, 42, 119).

¹⁶² Cic. *De nat. deor.* 1, 42, 119; Sext. *Emp. Adv. Math.* 9, 17. En tono irónico, Plutarco señala que, salvo Evémero, nadie más llegó a conocer la famosa isla (*De Is. et Os.* 23).

2. 1. El origen humano de los dioses

Los apologistas encuentran en la interpretación evemerística de los mitos paganos los argumentos para fundamentar sus teorías acerca del origen no divino de los dioses y su ataque contra el paganismo¹⁶³. Sin embargo, existe una actitud ambigua con respecto a la figura de Evémero. Para los cristianos, Evémero es un sabio que denuncia a los falsos dioses, pero también es un impío, (puesto que con sus teorías desacraliza igualmente la concepción que se tiene sobre lo divino). Por ello no sorprende que, un mismo autor recurra a los planteamientos evemerísticos para formular su ataque contra los dioses del paganismo y al mismo tiempo denuncie la impiedad y el ateísmo de Evémero. Es posible que ésta sea la razón por la cual no todos los apologistas mencionan a Evémero de forma explícita, pese a que la mayor parte de ellos recurre a los argumentos de la interpretación evemerística. Así, por ejemplo, tanto Arístides como Justino expresan su rechazo hacia la caracterización humana de los dioses, describiendo sus sufrimientos, debilidades, y en definitiva, sus conductas propias de los hombres¹⁶⁴. No obstante, no se encuentra en sus obras ninguna alusión específica a Evémero o a su doctrina. Ni siquiera aparece expresada en términos directos la equiparación entre los dioses y los hombres, a excepción de la referencia que hace Justino al culto de Antínoo¹⁶⁵. Taciano tampoco menciona a Evémero, pero sí alude, en cambio, a los planteamientos de uno de sus discípulos, León de Pella¹⁶⁶. Atenágoras es el primero que expone los fundamentos de la tesis de Evémero: “Mas los dioses de que gusta el vulgo y que dan su nombre a las estatuas, han sido meros hombres, como puede averiguarse por las historias que de ellos tratan”¹⁶⁷. Aunque Atenágoras no menciona a Evémero, sus planteamientos coinciden con las líneas principales de la argumentación de éste, señalando algunos de los ejemplos que aparecen en los relatos mitológicos acerca de aquellos hombres que han sido divinizados por su fuerza, su habilidad o su belleza, o bien, por el temor y la admiración que despertaron (Heracles, Perseo, Asclepio, Antínoo, etc.)¹⁶⁸. La base de su discurso radica en el testimonio, acerca de los dioses egipcios, de Heródoto, Apolodoro, o en la denominada *Carta de Alejandro a su madre*, que, en realidad, es obra de León de Pella¹⁶⁹. Dado que la exposición de tales principios sugiere que Atenágoras conoce las doctrinas de Evémero, su omisión puede ser fruto de una decisión voluntaria, posiblemente relacionada con esa actitud ambigua, a la que antes aludíamos. El hecho de que las doctrinas de Evémero, consideradas impías,

¹⁶³ Aunque la doctrina central de Evémero era ampliamente conocida en la época, probablemente, la mayor parte de los apologistas cristianos no dispuso de la fuente original, sino que manejó la traducción latina de Ennio.

¹⁶⁴ Arist. *Apol.* 9; 12-13; Just. *1 Apol.* 21-25; 53-54.

¹⁶⁵ Cf. Just. *1 Apol.* 29, 4. La condena específica de la divinización de Antínoo es recurrente en la literatura apologética (cf. Theoph. *Ad Autol.* 3, 8; Clem. Alex. *Protr.* 4, 49, 1-2; Orig. *C. Cels.* 3, 36-37; 5, 38; 8, 61).

¹⁶⁶ Tat. *Orat.* 27. León de Pella, escritor y sacerdote de la época de Alejandro Magno. Sobre la problemática en la identificación de este escritor, vid. Pépin 1981b: 7-8.

¹⁶⁷ Athenag. *Leg.* 26, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 691-692.

¹⁶⁸ Athenag. *Leg.* 29-30.

¹⁶⁹ Athenag. *Leg.* 28. Supuestamente atribuida a Alejandro Magno. Sobre esta cuestión, vid. Pouderon 1992: 176, n. 2.

sean objeto de censura y reprobación no impide que puedan utilizarse para una mejor formulación del ataque al paganismo¹⁷⁰. La actitud de Teófilo de Antioquía con respecto a Evémero es muy semejante a la de Atenágoras. Aunque Teófilo es el primer escritor cristiano en mencionar su nombre, la alusión está formulada en términos despectivos:

“Superfluo fuera citar las teorías del impiísimo Evémero, que habiéndose atrevido a hablar largamente sobre los dioses, termina con que no existen en absoluto, sino que quiere que todo sea gobernado por puro azar” (Theoph. *Ad Autol.* 3, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 845).

Teófilo muestra pues su rechazo hacia las doctrinas de Evémero y otros filósofos paganos, considerados ateos como Epicuro y Pitágoras, puesto que niegan la existencia de la *religio* de los dioses y “destruyen la providencia”. Sin embargo, la argumentación de Teófilo en relación a los dioses del paganismo es claramente evemerística: “Los nombres de los dioses a quienes dices das culto, son nombres de hombres muertos”¹⁷¹. Para Teófilo – como para la doctrina evemerística –, la raíz del problema en la distinción entre hombres y dioses se sitúa en los relatos mitológicos:

“Mientras estáis leyendo sus nacimientos, los consideráis como hombres; pero luego les dais nombres de dioses y les rendís culto, sin atender ni comprender que cuales leísteis que nacieron, tales efectivamente existieron” (Theoph. *Ad Autol.* 2, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 783).

Al igual que sus predecesores, Teófilo caracteriza a los dioses de la mitología con la descripción de sus nacimientos y muertes, su descendencia, o el sometimiento a las pasiones, debilidades y sufrimientos, propias de los hombres¹⁷². La actitud de Teófilo ejemplifica la de una buena parte de los apologistas cristianos con respecto a Evémero. Por un lado, el desprecio hacia sus doctrinas, calificadas como ateas e irreligiosas. Por otro lado, a pesar de este rechazo, la falta de escrúpulos a la hora de utilizar sus argumentos en la refutación del paganismo. Clemente de Alejandría ofrece la perspectiva contraria. No sólo recurre al modelo de argumentación de Evémero sino que presenta una imagen favorable acerca del pagano y de otros que, como él, rechazaron la existencia de los dioses:

“Por esto (...) me sorprende ver de qué forma han llamado ateos a Evémero de Agrigento, a Nicanor de Chipre, a Diágoras e Hipón de Melos y con éstos a aquel Cireneo (de nombre Teodoro) y a otros muchos que vivían con sensatez y se dieron cuenta con mayor agudeza que los demás hombres del error que existía en relación con estos dioses. Aunque no conocieron la verdad misma, sospechaban, sin embargo, el error, lo que precisamente hace germinar una semilla, no pequeña, que vivifica el

¹⁷⁰ Pouderon 1992: 330.

¹⁷¹ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; trad. Ruiz Bueno 1996: 776; cf. *Ad Autol.* 2, 34. De hecho, las imágenes de los dioses son consideradas por Teófilo como “representaciones de hombres muertos” (*Ad Autol.* 1, 10).

¹⁷² Theoph. *Ad Autol.* 1, 9-10; 2, 2-3; 2, 5-7; 2, 33-34; 2, 36.

fuego del entendimiento en su camino hacia la verdad” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 24, 2; trad. Isart Hernández 1994: 71-72).

Para Clemente, estos filósofos¹⁷³, con sus planteamientos ateos, se aproximan mejor a la verdad (del cristianismo) que el resto de los paganos, revelando que los dioses venerados por los hombres no tienen nada de divino: “Sus patrias, sus oficios, sus vidas e incluso sus muertes os muestran que se trata de hombres”¹⁷⁴. En *Contra Celso*, Orígenes no menciona el nombre de Evémero, aunque el debate que establece con Celso en torno a esta cuestión gira alrededor de la idea central de esta doctrina: algunos hombres han sido venerados como dioses por sus conciudadanos, en agradecimiento a los beneficios reportados a la comunidad¹⁷⁵. Los cristianos rechazan esta creencia porque consideran que la condición divina es incompatible con el carácter mortal de los hombres. El discurso de Orígenes presenta algunas particularidades. La más importante es que, al recoger el testimonio de Celso, el apologista deja en evidencia la censura de los paganos con respecto a la actitud cristiana: esas creencias que los cristianos reprochan a los griegos son las mismas que ellos practican cuando defienden la divinidad de Jesús, cuya muerte es reconocida y aceptada por todos¹⁷⁶. El modelo de argumentación de Orígenes se caracteriza, precisamente, por contraponer la figura de Jesús a la de los hombres considerados divinos entre los griegos¹⁷⁷. Para ello, utiliza los mismos argumentos que sus predecesores. Sin embargo, el primer reproche que Orígenes dirige contra Celso se apoya en la ambigüedad de éste con respecto a las propias creencias paganas:

“Celso, muy astutamente, ni afirmó paladinamente no dar culto a éstos como a dioses, pues temía lo que pensarían sus lectores, que lo tendrían por ateo de haber proclamado lo que le parecía verdad, ni tampoco pretendió tenerlos él personalmente por dioses” (Orig. *C. Cels.* 3, 22; trad. Ruiz Bueno 2001: 191).

La recriminación de ateísmo expuesta por Orígenes recuerda la de los intelectuales paganos con respecto a los planteamientos evemerísticos¹⁷⁸. Entre los

¹⁷³ De todos los filósofos mencionados por Clemente, el más conocido es Evémero, de quien toma nombre esta teoría. Nicanor o Nicágoras de Chipre fue un gramático de la época de Adriano. Teodoro de Cirene es conocido por sus opiniones demoledoras acerca de la divinidad y de ciertos valores humanos, como la amistad. Hipón, citado junto a Diágoras, no es de Melos; es posible, que fuera originario de Samos. Diágoras de Melos, llamado el “ateo”, dedicó una de sus obras (Φρύγιος λόγος), a la condena del culto frigio, y por extensión, de los dioses paganos. Las mismas referencias son recogidas por Arnobio (*Adv. Nat.* 4, 29). Cf. McCracken 1949: 4, n. 208; Castroviejo Bolívar 2003: 242, n. 90.

¹⁷⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 1; trad. Isart Hernández 1994: 78.

¹⁷⁵ Orig. *C. Cels.* 3, 22-43.

¹⁷⁶ Orig. *C. Cels.* 3, 22.

¹⁷⁷ Sobre esta cuestión, *vid. infra*, sec. 2.5.

¹⁷⁸ La misma idea sobre el ateísmo de Celso, aunque descrita como “epicureísmo”, en *C. Cels.* 3, 35. Frente a la actitud de respeto mostrada por Clemente de Alejandría en relación a los filósofos ateos, Orígenes rechaza por completo este modelo de pensamiento. El apologista sostiene que deben ser leídos todos los autores, con independencia de su tendencia religiosa o sus planteamientos filosóficos,

apologistas latinos, Minucio Félix es el primero en mencionar a Evémero de forma explícita:

“Lee los escritos de los historiadores y de los sabios: comprobarás lo mismo que yo. Evémero enumera a los que han sido tenidos por dioses, ya sea a causa de su fuerza o de su función, relata sus nacimientos, sus lugares de origen y sus sepulcros y los va distribuyendo por las diferentes provincias y eso lo hace con Júpiter de Dicte, Apolo de Delfos, Isis de Faros y Ceres de Eleusis” (Min. Fel. Oct. 21, 1; trad. Sanz Santacruz 2000: 97-98).

Minucio Félix no se cuestiona la doctrina o el pensamiento de Evémero y utiliza las obras de éste como una fuente de consulta, o como un testimonio adicional, en su refutación acerca de los dioses del paganismo. Las teorías evemerísticas – como cualquier otra forma de interpretación pagana que sirva a éste propósito – son utilizadas por Minucio Félix para demostrar la naturaleza humana de las divinidades paganas. El mismo análisis que ofrece Evémero acerca de Júpiter, Apolo, Isis o Ceres, puede aplicarse al resto de los dioses. No obstante, Minucio Félix considera que la esencia de la doctrina evemerística radica, no tanto en la demostración de esta naturaleza humana, como en la explicación que ofrece de esta confusión de identidades, es decir, adjudicar un carácter divino a simples seres mortales. La respuesta a esta pregunta no es otra que el temor, el respeto o la admiración que estas figuras despertaron entre sus conciudadanos, así como una muestra de agradecimiento por los bienes que pudieron reportarles en el pasado. Para confirmar este argumento, Minucio recurre a otros testimonios paganos (Pródico de Ceos, Perseo de Citio o la supuesta *Carta de Alejandro a su madre*)¹⁷⁹.

Tertuliano desarrolla esta misma cuestión en el capítulo undécimo del *Apologético*, aunque los argumentos son algo diferentes a los de Minucio Félix y los apologistas griegos. Tertuliano formula su rechazo a la divinización de los seres humanos en clave teológica, profundizando en aquellos aspectos relacionados con la concepción de la divinidad. Dios, en su perfección, es el único que tiene la capacidad de otorgar el carácter divino. “Está claro además que, si ellos mismos hubieran podido hacerse dioses, nunca hubieran sido hombres, estando en su mano la facultad de procurarse mejor condición”¹⁸⁰. Dado que no necesita de nada, puesto que la creación, según el testimonio de los propios paganos, es anterior a estos supuestos dioses, no tiene sentido que lleve a cabo este acto¹⁸¹. Los hombres no deben ser divinizados en señal de agradecimiento por los descubrimientos que han aportado a la humanidad: “lo que existía no se atribuye a quien lo descubrió sino a quien lo hizo, pues existía antes de ser descubierto”¹⁸². Tampoco deben serlo por sus méritos. En primer lugar, porque su conducta, recogida en la tradición mitológica, es inmoral, y

a excepción de los ateos, “para evitar que se manche el alma” (Orig. *Ep. Gr. Thaum.* 13; trad. Ruiz Bueno 2001: 607).

¹⁷⁹ Min. Fel. Oct. 21, 2-3.

¹⁸⁰ Tert. *Apol.* 11, 3; trad. Castillo García 2001: 89.

¹⁸¹ Tert. *Apol.* 11, 2-6.

¹⁸² Tert. *Apol.* 11, 7; trad. Castillo García 2001: 90-91; cf. *Apol.* 11, 7-9.

en segundo, porque siguiendo este principio, otros individuos, mucho más dignos, no han sido divinizados¹⁸³. No obstante, es cierto que el punto de partida para esta argumentación sigue siendo la doctrina evemerística, puesto que Tertuliano acepta como un hecho consumado que los dioses del paganismo son simples seres mortales¹⁸⁴: “En lo que respecta a vuestros dioses, únicamente veo los nombres de algunos muertos hace ya tiempo, y oigo leyendas, y conozco las ceremonias a través de las leyendas”¹⁸⁵. Aunque Tertuliano no alude de forma explícita a la figura de Evémero, se hace eco de sus planteamientos cuando expone su rechazo a la acusación de ateísmo dirigida contra los cristianos, por su negativa a participar en los cultos tradicionales en honor del emperador y los dioses. De forma categórica, afirma:

“A vuestros dioses hemos dejado de darles culto desde el momento en que sabemos que no son dioses (...) Apelamos y acudimos a vuestra conciencia; que ella nos juzgue y ella nos condene si puede decir que todos esos dioses vuestros no han sido hombres” (Tert. *Apol.* 10, 2-3; trad. Castillo García 2001: 86-87; cf. *Apol.* 27, 1).

Como los apologistas anteriores, Tertuliano se apoya en los planteamientos de Evémero para demostrar la condición humana de los dioses paganos, describiendo sus orígenes, nacimientos, hazañas, e incluso, sus lugares de enterramiento¹⁸⁶. Aunque sin aludir a Evémero, Cipriano de Cartago aborda esta misma cuestión al comienzo de su tratado *Los ídolos no son dioses*. Su exposición sigue el modelo de la argumentación empleada por Tertuliano y Minucio Félix. No obstante, a diferencia de éstos, el obispo de Cartago incide sobre uno de los aspectos concretos de la doctrina evemerística: la teoría que identifica a los dioses del paganismo con los reyes y gobernantes de las naciones, quienes, una vez fallecidos, habrían alcanzado la condición divina como recompensa a las hazañas en beneficio de sus conciudadanos¹⁸⁷. Tanto Arnobio como Lactancio aluden de forma explícita a las teorías de Evémero para demostrar la condición humana de los dioses. Ambos no sólo mencionan su nombre sino también el título de su obra, la *Historia Sagrada*. Arnobio, de hecho, informa acerca de la traducción de ésta realizada por Ennio¹⁸⁸. Como ya hiciera Clemente de Alejandría, Arnobio complementa el pensamiento de Evémero con el de otros filósofos paganos (entre otros, Nicágoras de Chipre, León de Pella, Teodoro de Cirene, Hipón y Diágoras de Melos), para concluir, después de analizar las ocupaciones, acciones y origen de las divinidades paganas, que “todos esos que nos presentáis y que llamáis dioses han sido hombres”¹⁸⁹. Lactancio, por su parte, utiliza el testimonio de Evémero para describir la figura de Júpiter:

¹⁸³ Tert. *Apol.* 11, 10-16.

¹⁸⁴ Sobre el uso específico de los planteamientos de Varrón para expresar el rechazo del evemerismo en Tertuliano, vid. Vermander 1979: 112-114 y 116; *Id.* 1982: 92; Barnes 1971: 105.

¹⁸⁵ Tert. *Apol.* 12, 1; trad. Castillo García 2001: 93.

¹⁸⁶ Tert. *Apol.* 10, 4-5.

¹⁸⁷ Cypr. *Quod idola*, 1-4.

¹⁸⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 29; Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 33; 1, 17, 10.

¹⁸⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 29; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 242. Arnobio es el primer escritor cristiano en aludir a la traducción latina que hiciera Ennio de la obra de Evémero.

“Evémero, antiguo autor de la ciudad de Mesena, recoge las hazañas de Júpiter y de todos los demás considerados dioses y compuso una historia a partir de los epígrafes e inscripciones sagradas que se encontraban en los viejos templos y sobre todo en el templo de Júpiter Trifilio; la inscripción del frontispicio de este templo indicaba que la columna de oro que allí estaba había sido colocada por el propio Júpiter; en ella escribió él sus propias hazañas para que sirviera de recuerdo de sus hechos en la posteridad” (Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 106).

Lactancio sostiene que, aunque los poetas eran conscientes de la humanidad de los personajes retratados, optaron por afirmar su divinidad con la intención de ensalzar su recuerdo¹⁹⁰.

2. 2. La divinización del soberano y el culto imperial

La literatura apologética recupera el argumento de la divinización de los soberanos para exponer su crítica contra los dioses del paganismo. Justino vincula directamente este modelo interpretativo con la creencia pagana de que, tras la muerte, los gobernantes, “a quienes tenéis siempre por dignos de la inmortalidad”¹⁹¹, adquieren la condición divina: “las mismas imágenes de vuestros emperadores, cuando mueren, las consagráis por esta figura, y los llamáis dioses en vuestras inscripciones”¹⁹². Taciano también se apoya en la idea de la divinización de los gobernantes para mostrar su rechazo hacia el culto imperial. El concepto de divinidad que tienen los cristianos es incompatible con estos rituales de veneración, aceptados entre los paganos, incluso por aquéllos que niegan la existencia de sus dioses: “la junta entera de vuestros muchos dioses nada es, y, aún cuando el negador de ellos, Epicuro, vaya delante con su tea, yo no doy a los príncipes un culto superior al de Dios”¹⁹³. Aunque estrechamente relacionadas, se trata de dos cuestiones diferentes en el discurso cristiano. Las referencias de Justino y Taciano aluden a la práctica del culto al emperador¹⁹⁴. El rechazo de los cristianos a participar en este ritual, interpretado como un gesto incívico y de deslealtad hacia el emperador, fue uno de los motivos de las persecuciones. Los apologistas cristianos formulan su defensa para tales imputaciones con una argumentación doble. Por un lado, la teoría que presenta al cristiano como modelo de ciudadano ideal en contraposición a la incorrecta actitud cívica de los paganos. Por otro lado, la explicación que justifica su rechazo a participar en dichas ceremonias. La clave reside en la condición humana de los emperadores. Esta condición se convierte en un elemento incompatible con la interpretación cristiana de la divinidad. De ahí, la insistencia de los apologistas en demostrar su respeto y lealtad a la autoridad, pero no su adoración al emperador como si de un dios se tratara. Los paganos malinterpretan este respeto debido a los

¹⁹⁰ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 17.

¹⁹¹ Just. *1 Apol.* 21, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 205.

¹⁹² Just. *1 Apol.* 55, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 245.

¹⁹³ Tat. *Orat.* 27; trad. Ruiz Bueno 1996: 611.

¹⁹⁴ Para un análisis específico de esta cuestión, *vid.* cap. V, sec. 2.1 y 3.1.

emperadores haciéndolos objeto de culto y divinizándolos. El argumento es el mismo que el de Evémero, en el que se apoyan los apologistas para desacreditar a los dioses de la mitología tradicional. Esto explica que, aunque con fines diferentes, los razonamientos expuestos para ambas cuestiones coincidan y que, con frecuencia, aparezcan entrelazados a lo largo del discurso.

El primer autor que utiliza la divinización de los gobernantes para explicar la condición de los dioses del paganismo es Atenágoras, quien formula su teoría apoyándose en los testimonios de Heródoto¹⁹⁵, Apolodoro¹⁹⁶ y en la carta de Alejandro Magno a su madre. A partir de las supuestas conversaciones que aquéllos mantuvieron con los sacerdotes egipcios de Heliópolis, Menfis y Tebas se desprende que los dioses egipcios no solo fueron hombres sino que gobernaron el país en otro tiempo:

“Por donde se ve que a los primeros reyes, de origen celeste como eran, parte por ignorancia de la verdadera piedad para con la divinidad, parte por gratitud de su mando, los tuvieron por dioses junto con sus mujeres (...) ¿A quiénes pudiera creérseles mejor al decir esto que a quienes por sucesión de familia, el hijo del padre, heredan el sacerdocio y juntamente la historia? Porque no es verosímil que mientan los “zácoros”, que tienen interés en exaltar a sus ídolos, al presentarlos como hombres” (Athenag. *Leg.* 28, 4-5; trad. Ruiz Bueno 1996: 695).

Según Heródoto, o la interpretación que ofrece Atenágoras de su pensamiento¹⁹⁷, aquellos grandes sacerdotes, o “zácoros”, que nos transmiten el “secreto” sobre la condición humana de los dioses, no pertenecerían a esta dinastía supuestamente divina, sino que sus últimos representantes serían Osiris y Horus. Para Atenágoras, la prueba que confirma el testimonio de los sacerdotes egipcios se encuentra en los linajes genealógicos de los grandes personajes históricos, como Alejandro Magno o Hermes Trismegisto, quienes se esfuerzan por relacionar su pasado con el de los dioses¹⁹⁸. De este modo, las ceremonias rituales egipcias que describe Heródoto no son más que reproducciones simbólicas de los sufrimientos que aquéllos padecieron como hombres¹⁹⁹. No obstante, Atenágoras confunde personajes históricos con héroes míticos o legendarios, incluyendo no sólo figuras de gobernantes, sino también los nombres de algunos atletas que fueron divinizados por sus triunfos deportivos y considerados dioses por ello²⁰⁰. Teófilo de Antioquía

¹⁹⁵ Athenag. *Leg.* 28, 1-3; cf. Hdt. 2, 3, 1-2; 2, 90, 1-2; 2, 144, 1-2; 2, 156, 4-6.

¹⁹⁶ Mitógrafo del siglo II a.C., distinto del autor de la *Biblioteca*.

¹⁹⁷ Sobre el uso previo de Heródoto de algunos planteamientos evemerísticos, vid. Guthrie 1971: 247, n. 2.

¹⁹⁸ Athenag. *Leg.* 28, 6-7. Alejandro Magno había sido reconocido como hijo de Ammón (Zeus) (cf. Plu. *Alex.* 27, 3-6 y 28, 1-3; Hdt. 2, 59, 2). Hermes Trismegisto fue identificado con el dios Thot de los egipcios (Theut: Pl. *Phdr.* 274, c-e; *Phlb.* 18, b-d), aunque aquí aparece descrito como un hombre, iniciador de un movimiento religioso. Se le atribuye la composición de un tratado sobre dichos herméticos, aunque en realidad estos escritos son fruto del sincretismo religioso del siglo IV d.C. (cf. Aug. *Civ. Dei.* 8, 23, 1; 8, 26, 1-3) (Pouderon 1992: 180, n. 1).

¹⁹⁹ Athenag. *Leg.* 28, 8-10; cf. Hdt. 2, 86, 2; 2, 170, 1-2; 2, 171, 1.

²⁰⁰ Athenag. *Leg.* 14, 1. Entre los diferentes personajes mencionados aparecen: personalidades históricas como Teágenes (cf. Paus. 6, 11, 2-9; Luc. *Deor. Con.* 12), Lisandro (cf. Paus. 6, 3, 14-15;

sostiene esta misma opinión sobre el linaje humano de ciertas divinidades, cuando, a partir del testimonio del historiador Sático, expone en detalle el árbol genealógico de Ptolomeo Filopátor²⁰¹. Clemente de Alejandría ofrece en el *Protréptico* varios ejemplos que ilustran esta confusión de adjudicar la categoría de divino a los gobernantes²⁰². El primero de ellos se relaciona con el culto, entre los egipcios, a Serapis. En su exposición sobre el origen de la estatua de esta divinidad, Clemente presenta las diferentes versiones que recoge la tradición²⁰³. Entre las múltiples explicaciones se incluye la de Atenodoro, según la cual la estatua de Serapis, elaborada con piedras preciosas, fue un encargo del rey de Egipto, Sesostris, después de sus campañas militares contra los griegos. La orden consistía en trabajar de forma artística la estatua de Osiris, el abuelo de Sesostris. En el proceso de elaboración, el artista Briaxis, “disolvió todo con las tinturas que le quedaban de las honras fúnebres de Osiris y Apis” (de cuya unión procede el nombre de Serapis²⁰⁴). Para Clemente, el relato de Atenodoro demuestra la relación familiar entre Sesostris y Osiris, al que presenta como su abuelo, y la consiguiente desacreditación del carácter divino de Serapis²⁰⁵. El apologista sostiene que son, precisamente, las representaciones artísticas de las divinidades, la causa fundamental que explica el comienzo de esta práctica de adoración de los gobernantes entre los súbditos²⁰⁶:

Plu. *Lys.* 18, 1-5), Filippo, hijo de Butacidas (Hdt. 5, 47, 1), Onesilao (Hdt. 5, 114, 1-2) y Amílcar (Hdt. 7, 167, 1-2); entre las figuras legendarias, Celeo y Metanira (cf. Paus. 1, 39, 2; 2, 14, 2-3), Menelao (cf. Isoc. *Helen.* 62-63; Paus. 3, 19, 9), Héctor (cf. Paus. 9, 18, 5), Aristeo (Pind. *Pyth. Od.* 9, 59-66; Diod. Sic. 4, 82, 5; Verg. *Georg.* 4, 281-333: quien además enseñó el arte de apacentar ganados, cuajar la leche y cultivar abejas), Medea (Pind. *Pyth. Od.* 4, 8-16; Ap. Rhod. 4, 811-815; Paus. 2, 3, 6 y 8-11) y Niobe (cf. Soph. *Elect.* 150-152; *Antig.* 824-832: orgullosa por su numerosa descendencia, Níobe ofendió a Leto. Por ello fue castigada con la muerte de todos sus hijos, y afligida se refugió junto a su padre Tántalo. Los dioses la transformaron en roca). Para una introducción a estos personajes, vid. Pouderon 1992: 319-324.

²⁰¹ Theoph. *Ad Autol.* 2, 7.

²⁰² No obstante, el origen de esta práctica es desconocido, y probablemente, por influencia oriental, conoció un importante desarrollo en el periodo helenístico. El primer ejemplo conocido es el de Lisandro, quien, a finales del siglo V a.C., tras vencer a Atenas, se convirtió en objeto de culto (estando vivo) entre sus súbditos en Asia Menor. La práctica será adoptada con posterioridad, por los reyes helenísticos, en especial Filipo II y Alejandro Magno. En el mundo egipcio, se establece con Ptolomeo, alrededor del año 305 a.C. (cf. Des Places 1969: 125-127).

²⁰³ Clem. Alex. *Protr.* 4, 48, 2-3. Una de las versiones sostiene que la estatua de Serapis, originalmente fue una imagen de Plutón, que los sinopeos regalaron al rey de Egipto, Ptolomeo Filadelfo, en señal de agradecimiento (aunque la explicación que ofrece Plutarco es diferente: cf. *De Is. et Os.* 28). Una segunda versión considera que la estatua tiene su origen en el Ponto y que de allí llegó a Alejandría. La tercera, que fue un regalo de los seléucidas y la cuarta, la que presenta Atenodoro (vid. *infra*).

²⁰⁴ Esta es precisamente la base para la explicación etimológica que ofrece Clemente acerca de Serapis: “la puesta en común de las honras fúnebres y de la obra del sepulcro, Osirapis es una síntesis de Osiris y Apis” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 48, 6; trad. Isart Hernández 1994: 107). Según Plutarco, el nombre de Osiris, procede de la unión de ὄσιος (relacionado con el inframundo y la muerte) y ἱερός (vinculado al cielo y lo sagrado), explicándose así la relación entre ambos términos (Plu. *De Is. et Os.* 61).

²⁰⁵ Clem. Alex. *Protr.* 4, 48, 4-6 (cf. Athenod. Frag. 4 [F.H.G. Vol. 3, p. 487-488]; Plu. *De Is. et Os.* 28).

²⁰⁶ Clem. Alex. *Protr.* 4, 53, 4-6; 4, 54, 1. Los ídolos no reflejan de forma apropiada los rasgos de las divinidades. Clemente atribuye a Artajerjes el origen de la idolatría, y la adoración de los dioses a

“¿Es necesario citarlos, cuando pueblos enteros y ciudades con todos sus habitantes se someten a la adulación, desprecian los mitos de los dioses, se representan los hombres a sí mismos como iguales a los dioses y, poseídos por el afán de gloria, se atribuyen unos honores desmesurados?” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 54, 5; trad. Isart Hernández 1994: 114).

Entre los numerosos ejemplos de divinización de gobernantes mencionados en el *Protréptico* destacan los de Ceyx y su esposa Alcíone (equiparados con Zeus y Hera²⁰⁷), Ptolomeo IV y Mitríades del Ponto (asimilados a Dioniso), y el de Alejandro Magno (identificado como el hijo de Ammón / Zeus)²⁰⁸. Clemente señala que la práctica de la deificación humana no es un fenómeno exclusivo de los gobernantes y que del mismo modo pueden citarse otros casos de individuos particulares, que “se honraron a sí mismos con denominaciones divinas”²⁰⁹. Clemente califica a quienes siguen estas prácticas de adoración como “coreutas impíos de la superstición”²¹⁰.

Entre los apologistas latinos, Minucio Félix ofrece una exposición semejante sobre el origen de la divinización de los reyes:

“De modo semejante creyeron también en los dioses nuestros predecesores, ingenuos, crédulos y de una simplicidad ignorante. Cuando devotamente daban culto a sus reyes y, una vez muertos, deseaban verlos en efígie, cuando ardientemente anhelaban retener su memoria gracias a las estatuas, lo que al principio había sido un simple consuelo, acabó convirtiéndose en algo sagrado” (Min. Fel. *Oct.* 20, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 97).

Minucio Félix considera que la costumbre de venerar, una vez muertos, a los fundadores de cada nación, a los jefes ilustres, a los reyes poderosos o a quienes hubiesen aportado algún beneficio a la comunidad, es una forma de honrar a los difuntos y de dar ejemplo entre las generaciones futuras, pero no necesariamente la creencia en el carácter divino de los mismos²¹¹. Entre los casos concretos de deificación humana, Minucio Félix menciona a Rómulo, fundador de Roma, y a Juba

través de imágenes con forma humana (*Protr.* 5, 65, 3; cf. Beros. Frag. 16 [*F.H.G.* Vol. 2, pp. 508-509]).

²⁰⁷ Clem. Alex. *Protr.* 4, 54, 1. Irritados por esta actitud, los dioses los transformaron en aves (cf. Apollod. *Bibl.* 1, 7, 4). Ovidio señala, no obstante, que su metamorfosis fue por causa de su amor y no de su soberbia (cf. *Met.* 11, 410-748).

²⁰⁸ Clem. Alex. *Protr.* 4, 54, 2. El ejemplo de Alejandro Magno es nuevamente citado, aludiendo a su muerte reconocida por todos: *Protr.* 10, 96, 4; 10, 97, 1.

²⁰⁹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 54, 3-6. Entre los ejemplos citados destacan: el médico Menécrates, designado como Zeus (cf. Plu. *Ages.* 21, 5; *Apoph.* 191a); el gramático Alexarcos, equiparado al sol; Nicágoras, como Hermes; Filipo de Pelas, pese a sus defectos, también es adorado por sus conciudadanos (Dem. *De cor.* 67-68); y Demetrio, a quien se le dedica un santuario, varios altares, e incluso, se le preparó una supuesta boda con la imagen de Atenea (cf. Plu. *Demetr.* 10, 2-4 y 26, 1-3).

²¹⁰ Clem. Alex. *Protr.* 10, 96, 4; trad. Isart Hernández 1994: 166.

²¹¹ Min. Fel. *Oct.* 20, 6; 24, 1.

II, rey de Mauritania²¹². En los mismos términos se expresa Cipriano de Cartago al comienzo de su tratado *Los ídolos no son dioses*, aludiendo a los casos de Rómulo y las prácticas mauritanas²¹³. Cipriano sostiene que estos actos de veneración eran una forma “de conservar la memoria de sus antepasados”²¹⁴.

El discurso de Tertuliano es algo diferente al de Minucio Félix y Cipriano. Aunque también menciona el ejemplo de Rómulo²¹⁵, su exposición se dirige hacia otros aspectos. Tertuliano se sirve de este argumento para formular su condena sobre el origen de la religión romana. En respuesta a las acusaciones dirigidas contra los cristianos como responsables de los males acontecidos en el Imperio, Tertuliano sostiene que la historia demuestra que la religión pagana ha conocido su desarrollo en función del progreso del poder político²¹⁶. Así, en su relato se entremezclan diferentes tipos de divinidades, aquéllas que ejercieron un gobierno terrenal (como Saturno y Júpiter) y las que no lo hicieron (como Estérculo). Puesto que la capacidad de ejercer el poder terrenal es una concesión divina²¹⁷, los relatos mitológicos están llenos de incoherencias al presentar a los futuros dioses sometidos al poder de quienes no lo son. Una vez demostrada que la divinización de los seres humanos no es una práctica racional, la segunda parte de su argumentación se centra en que en el caso de la figura del emperador se trata incluso de un gesto indigno, evocando dos costumbres romanas, la ceremonia del triunfo, en la que se recuerda al emperador su condición humana y la apoteosis, a la muerte del César. Hacerlo con anterioridad, es decir, en vida, es un gesto de mal augurio que puede interpretarse como una incitación a su muerte prematura²¹⁸. Tanto Minucio Félix como Tertuliano consideran que las prácticas de adoración a los gobernantes, como si fueran dioses, no son formas apropiadas para mostrar respeto²¹⁹. En realidad, es una práctica que se desarrolla “en contra de su voluntad, pues desean perseverar en su condición humana, temen convertirse en dioses e, incluso ya viejos, lo rechazan”²²⁰. Tertuliano sostiene, además, que los propios emperadores reconocen la autoridad del Dios supremo, de quien admiten que depende su poder²²¹. No obstante, el ejemplo recurrente en la literatura apologética sobre la divinización humana es Antínoo²²².

²¹² Cf. Min. Fel. Oct. 24, 1. Sobre la divinización de Rómulo, vid. Liv. 1, 15, 6-8; 16, 1-8. Según el relato de Livio, después de la muerte de Rómulo, Próculo anunció al pueblo que el rey difunto se le había aparecido con el deseo de recibir culto entre sus súbditos.

²¹³ Cypr. *Quod idola*, 1; 2 y 4.

²¹⁴ Cypr. *Quod idola*, 3; trad. Campos 1964: 79. Cipriano se apoya en el testimonio de la *Carta de Alejandro a su madre*.

²¹⁵ Tert. *Apol.* 21, 23.

²¹⁶ Tert. *Apol.* 25, 10-13. De hecho, Tertuliano destaca que una buena parte de los cultos romanos fue introducida por el rey Numa Pompilio, y que, en sus orígenes, se desarrollaban de una forma mucho más modesta (cf. Cic. *De Rep.* 2, 14, 27). La misma idea sobre el papel de Numa Pompilio en *Apol.* 21, 29-30.

²¹⁷ Tert. *Apol.* 32, 3; 33, 1; 49, 4-6; *Ad Scap.* 2; cf. *Rm.* 13, 1-7.

²¹⁸ Tert. *Apol.* 33, 3-4.

²¹⁹ Min. Fel. Oct. 29, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 123.

²²⁰ Min. Fel. Oct. 24, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 107; cf. Tert. *Apol.* 33, 3.

²²¹ Tert. *Apol.* 30, 1.

²²² Sobre esta cuestión, vid. *supra*, n. 165.

2. 3. El carácter mortal de los dioses

La prueba que mejor demuestra la condición mortal de los dioses del paganismo se encuentra en la descripción que ofrecen los relatos mitológicos acerca de los diferentes tipos de muerte que éstos han padecido. Los tres ejemplos emblemáticos para la demostración de estas teorías son los relatos acerca de las muertes de Asclepio / Esculapio²²³, fulminado por el rayo de Zeus, Heracles / Hércules²²⁴, arrojándose él mismo al fuego, y Dioniso / Líber²²⁵, degollado y descuartizado por los Titanes. Arístides incluye estos tres modelos e incorpora las muertes de Adonis²²⁶ y Atis²²⁷. Señala, además, que, entre los múltiples actos deshonorosos cometidos por los dioses, se incluye el asesinato de los padres. De manera que, mientras unos dioses aparecen descritos como “parricidas”²²⁸, otros se

²²³ Arist. *Apol.* 10, 5-6; Just. *1 Apol.* 21, 2; Athenag. *Leg.* 29, 2; Theoph. *Ad Autol.* 1, 13; Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 1-2; Orig. *C. Cels.* 3, 22-23; Esculapio en la versión latina: Tert. *Apol.* 14, 5; Min. Fel. *Oct.* 22, 7; Cypr. *Quod idola*, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 1, 41; 4, 24; 7, 44. Zeus mató a Asclepio con uno de sus rayos, porque éste, gracias a sus artes curativas, devolvía la vida a los muertos (entre ellos a Hipólito y al lacedemonio Tíndaro) (cf. Plin. *H.N.* 29, 1, 2-3; Verg. *Aen.* 7, 765-776). Apolo, su padre, mató a los Cíclopes, encargados de elaborar los rayos para Zeus, consiguiendo así resucitar a Asclepio, quien comenzó a recibir honores divinos (cf. Apollod. *Bibl.* 3, 10, 3-4; Diod. Sic. 4, 71, 1-3; Luc. *Dial. Deor.* 15[13]; Sext. Emp. *Adv. Math.* 1, 260-262).

²²⁴ Arist. *Apol.* 10, 9; Just. *1 Apol.* 21, 2; Tat. *Orat.* 21 (Tacio confunde a Asclepio con Heracles); Athenag. *Leg.* 29, 1; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; 1, 13; Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 7; Hércules en la versión latina: Tert. *Apol.* 15, 5; Min. Fel. *Oct.* 22, 7; Cypr. *Quod idola*, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 1, 36; 1, 41; 4, 25. Según la tradición mitológica, la esposa de Heracles, Deyanira, engañada por el centauro Neso, regaló a su marido una túnica empapada en la sangre del centauro, creyendo que ésta tenía propiedades especiales para devolverle el amor de aquél. Sin embargo, al ponérsela, Heracles se abrasó y para terminar más rápidamente con su tormento decidió arrojarse a la pira ardiente del monte Eta. A partir de ese momento fue reconocido como dios por Zeus (cf. Pind. *Nem. Od.* 3, 20-29; Soph. *Trach.* 555-632; 680-813 y 1157-1256; Diod. Sic. 4, 38, 1 – 39, 1; Apollod. *Bibl.* 2, 7, 7; Cic. *De nat. deor.* 3, 16, 41; 3, 28, 70; Sen. *Her. Oet.* 485-583; 716-739; 789-842; 1474-1497 y 1727-1755; Luc. *Dial. Deor.* 15[13]).

²²⁵ Arist. *Apol.* 10, 8; Just. *1 Apol.* 21, 2; 54, 6; Tat. *Orat.* 8; Clem. Alex. *Protr.* 2, 17, 2; 2, 18, 1-2; 2, 23, 1; Orig. *C. Cels.* 3, 23; 4, 17; Líber en la versión latina: Arnob. *Adv. Nat.* 1, 41; 5, 19. Arístides y Justino describen la muerte de Dioniso, siendo adulto. No obstante, el mito al que aluden los apologistas posteriores es diferente. Clemente de Alejandría es el primer apologista en ofrecer los detalles acerca del mismo: mientras Dioniso niño bailaba con los curetes fue engañado por los Titanes, hermanos de Cronos, quienes lo descuartizaron. A continuación, vertieron cada uno de sus miembros en un caldero para cocinarlo y ofrecérselo a Hefesto. Sin embargo, Zeus descubrió el engaño y entregó el cadáver despedazado a Apolo para que lo enterrara en el Parnaso (Diod. Sic. 3, 62, 1-8; 5, 75, 4; Hyg. *Fab.* 155 y 167). Generalmente, los curetes son identificados con los coribantes, y a su vez, todos ellos, como un grupo similar a los sátiros (Strab. 10, 3, 7).

²²⁶ Arist. *Apol.* 11, 4. Muerto por la herida de un jabalí (cf. Apollod. *Bibl.* 3, 14, 4; Plu. *Quaest. conv.* 4, 5, 3). Sobre el dios y su culto, vid. Turcan 1989: 129-191. Aunque Adonis no es uno de los principales dioses del Olimpo, Arístides lo menciona por su vinculación a Afrodita (vid. *infra*, sec. 3, n. 447). En la versión siríaca del texto, Adonis es llamado Tammuz.

²²⁷ Arist. *Apol.* 11, 5[sy]. El ejemplo de la muerte de Atis, desangrado como consecuencia de su automutilación genital, es uno de los motivos más recurrentes entre los apologistas para desacreditar a los dioses del paganismo (vid. cap. IV, sec. 2.5.1). Arístides no describe el modo en el que Atis pierde la vida. Además, la alusión únicamente aparece en la versión siríaca del texto.

²²⁸ Arist. *Apol.* 9, 8-9.

convierten en las víctimas de tales afrentas y mueren “degollados o fulminados”²²⁹. En cualquier caso, ninguno de estos actos es propio de una divinidad²³⁰. No obstante, Arístides adjudica de forma específica este error de interpretación, entre las divinidades y los seres mortales, a los egipcios. Esto explicaría la veneración que siente este pueblo por Isis y Osiris. Según el relato mitológico, éste último, incapaz de defenderse, padeció una muerte horrible a manos de su hermano Tifón, que lo degolló y descuartizó, esparciendo por Egipto las diferentes partes de su cuerpo. Arístides insiste en que ninguno de estos personajes fue capaz de “librarse a sí mismo de la muerte”. Ni siquiera la diosa Isis pudo intervenir en la salvación de Osiris, limitándose a “llorar amargamente” la muerte de su marido y hermano. Sin embargo, Arístides señala que, pese a que tales sucesos son conocidos, “fueron tenidos por dioses por los insensatos egipcios”²³¹. Justino alude, igualmente, a la variedad de sufrimientos y muertes padecidas por los dioses, “los hijos de Zeus”²³². Taciano incorpora a su relato, además de los ejemplos citados, la muerte de Jacinto y señala que tales padecimientos y heridas son la prueba que demuestra el carácter mortal de las divinidades²³³. Como sus predecesores, Atenágoras menciona las muertes de Osiris, de Jacinto, de Asclepio y de Heracles, a partir de los relatos mitológicos²³⁴. Sin embargo, incorpora a su argumentación algunas expresiones de autores paganos, como Esquilo²³⁵, Hesíodo o Píndaro²³⁶, que inciden en el carácter mortal de los dioses. Añade, además, a su narración el asesinato de Ifito²³⁷ a manos de Heracles, el final de Estigia²³⁸ y de Ino²³⁹, así como la mortalidad de Cástor,

²²⁹ Arist. *Apol.* 13, 3 y 6.

²³⁰ Arist. *Apol.* 13, 7.

²³¹ Arist. *Apol.* 12, 2-3 y 6[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 126. Isis encontró los restos del cuerpo de Osiris, y reuniéndolos, le devolvió la vida (Hdt. 2, 42; 2, 58-59; 2, 144; Strab. 17, 1, 23; Diod. Sic. 1, 13-23; Plu. *De Is. et Os.* 12-19; Apul. *Met.* 11, 12-18). Para una introducción al culto de Isis, Osiris y Serapis, vid. Cumont 1963: 69-94; Tran Tam Tinh 1982: 101-117 y 207-210; Turcan 1989: 77-127.

²³² Cf. Just. 1 *Apol.* 22, 3-4; 21, 2. Se incluye la descripción de las muertes de Asclepio, Heracles y Dioniso (1 *Apol.* 54, 6).

²³³ Cf. Tat. *Orat.* 8. Sobre el mito de Jacinto, vid. cap. IV, sec. 2.4.1, n. 486.

²³⁴ Athenag. *Leg.* 21, 6; 22, 8; 29, 1-2.

²³⁵ Athenag. *Leg.* 21, 6. Atenágoras utiliza una expresión de Esquilo para aludir al hecho de que, pese a tratarse del favorito de Apolo, éste no pudo, con sus dotes adivinatorias, predecir la muerte de Jacinto (Aesch. Frag. 350 [Nauck, p. 105]; Pl. *Resp.* 2, 383b). Sin embargo, el verso mencionado de Esquilo no está relacionado con la muerte de Jacinto, sino con la de Aquiles, y quien lamenta su muerte es su madre, la diosa Tetis (Pouderon 1992: 146, n. 1).

²³⁶ Cf. Athenag. *Leg.* 29, 2. El apologista utiliza el testimonio de Hesíodo y Píndaro para describir la muerte de Asclepio. Respecto a Hesíodo, el fragmento mencionado solo es conocido por Atenágoras (Hes. Frag. 125 [Rzach, p. 177]). El pasaje de Píndaro presenta algunas variantes (*Pyth. Od.* 3, 96-98 y 100-105; citado de forma parcial por Platón, *Resp.* 3, 408b-c) (Pouderon 1992: 183, n. 6; 184, n. 1).

²³⁷ Athenag. *Leg.* 29, 1; cf. Hom. *Od.* 21, 36-38.

²³⁸ Athenag. *Leg.* 21, 4. No obstante, el relato de Hesíodo señala que Estigia era inmortal (Hes. *Theog.* 390-402).

²³⁹ Athenag. *Leg.* 29, 4. Ino, hija de Cadmos, se precipita al mar junto al cadáver de su hijo Melicerte (Eur. *Med.* 1282-1290; Paus. 1, 44, 7-8; Menecr. Tyr. Frag. 6 [F.H.G. Vol. 2, p. 344]; Philosteph. Frag. 37 [F.H.G. Vol. 3, p. 34]; Cic. *De nat. deor.* 3, 15, 39; 3, 19, 48; *Tusc.* 1, 12, 28; Ov. *Met.* 4, 512-542; Apollod. *Bibl.* 1, 9, 1-2; 3, 4, 3: otra versión de la muerte, arrojándose a una caldera de agua hirviendo). Atenágoras describe sus muertes por medio de dos fragmentos anónimos que sólo conoce él (Frag. anon. 100 y 101 [Nauck, p. 859]).

Pólux y Anfiareo²⁴⁰. La descripción que ofrece Teófilo de Antioquía sobre las muertes padecidas por los dioses es similar a la de Justino y Taciano y se limita a exponer brevemente los casos de Asclepio, Heracles, Jacinto, Osiris y del propio Zeus²⁴¹. Por su parte, Clemente de Alejandría, como Atenágoras, se apoya, no solo en la tradición mitológica, sino también en el testimonio de otros escritores para describir la condición mortal de los dioses del paganismo²⁴². Así, Píndaro y Eurípides son mencionados para el caso de Asclepio²⁴³; “Patroclo el turio”, Sófocles y los poemas cipriacos, completan el testimonio homérico en relación a los Dioscuros²⁴⁴; el testimonio de la Sibila se utiliza para confirmar que Serapis, “yace como un inmenso cadáver” en Egipto²⁴⁵; el poema de Calímaco sobre la tumba de Zeus en Creta para ratificar su muerte²⁴⁶; o el texto elegíaco de Hipón, en el que se equipara a los dioses inmortales, como la demostración de la condición humana de aquéllos²⁴⁷. El apologista alejandrino, de hecho, no describe la muerte de Heracles en términos mitológicos, sino que, por el contrario, afirma que su fallecimiento responde a un acto natural²⁴⁸: “Este Heracles vivió cincuenta y dos años y terminó su vida recibiendo los honores funerarios en la pira del monte Eta”²⁴⁹. En tono irónico, Clemente alude a las muertes, en general, de los diferentes dioses paganos: “Cuántos Apolos hay también ahora, innumerables mortales y otros hombres sujetos a muerte, que se llaman poco más o menos con estos nombres dichos”²⁵⁰. Con esta forma despectiva de designar los nombres de los dioses en plural – también aplicada a Asclepio, Hermes y Hefesto²⁵¹ – Clemente pretende restar valor a la condición divina de éstos y demostrar que se trata únicamente de hombres divinizados después de su muerte:

“Los que adoráis vosotros, esos que fueron hombres en otro tiempo, murieron, sin embargo. El mito y el tiempo los honró. Se acostumbra a despreciar el presente por el trato continuo y, en cambio, lo que desaparece de la prueba del momento actual y se aleja del tiempo, se venera por una suposición infundada. Se duda de lo de ahora y se admira lo de antes. Por ejemplo, los muertos antiguos se han hecho dignos de

²⁴⁰ Athenag. *Leg.* 29, 4. Según la tradición mitológica, los hermanos gemelos Cástor (falleció en combate) y Pólux (inmortal), también llamados Dioscuros o Castores, consiguieron que Zeus les permitiera vivir alternativamente seis meses en este mundo y seis meses en el más allá (cf. Pind. *Pyth. Od.* 11, 59-63).

²⁴¹ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; 1, 13; 2, 3. Aunque la mayor parte de los apologistas aluden a la muerte de Zeus, no se especifica el modo en el que ésta se produce.

²⁴² Además de la descripción detallada de la muerte de Dioniso, Clemente alude al asesinato (fratricidio) de uno de los Coribantes (Clem. Alex. *Protr.* 2, 19, 1-4).

²⁴³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 1-2; cf. Pind. *Pyth. Od.* 3, 85-109; Eur. *Alc.* 3-4.

²⁴⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 4-5; cf. Hom. *Il.* 3, 243.

²⁴⁵ Clem. Alex. *Protr.* 4, 50, 3; cf. *Orac. Sib.* 5, 654-658.

²⁴⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 37, 4; cf. Callim. *Hymn. in Jov.* 8.

²⁴⁷ Clem. Alex. *Protr.* 4, 55, 1-2; cf. Hippo, *Frag.* 2 [Diels y Kranz, p. 232].

²⁴⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 6-7. Clemente describe incluso su aspecto físico a partir del testimonio del filósofo Jerónimo.

²⁴⁹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 7; trad. Isart Hernández 1994: 81.

²⁵⁰ Clem. Alex. *Protr.* 2, 28, 4; trad. Isart Hernández 1994: 78.

²⁵¹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 1.

estima por el largo tiempo de error y los sucesores les han considerado dioses” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 55, 2-3; trad. Isart Hernández 1994: 116).

El paso del tiempo y los relatos mitológicos son, por tanto, la explicación para esta confusión. Sin embargo, la divinidad, en su condición superior, no sólo se encuentra por encima de las pasiones, sino que además no debe ser objeto de lamentos ni sufrimientos por parte de los hombres²⁵².

Los apologistas latinos mantienen ese tono generalizado, que caracteriza sus descripciones sobre la condición humana de los dioses, en los relatos acerca de las muertes de cada uno de ellos. Una de las referencias más emblemáticas es el reproche que Tertuliano dirige hacia determinadas prácticas paganas: “veo que todavía hay hombres ya civilizados que consagran como dioses a quienes pocos días antes consideraron muertos y sepultaron en medio de un duelo general”²⁵³. Se acepta el hecho de que estos dioses son hombres muertos²⁵⁴ pero no se detalla el modo en el que se ha producido su muerte, a excepción de los ejemplos más conocidos de Esculapio²⁵⁵ y Hércules. Como Clemente de Alejandría, Tertuliano sitúa la raíz de la confusión en los relatos mitológicos y en las representaciones teatrales que se hacen de éstos²⁵⁶. En todos ellos, los dioses son presentados como enemigos, luchando entre sí. Su condición humana se expresa en los trabajos que desempeñan y en los padecimientos que sufren, bien a través de sus heridas físicas, bien por motivos sentimentales (pérdida de un ser querido, enamoramientos, etc.). Esta es la dinámica que presenta el *Octavio* de Minucio Félix. Aunque éste alude a la muerte de Júpiter, no ofrece detalles sobre la misma, salvo que se produjo en Creta²⁵⁷. De manera semejante, se describe el final de Erígona (ahorcada)²⁵⁸, Esculapio (fulminado por el rayo), Hércules (consumido por el fuego) o los Castores²⁵⁹. Las referencias a la muerte de Osiris y la búsqueda de Isis de sus miembros desperdigados por Egipto aparecen perfiladas en su exposición sobre las prácticas rituales egipcias²⁶⁰. Los ejemplos de Júpiter, Esculapio, Hércules, Cástor y Pólux son mencionados

²⁵² Clem. Alex. *Protr.* 2, 24, 3; 4, 55, 3-4. El ejemplo de la tristeza que siente Zeus ante la pérdida de Sarpedón demuestra la imperfección de su condición divina (*vid. infra* sec. 3.3, n. 443).

²⁵³ Tert. *Apol.* 10, 10; trad. Castillo García 2001: 89.

²⁵⁴ Tert. *Apol.* 11, 1; 12, 1. Tertuliano sostiene que nada pueden hacer estos dioses muertos en la protección de los vivos (*cf. Apol.* 29, 1).

²⁵⁵ Tert. *Apol.* 14, 5. A diferencia de los apologistas anteriores, el relato de Tertuliano condena por igual la actuación de Júpiter, quien se deja llevar por la envidia ante la habilidad de Esculapio, así como el comportamiento previo de éste, que “ejercía la medicina con malas artes”, recibiendo por ello “justo castigo a su avaricia” (Tert. *Apol.* 14, 5; trad. Castillo García 2001: 98). Sobre Esculapio, Tertuliano incorpora un episodio desconocido en el resto de las fuentes: la salvación de Socordio, Tanacio y Asclepiódoto, que iban a morir al día siguiente (*cf. Apol.* 23, 6). Sexto Empírico recoge las diferentes versiones sobre las razones de la muerte de Asclepio / Esculapio (*Adv. Math.* 1, 260-262).

²⁵⁶ Tert. *Apol.* 14, 2-5; 15, 5.

²⁵⁷ Min. Fel. *Oct.* 23, 13.

²⁵⁸ Hija de Icario, murió ahorcada sobre la tumba de su padre. Tras su muerte se convirtió en una constelación, Virgo.

²⁵⁹ Min. Fel. *Oct.* 22, 7.

²⁶⁰ Min. Fel. *Oct.* 22, 1. Minucio alude de forma errónea al hijo de Isis, Horus, en lugar de referirse a su marido y hermano, Osiris.

igualmente por Cipriano de Cartago, quien añade a su narración la muerte de Melicertes y Leucotea, convertidos en dioses marinos después de su muerte²⁶¹. El discurso de Arnobio mantiene ese tono generalizado. Además de los ejemplos de Líber, Esculapio²⁶² y Hércules²⁶³, presentes en toda la literatura apologética cristiana, Arnobio incluye la muerte de Rómulo, “dilacerado a manos de cien senadores”²⁶⁴ y posteriormente divinizado.

2. 4. Los sepulcros de los dioses

Para los apologistas, la confirmación de que son seres mortales se demuestra por la existencia de sus tumbas y lugares de enterramiento. De entre todas ellas, la más significativa es la de Zeus, situada en Creta²⁶⁵. El primero en aludir a ello es Taciano: “Entre vosotros se muestra el sepulcro de Zeus olímpico, por más que alguno diga que mienten los cretenses”²⁶⁶. Taciano alude al himno de Calímaco en honor de Zeus, en el que se condena la existencia de una leyenda acerca de su sepulcro²⁶⁷. Atenágoras desarrolla más extensamente el reproche de Taciano, y junto a los versos de Calímaco expone las razones por las cuales el poeta se equivoca:

“Cretenses siempre mentirosos; pues tu sepulcro, oh rey, los cretenses lo fabricaron; pero tú no moriste”. Tú que crees, Calímaco, en el nacimiento de Zeus, te niegas a creer en su sepultura, y pensando echar una sombra sobre la verdad, no haces sino predicar un muerto aún a quienes no lo conocen. Si miras a la cueva, te acuerdas del parto de Rea; pero si te fijas en el ataúd, echas una sombra sobre el muerto, y es que no sabes que sólo es eterno el Dios increado” (Athenag. *Leg.* 30, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 699-700).

En la refutación de los versos de Calímaco, Atenágoras recupera el debate en torno al carácter eterno de lo divino. En la concepción cristiana, Dios no tiene principio ni fin, de manera que, si el poeta griego acepta el origen y nacimiento de Zeus²⁶⁸, está negando al mismo tiempo uno de los fundamentos de la divinidad. De nada sirve entonces que trate de contradecir la leyenda acerca de la existencia de su

²⁶¹ Cypr. *Quod idola*, 2.

²⁶² Como Tertuliano, Arnobio también alude a la avaricia como causa de su muerte (*Adv. Nat.* 4, 24).

²⁶³ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 1, 36. Arnobio distingue dos Hércules diferentes. El primero, procedente de Tebas, fue sepultado en los campos de Hispania. El segundo, tiene su origen en Tiro y se corresponde con la tradición mitológica más popular (muere en la pira del monte Eta). El apologista relaciona su muerte con la enfermedad de la epilepsia (*Adv. Nat.* 4, 25).

²⁶⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 41; cf. Liv. 1, 16, 4. Ovidio considera falsa esta versión de la muerte de Rómulo (*Ov. Fast.* 2, 475-513).

²⁶⁵ Cf. Cic. *De nat. deor.* 3, 21, 53.

²⁶⁶ Tat. *Orat.* 27; trad. Ruiz Bueno 1996: 610-611.

²⁶⁷ Calímaco de Cirene (ca. 310-240 a.C.) (*Hymn. in Jov.* 8-9). El comienzo del hexámetro: “Cretenses siempre mentirosos” (Κρητες ἀεὶ ψεύδονται) se había hecho proverbio, y se atribuía en origen a Epiménides Cretense (Ruiz Bueno 1996: 611, n. 45). Esta misma expresión aparece mencionada por el apóstol Pablo en su *Epístola a Tito* (cf. *Tt.* 1, 12-13).

²⁶⁸ Callim. *Hymn. in Jov.* 6-8 y 10.

tumba. La alusión al enterramiento de Zeus en Teófilo de Antioquía, más concisa que la de los apologistas precedentes, se limita a exponer que en Creta, “se enseña hasta el presente su sepulcro”²⁶⁹. El mismo modelo de argumentación de Atenágoras – mediante la refutación de los versos de Calímaco – es utilizado posteriormente por Clemente y Orígenes²⁷⁰. Este último responde a la acusación de Celso contra los cristianos por utilizar el sepulcro de Zeus como un argumento que demuestra su condición mortal²⁷¹.

En los apologistas latinos también se menciona el sepulcro de Zeus / Júpiter. Minucio Félix señala que la ubicación de esta tumba es un hecho reconocido y aceptado por todos, cuando precisa que “todavía se visita hoy la gruta de Júpiter y se enseña su sepulcro”²⁷². En términos semejantes se expresan Cipriano²⁷³ y Arnobio²⁷⁴. Tertuliano alude a este enterramiento en un contexto argumentativo diferente al de los otros apologistas, tanto anteriores como posteriores a él. En su exposición sobre la falta de poder demostrada por los dioses paganos, incapaces de proteger a sus diferentes pueblos de la dominación romana, Tertuliano pone el ejemplo de Júpiter, que nada hizo por la tierra en la que había nacido. Irónicamente, Tertuliano sugiere que posiblemente Júpiter hubiera preferido ser enterrado en el Capitolio en lugar de en “aquel túmulo suyo” en la isla de Creta²⁷⁵. Lactancio²⁷⁶ es quien ofrece más detalles acerca de la tumba de Zeus. No sólo precisa la ubicación exacta del sepulcro, en la ciudad de Knossos, sino que describe la inscripción que puede leerse en ella: “ZAN KRONOU”, que traduce al latín como “Júpiter de Saturno”²⁷⁷.

El ejemplo del sepulcro de Zeus / Júpiter en Creta se convirtió en uno de los testimonios más destacados por los apologistas para demostrar la mortalidad de los dioses paganos. Teófilo de Antioquía señala que, si no se conservan otras sepulturas de dioses diferentes, probablemente se deba a que “no se los tuvo quizá por dignos ni de sepultura”²⁷⁸. No obstante, Taciano recoge otro ejemplo distinto al del enterramiento de Zeus para confirmar esta hipótesis, el sepulcro de Dioniso, situado en un espacio conocido como el Ombligo, “en el sagrado recinto del hijo de Leto”, es decir, en el santuario de Apolo²⁷⁹. El testimonio más prolijo acerca de los diferentes

²⁶⁹ Theoph. *Ad Autol.* 2, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 785; cf. *Ad Autol.* 1, 10.

²⁷⁰ Clem. Alex. *Protr.* 2, 37, 4; Orig. *C. Cels.* 3, 43. Orígenes reproduce los versos de Calímaco que aluden al nacimiento de Zeus para compararlos con aquéllos en los que el poeta desacredita a los cretenses por inventarse el sepulcro.

²⁷¹ Según el testimonio de Orígenes, Celso compara esta creencia con la muerte de Jesús y añade que los cristianos desconocen las razones por las cuales los cretenses siguen esa práctica. El apologista utiliza entonces los versos de Calímaco para formular su respuesta.

²⁷² Min. Fel. *Oct.* 23, 13; trad. Sanz Santacruz 2000: 106.

²⁷³ Cypr. *Quod idola*, 2.

²⁷⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25.

²⁷⁵ Tert. *Apol.* 25, 7; trad. Castillo García 2001: 136.

²⁷⁶ La alusión de Arnobio a este respecto no resulta clara (cf. *Adv. Nat.* 4, 14), ya que no indica de forma expresa que esta isla sea su lugar de enterramiento.

²⁷⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 46; trad. Sánchez Salor 1990: 109.

²⁷⁸ Theoph. *Ad Autol.* 1, 10; trad. Ruiz Bueno 1996: 777.

²⁷⁹ Tat. *Orat.* 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 583.

lugares de enterramiento de los dioses paganos lo ofrece el *Protréptico* de Clemente de Alejandría²⁸⁰, quien afirma que Asclepio “yace fulminado en los límites de Cinosuris”²⁸¹. Según el testimonio de Filócoro, Posidón es venerado en Tenos y Cronos está enterrado en Sicilia, donde es honrado “con ritos funerarios”. La tradición mitológica confirma que los Dioscuros se encuentran en su patria (Lacedemonia)²⁸² y Heracles, en el monte Eta. Además de estos personajes mitológicos, son mencionados, igualmente, los lugares de enterramiento de otras figuras veneradas por los hombres²⁸³.

Los primeros apologistas latinos aluden a la existencia de los diferentes enterramientos de los dioses, aunque no especifican su localización. Tertuliano menciona las tumbas de los dioses entre los “monumentos de la antigüedad”, pero no precisa los detalles sobre ninguna de ellas²⁸⁴. El argumento vuelve a recuperarse con los apologistas posteriores. Arnobio reproduce la misma lista de referencias mencionada por Clemente de Alejandría²⁸⁵, e incorpora, además, otro testimonio diferente, afirmando que en el Capitolio de Roma se encontraba el sepulcro de Olo Vulcentano o Aulo²⁸⁶. Aunque no se trata de una divinidad, Arnobio alude a este personaje para explicar la etimología del Capitolio, el centro religioso del mundo romano. Durante el reinado de Tarquinio el Soberbio, con las obras realizadas para la construcción del templo de Júpiter, Juno y Minerva, fue exhumada la cabeza de Olo que habría sido enterrada allí en secreto²⁸⁷. El propósito que persigue Arnobio con su argumentación es vincular las tumbas de los dioses de la mitología con los lugares de

²⁸⁰ Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 2-4.

²⁸¹ Cf. Cic. *De nat. deor.* 3, 22, 57. La ubicación de esta localidad es incierta. Probablemente se encuentra en Arcadia.

²⁸² Cf. Hom. *Il.* 3, 243-244.

²⁸³ Clem. Alex. *Protr.* 3, 45, 1-4. Clemente alude, entre otros, a los sepulcros de Acrisio, rey de Argos, y Cécrope, fundador legendario de Atenas. El primero se sitúa en el templo de Atenea, en la acrópolis de Larisa (ciudadela de Argos), mientras que el segundo, se localiza en la acrópolis ateniense (Antiochus Syracusanus, *Frag.* 15 [*F.H.G.* Vol. 1, p. 184]). En este mismo lugar, se encuentran la tumba de Erictonio, rey mítico de Atenas (cf. Apollod. *Bibl.* 3, 14, 6-7). En el santuario de Eleusis, las tumbas de Immarado, el hijo de Eumolpo, y Daira; y en el templo de Ceres, las hijas de Celeo (cf. *Hymn. Dem.* 145-300; Apollod. *Bibl.* 1, 5, 1). Las hijas de los hiperbóreos, Hipéroce y Laodice, están enterradas en Delos, en el Artemisio (Hdt. 4, 33, 3-4 y 34, 1-2), mientras que Cleoco lo está en el Didimeo de Mileto (Leandrius, *Frag.* 5 [*F.H.G.* Vol. 2, p. 336]). La tumba de Leucrofrine se sitúa en el templo de Artemis en Magnesia, la de Telmeso en el altar de Apolo, y la de Ciniras y sus descendientes en el santuario de Afrodita (cf. Ptol. *Megalop.* *Frag.* 1 [*F.G.H.* Vol. 3, p. 66]). En esta amplia lista, aparece mencionada igualmente la tumba de Antínoo (cf. Clem. Alex. *Protr.* 4, 49, 3) (Isart Hernández 1994: 101-102, n. 307-316).

²⁸⁴ Tert. *Apol.* 10, 4.

²⁸⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25; 6, 6. Las referencias son idénticas. Los textos presentan algunas variantes en lo concerniente a las fuentes. Arnobio no menciona a Filócoro, probablemente por olvido, en su alusión al enterramiento de Cronos / Saturno. Sí, en cambio, adjudica esta información a Patrocles de Turis, que Clemente utiliza para los enterramientos de los Dioscuros. Por otro lado, Clemente cita al filósofo Jerónimo y a Dicearco que, por un error de lectura, en el texto de Arnobio figura como Plutarco (Rapisarda 1939: 36).

²⁸⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 7.

²⁸⁷ Precisamente de esa cabeza de Olo recibe su nombre el Capitolio (*Capitolium* = *Caput* + *Olus*).

adoración de los fieles paganos para equiparar a los templos con lugares de enterramiento:

“¿No se demuestra en los escritos de los historiadores que muchos de estos templos que se han elevado con cúpulas de oro y techumbres excelsas cubren cenizas y huesos y son sepulcros de cuerpos difuntos? ¿No es claro y evidente que vosotros, o bien honráis a muertos en lugar de dioses inmortales o hacéis una irreparable afrenta a los dioses, cuyos templos y altares surgen sobre tumbas de difuntos?” (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 6; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 299-300).

Arnobio afirma que, a excepción de los egipcios, quienes tienen prohibido revelar el lugar de enterramiento de Apis, la lista de ejemplos de las tumbas de los dioses es inmensa y que el propio Varrón utiliza el término *polyandria*, aludiendo a los cementerios o sepulcros, para definir el espacio que es cubierto por los templos paganos²⁸⁸.

La equiparación entre los templos y las tumbas se encuentra en otros apologistas. Así lo expresa Clemente de Alejandría cuando afirma: “los lugares consagrados a los ídolos son ciertas tumbas o prisiones”²⁸⁹. Clemente dedica el tercer capítulo del *Protréptico* a esta cuestión, afirmando que, “se les llama templos por eufemismo, pero son tumbas”²⁹⁰. Este error es una práctica extendida entre los paganos, y con el propósito de demostrarlo, expone el ejemplo del culto a Antínoo:

“Ahora existe una tumba del amado, un templo y una ciudad de Antínoo. Y, según creo, se admiran los templos del mismo modo que las tumbas, las pirámides, los mausoleos y los laberintos, otros templos de los muertos como aquellas tumbas de los dioses” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 49, 3; trad. Isart Hernández 1994: 108).

Una prueba de que la identificación de los templos paganos con tumbas es una idea ampliamente difundida entre los cristianos²⁹¹ reside en el hecho de que Cecilio, el interlocutor pagano del diálogo *Octavio*, menciona este reproche. En su descripción sobre la actitud de los cristianos, señala que éstos “desprecian los templos como si fueran tumbas”²⁹². A partir de esta imagen, la literatura apologética desarrolla un tema recurrente: la identificación del paganismo con la muerte, en contraposición al cristianismo, que simboliza la vida. La divinización de los hombres después de la muerte, que, en esencia, es lo que representan los dioses del paganismo, para los cristianos constituye, junto a esta identificación de los templos con sepulcros, la demostración de que su veneración es una forma particular de adorar a los muertos. La idea ya está presente en Justino cuando establece las diferencias de ritual entre el modelo cristiano y el pagano en el culto a los difuntos:

²⁸⁸ Plural de πολυάνδριον (cementerio). Varrón escribió una obra titulada περὶ τάφων (*Sat. Men.* Frag. 109-110) en la que combate en tono satírico el lujo de las sepulturas.

²⁸⁹ Clem. Alex. *Protr.* 10, 91, 1; trad. Isart Hernández 1994: 161.

²⁹⁰ Clem. Alex. *Protr.* 3, 44, 4; trad. Isart Hernández 1994: 101. La idea es constante a lo largo de toda la obra (cf. *Protr.* 4, 56, 2).

²⁹¹ Athenag. *Leg.* 28, 7.

²⁹² Min. Fel. *Oct.* 8, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 67.

“Y esto es lo único que vosotros nos podéis recriminar, que no veneramos los mismos dioses que vosotros, y que no ofrecemos a los muertos libaciones y grasas, no colocamos coronas en los sepulcros ni celebramos allí sacrificios” (Just. 1 *Apol.* 24, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 208).

Atenágoras dirige su atención hacia las ceremonias rituales paganas y sostiene que dichas celebraciones se asemejan a los actos rituales de carácter funerario, puesto que en ellas los fieles “se golpean los pechos”, como se hace por los muertos y después los “entierran en los templos y organizan públicos duelos”²⁹³. Apoyándose en el testimonio de Heródoto y sus descripciones sobre las celebraciones de los misterios en honor de Isis y Osiris²⁹⁴, Atenágoras considera que este modo de actuar “no es piadoso”, pues, los sufrimientos de los dioses únicamente revelan su condición humana, perdiendo de esta manera su carácter sagrado²⁹⁵. Clemente de Alejandría expone el mismo reproche utilizando el testimonio original de Jenófanes: “Si los consideráis dioses, no los lloréis, ni os hagáis daño; y, por el contrario, si os lamentáis por ellos, ya no creáis que son dioses” y sostiene que el primero en introducir este tipo de prácticas fue Orfeo, poseído “por los demonios y mediante un hábil encantamiento”²⁹⁶. Con su testimonio se establece “la costumbre más vil” entre los paganos, quienes “celebran, como si fueran ceremonias religiosas, actos de orgullo y divinizan las ceremonias fúnebres”²⁹⁷. Esta identificación de las ceremonias religiosas paganas y los ritos funerarios es constante a lo largo del *Protréptico*. De hecho, en la narración de Clemente no siempre resulta posible distinguir unos actos de otros, y prueba de ello es la descripción de las muertes de las divinidades paganas. En su retórica se mezclan las alusiones a las celebraciones funerarias con los ritos de adoración a los dioses²⁹⁸, e incluso con los juegos y espectáculos públicos consagrados a alguna divinidad²⁹⁹. El retrato que ofrece sobre los devotos que participan en tales rituales es una evidencia de este desprecio:

“Tienen manchada la cabeza, destrozan sus vestidos sucios y rotos. Desconocen por completo los baños y parecen animales salvajes por sus afiladas uñas. Muchos

²⁹³ Athenag. *Leg.* 14, 2.

²⁹⁴ Cf. Hdt. 2, 61; 2, 86; 2, 170. Heródoto señala que estas celebraciones en honor de Osiris se desarrollan junto al sepulcro del dios (Neith), en el templo de Atenea. Para la identificación de los dioses que no aparecen mencionados en el texto de Heródoto, vid. Pouderon 1992: 182, n. 1.

²⁹⁵ Athenag. *Leg.* 28, 8-10.

²⁹⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 24, 4. Esta opinión de Jenófanes aparece repetida en Aristóteles (*Rhet.* 2, 1400b) y Plutarco (*De Is. et Os.* 70).

²⁹⁷ Clem. Alex. *Protr.* 1, 3, 1; trad. Isart Hernández 1994: 42.

²⁹⁸ Así señala que con ritos funerarios se honra a Cronos en Sicilia y también a Heracles (cf. *Protr.* 2, 30, 3 y 7); de modo semejante, se venera a Erictonio, en el templo de Atenea Polias, a Leucofrine, en el templo de Artemis en Magnesia, y a Ciniras y sus descendientes en el santuario de Afrodita en Pafos (cf. *Protr.* 3, 45, 1 y 3-4).

²⁹⁹ Cf. Clem. Alex. *Protr.* 2, 34, 1. Clemente alude a varios certámenes o espectáculos públicos consagrados a diferentes divinidades: los juegos Ístmicos, que conmemoran la pérdida de Melicertes y de su madre Ino; los juegos Nemeos, que “rinden honores fúnebres” a Arquemoro, ahogado por una serpiente por descuido de la criada que lo cuidaba; los juegos Píticos, que representan el “panegírico” de la serpiente Pitón, vencida por Apolo; y los juegos Olímpicos, dedicados a la muerte de Pélope, ofrecido en banquete a los dioses, por su propio padre Tántalo.

también se han castrado y se muestran, de hecho, que los lugares consagrados a los ídolos son ciertas tumbas o prisiones. Me parece que éstos, en vez de adorar a los dioses, los lloran, soportando hechos más dignos de compasión que de piedad” (Clem. Alex. *Protr.* 10, 91, 1; trad. Isart Hernández 1994: 161).

Esta práctica, por tanto, debe ser erradicada, puesto que sólo conduce a la perdición de los hombres: “Si no sentís vergüenza por estos atrevimientos, terminaréis cadáveres, porque habéis puesto vuestra confianza realmente en los muertos”³⁰⁰. La descripción de Tertuliano es una de las más representativas, en cuanto que establece una comparación directa entre las prácticas paganas, cuyas ceremonias conoce “a través de las leyendas”³⁰¹, y los actos celebrados en honor a los muertos:

“¿Qué hacéis en su honor que no tributéis también a vuestros muertos? Templos, como a ellos; aras, como a ellos; el mismo aspecto y los mismos atributos en las estatuas. Según la edad, los conocimientos, la actividad del muerto, así los del dios. ¿En qué se diferencia un banquete fúnebre, del festín de Júpiter, una copa de libaciones fúnebres, de las que sirven para las libaciones sacrificiales; un embalsamador, de un arúspice? Pues también el arúspice asiste a los muertos. Es natural que decretéis honores divinos a los emperadores muertos, puesto que se los tributáis en vida. Lo aceptarán vuestros dioses; más aún, se congratularán de que sus dueños se igualen a ellos” (Tert. *Apol.* 13, 7; trad. Castillo García 2001: 96).

Minucio Félix describe en términos semejantes los ritos celebrados en honor de Isis, en Egipto. Con sus actos, los sacerdotes que lideran estas ceremonias imitan el sufrimiento de Isis ante la pérdida de Osiris, golpeándose el pecho y gimiendo de dolor³⁰².

2. 5. Jesús y los seres divinizados del paganismo

La argumentación de Orígenes en relación a la condición humana de los dioses difiere de la expuesta por los apologistas anteriores³⁰³. Como señalábamos anteriormente, su discurso está condicionado por las críticas del pagano Celso sobre el carácter divino de Jesús. Orígenes trata de mostrar las diferencias entre las muertes padecidas por los dioses paganos y la de Jesús:

“En cuanto a su muerte, se debió a la conjura de los hombres y nada tuvo que ver con el rayo que hirió a Asclepio. ¿Y qué tiene de sagrado el furioso Dioniso, vestido de mujer para que se lo adore como a dios? Mas si los que defienden estos mitos se acogen a las alegorías, hay que averiguar puntualmente si las tales alegorías contienen algo sano; y averiguar puntualmente también si, quienes fueron despedazados por los titanes y derribados del trono celeste, pueden tener existencia

³⁰⁰ Clem. Alex. *Protr.* 3, 45, 5; trad. Isart Hernández 1994: 102.

³⁰¹ Tert. *Apol.* 12, 1.

³⁰² Min. Fel. *Oct.* 22, 1.

³⁰³ Sobre las particularidades del discurso de Orígenes, *vid.* Gamble 1979: 12-29.

real y ser dignos de culto y adoración” (Orig. *C. Cels.* 3, 23; trad. Ruiz Bueno 2001: 192).

Dos críticas se desprenden del pasaje citado. En primer lugar, el rechazo a las interpretaciones alegóricas de los relatos mitológicos, como una demostración de la inexistencia de tales personajes. En segundo lugar, la idea sobre la dignidad del comportamiento de estos hombres para adquirir la condición divina. Orígenes explota este argumento mejor que ningún otro apologista. Empleando el recurso de la *retorsio*, los ejemplos que el propio Celso menciona para confirmar que, tal y como sucede con Jesús, no es posible divinizar a un ser mortal son utilizados por Orígenes para dirigirlos contra su adversario. Apoyándose en las razones expuestas por Celso precisamente para desacreditarlos, personajes como Aristeeas de Proconeso³⁰⁴, Abaris el hiperbóreo³⁰⁵, Hermótimo de Clazomenias³⁰⁶ o Cleomedes de Astipalea³⁰⁷, se convierten en la excusa de Orígenes para demostrar que es necesario exhibir un comportamiento apropiado si se desea alcanzar la condición divina³⁰⁸. Además, contrapone a la figura de Jesús, no sólo su comportamiento, sino también los supuestos beneficios que reportan los humanos divinizados³⁰⁹. Frente a la salvación y la vida eterna que concede el Hijo de Dios, aquellos hombres “ningún bien hicieron al género humano: ¿Qué acción puede hallarse de estos hombres comparable con la obra de Jesús y sus milagros, de que largamente hemos hablado?”³¹⁰. Las desapariciones milagrosas que alegan los relatos literarios sobre algunos de estos personajes no son motivo suficiente para su equiparación con Jesús³¹¹. Por el contrario, para Orígenes constituyen la evidencia de las incoherencias que presenta el discurso de Celso: “Te nos presentas creyendo en tamañas patrañas, sin alegar una prueba ni demostración de que efectivamente sucedieron”³¹². Orígenes destaca la creencia sin fisuras acerca de tales historias de Celso, quien por el contrario, se muestra escéptico en relación a los cristianos, pese a que cuentan con testigos directos de lo sucedido con Jesús³¹³. Para Orígenes, el poder curativo de Asclepio – en comparación a los milagros realizados por Jesús – presenta el mismo problema³¹⁴. Las dotes adivinatorias o las curaciones no son en sí mismas motivo de deificación. De hecho, los oráculos han apuntado a la divinización de determinadas personas, cuyo comportamiento – reconocido por todos – nada tiene de divino³¹⁵. Celso compara la divinización de Jesús con otras prácticas de pueblos diferentes: el culto a

³⁰⁴ Orig. *C. Cels.* 3, 26-29; cf. Hdt. 4, 14, 1-3 y 15, 1-4; Plin. *N.H.* 7, 52(52), 174.

³⁰⁵ Orig. *C. Cels.* 3, 31; cf. Hdt. 4, 36, 1.

³⁰⁶ Orig. *C. Cels.* 3, 32; cf. Plin. *N.H.* 7, 52(52), 174; Plu. *De gen. Soc.* 22 [592c-e].

³⁰⁷ Orig. *C. Cels.* 3, 33; 3, 25.

³⁰⁸ Orig. *C. Cels.* 3, 42.

³⁰⁹ Orig. *C. Cels.* 3, 28; 3, 31; 3, 34; 3, 42.

³¹⁰ Orig. *C. Cels.* 3, 34; trad. Ruiz Bueno 2001: 201.

³¹¹ Orig. *C. Cels.* 3, 26; 3, 33. Para Orígenes, el objetivo de estos relatos literarios no es otro que desacreditar aquello que se había profetizado acerca de Jesús (cf. *C. Cels.* 3, 32).

³¹² Orig. *C. Cels.* 3, 27; trad. Ruiz Bueno 2001: 196; cf. *C. Cels.* 3, 28; 3, 33.

³¹³ Orig. *C. Cels.* 3, 23-24.

³¹⁴ Orig. *C. Cels.* 3, 24; 7, 35.

³¹⁵ Orig. *C. Cels.* 3, 25. Entre otros, Cleomedes y Arquíloco. Orígenes destaca que el propio Apolo mantiene una actitud inmoral con la profetisa de la Pitia (cf. *C. Cels.* 7, 3).

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

Zamolxis entre los getas; a Mopso, por los cilios³¹⁶; a Anfíloco, entre los arcamenses; a Anfiarao, por los tebanos³¹⁷; y a Trofonio, por los lebadios. La respuesta de Orígenes se centra en las diferencias de los rituales de culto entre unos y otros. Mientras aquéllos levantan “templos y estatuas”, los cristianos los rechazan, “pues los tenemos por más acomodados a los espíritus demoníacos, que, no sé por qué manera, ora lo conviertan como en morada suya, atraídos por ciertas iniciaciones o magias”³¹⁸. Aunque para desacreditar los cultos paganos Orígenes se apoya en las mismas razones que las empleadas por el resto de los apologistas (la intemperancia de los dioses, su condición mortal, sus defectos, etc.), su discurso, enriquecido con otros ejemplos, se caracteriza por la utilización de la figura de Jesús como eje fundamental sobre el que articular el desarrollo de su argumentación. Así, al tiempo que responde a las acusaciones dirigidas contra los cristianos, formula su condena del paganismo en un tono más propio de la literatura polémica, a través de un ejercicio de carácter comparativo de la figura de Jesús y las divinidades paganas. Orígenes es el principal exponente de este modelo de argumentación que alcanza su máximo desarrollo en los apologistas latinos posteriores, como Arnobio o Lactancio.

La idea, sin embargo, no es nueva. Son los primeros apologistas latinos, Tertuliano y Minucio Félix, quienes sientan las bases para este discurso, al expresar sus respuestas contra las acusaciones formuladas por los intelectuales paganos de la segunda mitad del siglo II³¹⁹. No obstante, el primer escritor cristiano en aludir a los reproches de los paganos y en relacionar ambos conceptos (el carácter divino de Jesús en contraposición a la condición humana y mortal de los dioses de la mitología) es Justino³²⁰:

“Si se nos echa en cara que fue crucificado, también esto es común con los antes enumerados hijos de Zeus que vosotros admitís haber sufrido. Y, en efecto, cuéntase de ellos que no sufrieron un mismo género de muerte, sino diferentes; de suerte que ni en el hecho de haber sufrido una pasión particular, se queda atrás respecto de aquéllos, antes andando el discurso demostraremos serles muy superior, o, por

³¹⁶ Cic. *De nat. deor.* 2, 3, 7. Mopso fue un vidente, hijo de Apolo y de Mantó, la hija de Tiresias.

³¹⁷ Cic. *De nat. deor.* 2, 3, 7; Anfiarao, vidente y héroe de la saga argivo-tebana.

³¹⁸ Orig. *C. Cels.* 3, 34; trad. Ruiz Bueno 2001: 202; cf. *C. Cels.* 7, 35.

³¹⁹ Vermader 1982: 21-30.

³²⁰ Cf. Just. *1 Apol.* 13, 3. Según el relato de Justino, los paganos califican de “locura” la creencia cristiana. En este contexto retórico, se entiende la precisión que ofrece Justino acerca del origen de Perseo y de Atenea. Ante el reproche sobre la creencia cristiana en el nacimiento virginal de Jesús, Justino sostiene que, aquello que los paganos consideran inverosímil en el caso de los cristianos, es posible entre los paganos, que aceptan el mismo tipo de nacimiento para Perseo (cf. *1 Apol.* 22, 5). Charles Munier precisa el uso diferente que hace Justino de las preposiciones διὰ, ἀπὸ y ἐξ, en sus alusiones al nacimiento virginal de Jesús (Just. *Dial.* 43, 7; 66, 1 y 4; 70, 5; 84, 1) (Munier 2006: 192, n. 1). La censura que ofrece sobre el nacimiento de Atenea sigue otra argumentación diferente, vinculada con un rechazo más generalizado hacia la mujer (cf. *1 Apol.* 64, 5). Según la tradición mitológica, Atenea nace directamente de la cabeza de Zeus, y no como resultado de una unión sexual concreta. Por ello, los griegos consideran a esta diosa “el primer pensamiento” de Zeus. Justino considera ridículo que una mujer pueda ser presentada como “imagen del pensamiento”. Sobre esta cuestión, vid. Munier 2006: 301, n. 5.

mejor, decir, ya está demostrado, pues él que es superior se muestra por sus obras” (Just. 1 *Apol.* 22, 3-4; trad. Ruiz Bueno 1996: 206).

El interés de los apologistas acerca del origen de los dioses del paganismo tiene el propósito de mostrar su condición humana. Una cuestión que está directamente relacionada con los reproches que los paganos dirigen contra la figura de Jesús³²¹. Las descripciones que los apologistas ofrecen sobre el nacimiento y la muerte de los dioses paganos constituyen, en esencia, la devolución de la misma acusación que ellos han recibido:

“Hasta el vulgo sabe ya que Cristo fue un hombre, tal y como pensaron los judíos: por lo que fácilmente se nos puede tener por adoradores de un hombre. La verdad es que no nos avergonzamos de Cristo, ya que nos agrada que se nos considere y se nos castigue en nombre suyo (...). Aceptad por el momento esta “fábula” (se parece a las vuestras), hasta que demos a conocer de qué modo se prueba la existencia de Cristo, y quiénes de entre vosotros han hecho correr fábulas semejantes a ésta, para destruir la verdad de ésta” (Tert. *Apol.* 21, 3 y 14; trad. Castillo García 2001: 115 y 118).

Como puede verse en el pasaje citado, Tertuliano no niega la condición humana de Jesús, como tampoco lo hacen el resto de los apologistas³²². Por el contrario, opta por equiparar esta naturaleza a la que presentan los mitos del paganismo, para, a continuación, establecer las diferencias que existen entre unos y otros³²³. Apoyándose en los textos de la Sagrada Escritura, Tertuliano describe los prodigios y milagros de Jesús³²⁴ que en nada se asemejan a los realizados por los demonios. El objetivo de éstos, dirigiéndose “a unos hombres aún rudos y salvajes”, a quienes es fácil asombrar, es ponerlos a su servicio. Jesús, en cambio, pretende hacer “reconocer la verdad a hombres ya civilizados”. Es la forma que tiene Dios de “darse a conocer” a los hombres³²⁵. Minucio Félix recoge este mismo reproche acerca de la condición mortal de Jesús, aunque no lo menciona directamente por su nombre:

³²¹ Atenágoras también alude a este reproche sobre la condición humana de Jesús. Sin embargo, en su argumentación no hay una relación directa entre la muerte de Jesús y el carácter mortal que presentan los dioses del paganismo (cf. *Leg.* 10, 2).

³²² La descripción acerca del misterio de la Encarnación de Jesús aparece detallado en el capítulo 21 del *Apologético*.

³²³ La misma idea en *Apol.* 23, 12-13, donde se expone, además, la tarea asignada por Dios a Jesús de juzgar las almas de los hombres después de la resurrección de los cuerpos, en clara oposición a las figuras mitológicas de Minos y Radamante.

³²⁴ Cf. Tert. *Apol.* 21, 17 y 19. Entre otros, el apologista alude a: la expulsión de demonios (*Mt.* 4, 24; 8, 16; 8, 28-34; 15, 21-28; 12, 22; 17, 14-18; *Mc.* 1, 23-28; 9, 18-27; *Lc.* 4, 33, 35); curación de ciegos (*Mt.* 9, 27-31; 20, 29-34; *Mc.* 8, 22-26; *Lc.* 18, 35-43; *Jn.* 9, 1-41), leprosos (*Mt.* 8, 1-4; *Mc.* 1, 40-45; *Lc.* 17, 12-19) y paralíticos (*Mt.* 9, 2-7; *Mc.* 2, 1-12; *Jn.* 5, 1-15), resurrecciones (*Mt.* 9, 18-26; *Mc.* 5, 35-43; *Lc.* 7, 11-17; *Jn.* 11, 11-44), el dominio ejercido sobre los elementos, aplacando tempestades (*Mt.* 8, 23-27; *Mc.* 4, 35-41), caminando sobre las aguas (*Mt.* 14, 24-33), oscureciendo el sol en mitad del día en el momento de su muerte (*Mt.* 27, 45; *Mc.* 15, 33; *Lc.* 23, 44-45), o ascendiendo a los cielos (*Mt.* 28, 16-20; *Mc.* 16, 15-19; *Lc.* 24, 50).

³²⁵ Cf. Tert. *Apol.* 21, 28 y 30-31; trad. Castillo García 2001: 123.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

“Así, cuando nos imputáis que nuestra religión adora a un hombre criminal y a su cruz, os alejáis mucho de los senderos de la verdad, al pensar que un criminal ha merecido o un ser terreno ha podido ser creído un dios. ¿Acaso no es un miserable quien pone toda su esperanza en un hombre mortal?, porque todo su amparo acaba con la desaparición de ese hombre” (Min. Fel. Oct. 29, 2-3; trad. Sanz Santacruz 2000: 123).

El pasaje citado es uno de los más controvertidos según la crítica puesto que Minucio Félix parece eludir precisamente las referencias a la figura de Jesús³²⁶. El personaje cristiano, Octavio, se limita a negar, de manera indirecta, que Jesús sea un criminal o un simple hombre, pero no ofrece una explicación tan precisa como la expuesta por Tertuliano.

Por el contrario, el elemento más significativo de la argumentación de Arnobio reside en que ésta responde directamente a la acusación dirigida contra los cristianos sobre la muerte de Jesús en la cruz. Arnobio sostiene que, según los relatos mitológicos, las divinidades paganas soportaron injurias semejantes a las padecidas por Cristo³²⁷:

“Por lo tanto, o hay que reírse de vosotros porque consideráis que hombres muertos con gravísimos suplicios son dioses y les rendís culto, o si hay una razón bien válida para que consideréis que esto deba hacerse, permitidnos a nosotros también el tener nuestros motivos y razones para hacerlo” (Arnob. Adv. Nat. 1, 41; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 91).

Para Arnobio, el hecho de que Jesús haya tenido una muerte violenta no significa que deba cuestionarse por ello la autoridad de su doctrina. De modo semejante se produjeron las muertes de Pitágoras, Sócrates, Aquilio, Trebonio o

³²⁶ Octavio responde a la acusación de Cecilio de venerar “a un hombre castigado al mayor suplicio por su delito y la madera funesta de una cruz” (Min. Fel. Oct. 9, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 69). A excepción de este pasaje, no hay en la obra ninguna referencia a la persona de Cristo ni a los principales dogmas cristianos. Tampoco se menciona ningún texto evangélico, caso único en el conjunto de la literatura apologética. Existen varias líneas de interpretación para explicar esta omisión. La primera, ya superada, considera que Minucio Félix es un converso reciente sin un conocimiento profundo de los dogmas cristianos. Jean Beaujeu sostiene que es una omisión voluntaria para evitar contrariar las tesis oficialistas de las autoridades eclesiásticas (Beaujeu 1974: xvii-xix), mientras que Jean-Marie Vermader considera que Minucio Félix no tendría nada que añadir a lo dicho por Tertuliano sobre una cuestión tan controvertida (Vermader 1971: 25). Serafín Bodelón cree que la conversión de Minucio Félix se debe a necesidades tácticas (como abogado tenía clientes cristianos) pero que no conoce los dogmas en profundidad (Bodelón 1994-1995: 137-138). La corriente de interpretación mayoritaria entre los especialistas considera que estas ausencias se relacionan con el destinatario del diálogo: la alta sociedad romana. Se trata, por tanto, de una omisión deliberada de aquellos elementos que pudiesen resultar inaceptables para los razonamientos paganos; una forma de acercar el cristianismo a los ciudadanos romanos cultos mediante el uso de un lenguaje y un estilo familiar, explicándose así la perspectiva filosófica de su argumentación (Aldama Roy 1987: 60-62; Price 1999: 123-124; Sanz Santacruz 2000: 33-38, 123, n. 311, 124, n. 317; Ames 2008: 46-52; Torres 2010: 106). En este contexto se entiende la negación de Minucio Félix sobre la adoración de las cruces por los cristianos (Oct. 29, 6).

³²⁷ Arnob. Adv. Nat. 1, 36; 1; 41; 5, 31.

Régulo, entre otros³²⁸. Su discurso se completa con una afirmación algo particular entre los apologistas cristianos. Arnobio mantiene que no fue Jesús quien murió en la cruz, pues “la muerte no puede abatirse sobre lo que es divino”. En realidad, quien muere es “el hombre del que se había revestido y que Él llevaba consigo”. Para evitar confusión a sus lectores, Arnobio ofrece una analogía dentro del contexto religioso pagano como aclaración. Si una divinidad pagana pronuncia un oráculo a través de un adivino en el momento preciso en el que éste muere, los paganos no considerarán en ningún caso que quién muere es el dios, sino el hombre que actuaba como su vehículo de transmisión³²⁹. El mismo procedimiento es el que debe aplicarse para la muerte de Jesús. Frente a ello, Arnobio sostiene que los dioses paganos tienen una naturaleza corruptible y están sometidos a la voluntad de Dios, quien decide su aniquilación o conservación³³⁰.

3. El antropomorfismo

3. 1. Nacimiento y genealogía de los dioses

La condición humana de los dioses paganos es un argumento recurrente en la literatura apologética para contraponer la imagen del Dios de los cristianos a la concepción errónea de los paganos acerca de la divinidad. La idea ya está presente en las primeras apologías. Arístides comienza su obra definiendo la figura de Dios como un ser “sin principio y eterno, inmortal y sin necesidades, por encima de todas las pasiones y defectos, de la ira y del olvido, de la ignorancia y de todo lo demás”³³¹. Frente a esta imagen de perfección, los relatos de la tradición mitológica ofrecen una concepción sobre lo divino inferior, cargada de defectos, y por tanto, equivocada. Los apologistas consideran que el antropomorfismo es un elemento que se opone, por definición, a la esencia de la divinidad³³². Por ello, recurren a este tipo de caracterizaciones para formular su diatriba contra el paganismo. Las descripciones sobre los orígenes, nacimientos, genealogías y todos aquellos rasgos que caracterizan a los seres humanos (pasiones, sufrimientos, debilidades, etc.), con los que aparecen representados los protagonistas de la mitología greco-romana, se convierten en objeto central de censura.

³²⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 40. Sobre las muertes de los generales romanos, *vid.* cap. V, sec. 3.2.1, esp. n. 252-254.

³²⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 62.

³³⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 36. Arnobio afirma tomar esta frase directamente de Platón (*Ti.* 41a-b), pero pudo haberse inspirado igualmente en Cicerón (*Ti.* 11). Sobre esta cuestión, *vid.* Gabarrou 1921: 23-37; Castroviejo Bolívar 2003: 142, n. 88.

³³¹ Arist. *Apol.* 1, 2[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 117.

³³² Arist. *Apol.* 7, 1-4; 8, 1-6; Athenag. *Leg.* 30, 4-5; Theoph. *Ad Autol.* 1, 2; Clem. Alex. *Protr.* 2, 23, 1.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

Los apologistas griegos utilizan las genealogías de los dioses descritas por Homero y Hesíodo con el propósito de mostrar que el linaje divino no es diferente del de una familia humana. Los dioses de la mitología tienen un nacimiento, una descendencia y unos comportamientos iguales o peores que los humanos. Tanto Arístides como Justino recurren al origen de Cronos y de Rea, el nacimiento de Zeus, la actitud de Cronos con respecto a sus hijos y la pérdida del trono, el particular modo que tiene Zeus para engendrar su descendencia o los rasgos de sus principales vástagos (Hefesto, Hermes, Asclepio, Ares, Dioniso, Heracles, Apolo, Artemis, Afrodita, Adonis, los Dióscuros, Perseo, Atenea, etc.)³³³. Taciano describe el mismo trazado genealógico que sus predecesores³³⁴ y esboza algunos de los argumentos, posteriormente desarrollados por los demás apologistas, relacionados con el origen de los dioses: “Si decís que los dioses tienen un origen, afirmáis también que son mortales”³³⁵; los dioses están “dominados de las mismas pasiones que los hombres” y en ellos “reina tal contrariedad de pareceres” que no pueden ser dioses: “Los que están contemplando las luchas cuerpo a cuerpo y uno favorece a uno y otro a otro, y el que se casa y corrompe a los jóvenes, y adultera y ríe, y se irrita, y huye, y es herido, ¿cómo no ha de tenersele por mortal?”³³⁶. Así también Atenágoras:

“Si sólo dijeran de sus dioses que son carnales y que tienen sangre y esperma y pasiones de ira y de deseo, ya habría bastante para calificar de charlatanería y ridiculez todos esos relatos; porque en Dios no hay ira, ni deseo, ni instinto, ni semen generador” (Athenag. *Leg.* 21, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 676).

Atenágoras, como Arístides y Justino, incide en las consecuencias que se desprenden de los relatos sobre las genealogías de los dioses:

“Considerad, os ruego, ante todo, este punto: los dioses no han existido, como dicen, desde un principio, sino que cada uno de ellos ha nacido del mismo modo que nacemos nosotros. Y en esto concuerdan todos, pues Homero dice: “Al Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis”. Y Orfeo, que fue quien inventó primero sus nombres, y explicó sus genealogías, y contó las hazañas de cada uno, y se cree entre el vulgo ser el más veraz teólogo, a quien generalmente sigue Homero más que a nadie en materia de dioses; Orfeo, digo, pone también el primer origen de ellos en el agua” (Athenag. *Leg.* 18, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 672).

Atenágoras se sirve del relato homérico, de Hesíodo y de la tradición órfica para explicar el origen verdadero de los dioses del paganismo y de sus descendientes³³⁷. Los poetas describen la historia de los dioses como la de cualquier

³³³ Arist. *Apol.* 9, 3-4 y 7; 10, 1-9; 11, 1-5; Just. *1 Apol.* 21, 2 y 4-5; 22, 3 y 6; 25, 1-2; 54, 6; 64, 5; 2 *Apol.* 4 (5), 5. Arístides incluye, además de los citados dioses, la genealogía de Isis y Osiris (*Apol.* 12, 2-3).

³³⁴ Tat. *Orat.* 8; 21; 32.

³³⁵ Tat. *Orat.* 21; trad. Ruiz Bueno 1996: 603.

³³⁶ Tat. *Orat.* 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 582.

³³⁷ Athenag. *Leg.* 17, 1-2; 18, 4-6; 23, 5-6. Sobre el rechazo a las interpretaciones alegóricas que se hacen de los nacimientos de los dioses: *Leg.* 22, 6-9. Según el testimonio de Homero, todos los dioses proceden de Océano y Tetis (cf. Hom. *Il.* 14, 201-202 y 302-303). La teogonía órfica a la que alude

familia humana y, apoyándose en el testimonio de Heródoto, el apologista confirma que son precisamente los poetas quienes les han dado las diferentes denominaciones³³⁸. La base de su rechazo radica, por tanto, en la idea de que todo aquello que tiene principio es una sustancia corruptible, frente al carácter eterno de la divinidad: “porque una cosa o es increada y, por ende, eterna; o creada y, por ende, corruptible”³³⁹. Para justificar este razonamiento, Atenágoras se apoya en el testimonio de algunos filósofos, como Platón³⁴⁰, y en las contrariedades que éstos presentan en sus explicaciones acerca del origen del universo.

Teófilo de Antioquía incide en las contradicciones de la tradición literaria sobre el origen de los dioses. En el primero de los libros *A Autólico*, hace una presentación general de la genealogía de los dioses, apoyándose en Homero y Hesíodo³⁴¹. Pero es en los primeros capítulos del libro segundo donde desarrolla esta crítica. Expone, en primer lugar, las paradojas del relato de Homero. Directamente relacionado con su refutación del culto a los elementos, Teófilo considera que Homero se equivoca al afirmar que el Océano es el origen de los dioses, puesto que el agua no es Dios, sino una creación de la divinidad³⁴². Por su parte, Hesíodo cae en una contradicción cuando sitúa el origen de las Musas –hijas de Zeus–, antes del nacimiento de su padre, y cuando confunde las obras de la creación, a las que adjudica un carácter divino, con el Creador³⁴³. De hecho, el nacimiento del propio Zeus es descrito siempre con posterioridad a la creación del mundo. Para Teófilo, la existencia de estas genealogías es la prueba de que todos los dioses de la tradición mitológica nacieron como hombres. La confirmación de esto – dice – reside en los estudios elaborados por los historiadores. Sátiro, en su análisis sobre la dinastía alejandrina, sitúa en su origen a una de estas figuras mitológicas, Dioniso. Así también, Teófilo afirma que existen “otras muchas denominaciones y se conservan hasta el presente, por ejemplo, los Heráclides, de Heracles; los Apolónidas, de Apolo; los Posidonios, de Posidón; los Diones y Diógenes, de Zeus”³⁴⁴. Teófilo emplea otro argumento más para desacreditar a los dioses: el envejecimiento de sus mitos. La idea ya había sido expuesta brevemente por Taciano: “¿Cómo es que ahora ya no concibe Hera? ¿Es que se ha hecho vieja, o no tenéis quien os lo venga a anunciar?”³⁴⁵. Con el mismo tono sarcástico, Teófilo se plantea la cuestión de la infertilidad de los dioses, sugiriendo como respuesta su envejecimiento o su muerte:

Atenágoras aparece igualmente en el texto homérico (cf. *Il.* 14, 246). Hesíodo, por su parte, considera a Urano y Gea, los padres de los dioses (cf. Hes. *Theog.* 105-114 y 207-209).

³³⁸ Athenag. *Leg.* 17, 2; 28, 1-10; cf. Hdt. 2, 53, 1-3.

³³⁹ Athenag. *Leg.* 19, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 673.

³⁴⁰ Athenag. *Leg.* 19, 2-4; 23, 7; cf. Pl. *Tim.* 27d-28a: la divinidad no tiene principio ni fin. Sobre la concepción platónica de la divinidad y su relación con el cristianismo, vid. Armstrong 1980: 89-92; Edwards 1991: 17-34.

³⁴¹ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9-10.

³⁴² Theoph. *Ad Autol.* 2, 5.

³⁴³ Theoph. *Ad Autol.* 2, 5-6; cf. Hes. *Theog.* 105-133. Sobre las contradicciones que presentan los intelectuales paganos en su interpretación de la creación del mundo (Theoph. *Ad Autol.* 2, 8).

³⁴⁴ Theoph. *Ad Autol.* 2, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 791.

³⁴⁵ Tat. *Orat.* 21; trad. Ruiz Bueno 1996: 603. El argumento ya había sido mencionado con anterioridad por Cicerón, aunque de forma superficial. Cicerón se cuestiona la existencia de infinidad

“Porque si los dioses engendraban entonces, también tendrían que engendrar ahora, como vemos que engendran los hombres. Es más, los dioses tendrían que ser más numerosos que los hombres (...). Porque si los hijos engendrados por los hombres, que son mortales y de corta vida, se muestran hasta el presente, y no cesan de nacer otros hombres, y por ello se multiplican las ciudades, y las aldeas; y son habitados hasta los campos, ¿cuánto más no debieran engendrar y nacer los dioses que, según los poetas, no mueren, de acuerdo con lo que decís del nacimiento o generación de los dioses?” (Theoph. *Ad Autol.* 2, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 783-784).

Teófilo insiste en que la mitología pagana está llena de incoherencias. Según la tradición literaria, en el pasado, los hombres podían determinar con exactitud el espacio en el que se ubicaban los dioses –el monte Olimpo – y, sin embargo, ya no pueden hacerlo. Para el apologista, la respuesta a esta contradicción reside en la condición humana de los dioses; puesto que han muerto, ya no es posible su reproducción. Se confirma, entonces, la idea errónea que los paganos tienen acerca de lo divino. No es posible limitar en el espacio a la divinidad, que lo abarca y lo ocupa todo³⁴⁶.

Clemente de Alejandría también utiliza el argumento del envejecimiento de los mitos, aunque se limita a la figura de Zeus³⁴⁷. Insiste en que, a diferencia de lo que ocurría en los relatos mitológicos, en la actualidad ya no se producen las diferentes metamorfosis de Zeus como método de seducción de sus amantes, confirmándose así la muerte del propio dios. La condena de Clemente difiere ligeramente de la de los apologistas anteriores. Su interés no reside en el análisis de las genealogías divinas, ni en la descripción del origen de los dioses, sino que se dirige a la demostración de su condición humana. Uno de los ejemplos más interesantes es la explicación para refutar la divinización de las Musas³⁴⁸. A partir del testimonio de Mirsilo³⁴⁹, Clemente señala que las Musas no son figuras divinas, sino que, “en realidad fueron sirvientas misias”, que en el dialecto eolio reciben el nombre de Moisas. Fue Megaclo, hija de Macar³⁵⁰, quien compró a dichas sirvientas con la intención de aplacar la ira de su padre a través de su música. En agradecimiento, Megaclo decidió tallar en bronce sus imágenes y “ordenó que se veneraran en todos los templos”. La argumentación de Clemente sobre la condición humana de los dioses abarca otras cuestiones, como sus profesiones, hazañas y lugares de procedencia³⁵¹. Así, Heracles es para él un “hombre mortal”, “autor de grandes

de dioses y las razones por las cuáles han dejado de producirse nuevos nacimientos (Cic. *De nat. deor.* 3, 16, 40-41).

³⁴⁶ Theoph. *Ad Autol.* 2, 3.

³⁴⁷ Clem. Alex. *Protr.* 2, 37, 1-4.

³⁴⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 31, 1-4. Hijas de Zeus y de Mnemosine, según la tradición mitológica, eran las protectoras de las artes y cantaban para los dioses (cf. Hom. *Il.* 1, 604; Hes. *Theog.* 36-43).

³⁴⁹ Myrs. Frag. 4 [F.H.G. Vol. 4, pp. 457-458]. Arnobio lo denomina Mirtilo (*Adv. Nat.* 4, 24).

³⁵⁰ Rey de Lesbos (cf. Hom. *Il.* 24, 544; Strab. 8, 3, 31; Paus. 10, 38, 4; Dion. Hal. 1, 18, 1).

³⁵¹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 1-3. Sobre el origen de Ares Clemente precisa que procedía de Esparta, según el testimonio de Epicarmo, aunque Sófocles afirma que era tracio (cf. Soph. *Antig.* 969-971). Otros sitúan su nacimiento en la región de Arcadia (cf. Hdt. 4, 62, 1-4: sobre el culto a Ares entre los escitas).

hazañas”, de quien se describe incluso su apariencia física: “pequeño, fuerte y con los cabellos erizados”, “nervioso, moreno, de nariz aguileña, cabellos largos y ligeramente canosos”³⁵².

La perspectiva que ofrecen los primeros apologistas latinos sobre la condición humana de los dioses es una combinación del sistema utilizado por los apologistas griegos y las primeras tentativas de respuesta a las acusaciones de carácter evemerístico que los intelectuales paganos formulaban sobre la figura de Jesús, y a las interpretaciones alegóricas de los mitos. Así pues, aunque en los tratados latinos se incluyen descripciones acerca del carácter humano de los dioses, éstas no responden a un propósito argumentativo, como sucede con los apologistas griegos, sino que son explicaciones complementarias de su discurso. Puesto que los propios paganos aceptan que la mayor parte de estos relatos mitológicos no deben ser entendidos de forma literal, y que, en realidad, son alegorías o representaciones simplificadas acerca de un concepto más complejo de la divinidad, no tiene sentido que los cristianos justifiquen su rechazo a participar en los cultos tradicionales con argumentos retóricos ya superados. Esto no significa que renuncien por completo a utilizarlos. Es más, muchas de estas teorías enriquecen sus planteamientos y son recuperadas a partir del siglo IV³⁵³. No obstante, es evidente que en los primeros apologistas latinos se trata de cuestiones tangenciales a la principal línea de argumentación. El cambio en el modelo de razonamiento se advierte en las obras de Tertuliano y Minucio Félix. La condición humana de los dioses no ocupa el papel preponderante de las narraciones de los apologistas griegos y responden a dos modelos de argumentación retórica diferente. Son, por un lado, alusiones breves y superficiales, que no constituyen la esencia del debate. Sirve, no obstante, de forma complementaria al propósito general de descrédito del paganismo³⁵⁴. El segundo modelo de argumentación es el opuesto. Las referencias se vuelven concretas y específicas con relación a una sola divinidad y a sus formas de veneración. Responde, en este caso, a un propósito estrictamente polémico, con la intención de censurar un determinado culto local. Éste es el sentido de las alusiones de Tertuliano y Minucio Félix a la condición humana de Saturno, cuyo culto estaba ampliamente difundido en el norte de África³⁵⁵.

³⁵² Clem. Alex. *Protr.* 2, 30, 6-7; trad. Isart Hernández 1994: 80-81. A partir de los testimonios del filósofo Jerónimo de Rodas (discípulo de Aristóteles, s. III a.C.) y de Dicearco.

³⁵³ Esto explica que, ciertas ideas, superadas y negadas por los paganos a finales del siglo IV, sigan presentes en los textos apologéticos y polémicos cristianos.

³⁵⁴ Los objetivos de tales descripciones son diferentes. El argumento se utiliza para desarrollar cuestiones como la representación inapropiada e inmoral de las divinidades.

³⁵⁵ Tert. *Apol.* 10, 7-11; *Ad Nat.* 2, 12, 5-39.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

Tertuliano recurre al testimonio de Diodoro el Griego³⁵⁶, Talo³⁵⁷, Casio Severo³⁵⁸, Cornelio Nepote³⁵⁹ y Tácito³⁶⁰, para demostrar que Saturno es un hombre³⁶¹. Señala que se estableció en Italia bajo la protección de Jano³⁶² y que de Saturno reciben su nombre el monte que habitó, “Saturnio” (el antiguo Capitolio), y toda Italia, por extensión³⁶³. Según Tertuliano³⁶⁴, Saturno fue quien introdujo la escritura y el uso de la moneda, por lo que se le hizo responsable del erario público³⁶⁵. Tertuliano considera que se comete un error de interpretación de los relatos mitológicos cuando se afirma que el origen de Saturno está en el Cielo y la Tierra, y se le aplica el sobrenombre de “celeste”. Es una costumbre popular considerar como “caídos del cielo” a quienes aparecen de forma inesperada, del mismo modo que se llama “hijos de la tierra” a quienes tienen un origen desconocido³⁶⁶. Si, como sugiere la tradición mitológica, el origen de todas las divinidades se remonta a Saturno, los principios acerca de su condición humana pueden aplicarse tanto a su hijo Júpiter, “hombre e hijo de hombre”, como al resto de sus descendientes³⁶⁷. Para Tertuliano, la condición humana de los dioses queda demostrada, no sólo a través del testimonio de los historiadores, sino con la evidencia de las obras artísticas: “ellos dan testimonio hasta el presente de las ciudades en que

³⁵⁶ Diodoro de Sicilia (siglo I a.C.) es el autor de la *Biblioteca histórica*, una extensa historia universal, escrita en 40 volúmenes. Sobre Cronos / Saturno, *vid.* Diod. Sic. 5, 66, 4-6. Para un análisis del uso de la obra de Diodoro Sículo por los apologistas cristianos, *vid.* Beatrice 1998: 221-224.

³⁵⁷ Talo, contemporáneo de Augusto y Tiberio, escribió las *Crónicas*.

³⁵⁸ Casio Severo es un orador de época de Augusto. Tertuliano probablemente lo confunde con Casio Hermina (siglo II a.C.), autor de una obra histórica, *Annales*, de la que sólo se conservan algunos fragmentos.

³⁵⁹ Cornelio Nepote, escritor del siglo I a.C., es el autor de una serie de biografías sobre personajes griegos y romanos (bajo el título de *De viris illustribus*), una obra titulada *Sobre los hombres celestes* y las *Crónicas*, que se han perdido. En lo que se nos ha conservado de él, no hay ninguna mención a Saturno.

³⁶⁰ Las alusiones de Tácito a la figura de Saturno son muy breves. Además de la divinidad, son mencionados su templo y las fiestas celebradas en su honor (Tac. *Hist.* 1, 27; 5, 2; 5, 4; *Ann.* 2, 41, 1; 13, 5, 2).

³⁶¹ Tert. *Apol.* 10, 7; *Ad Nat.* 2, 12, 24 y 26.

³⁶² Jano es el dios más antiguo de los romanos. De su nombre procede el mes de enero, con el que da comienzo el año. Aunque Tertuliano relaciona a Jano con los salios, en realidad, éstos eran sacerdotes dedicados al culto de Marte. Sobre la presencia de Saturno en Italia, *vid.* Dion. Hal. 1, 34, 1-5.

³⁶³ Cf. Verg. *Georg.* 2, 173; *Aen.* 8, 319-329 y 355-358; Ov. *Fast.* 6, 30-32.

³⁶⁴ Tert. *Apol.* 10, 8; *Ad Nat.* 2, 12, 27-29

³⁶⁵ De hecho, por tradición, el erario público se conservaba en el templo de Saturno, situado en la ladera del Capitolio, en dirección al foro. El primitivo templo, dedicado, al parecer, en el año 497 a.C., fue reconstruido, probablemente en el año 42 a.C., por Lucio Munacio Planco, siguiendo el mandato del emperador Augusto (cf. Suet. *Aug.* 29, 5). Se desconoce el lugar exacto del edificio en el que se guardaba el dinero y los diferentes documentos. Tito Livio alude a una posible división del mismo, cuando explica que, durante los preparativos para la guerra contra Aníbal, los cónsules recurrieron al “oro de las vicésimas” (es decir, el impuesto del 5% que se pagaba en las manumisiones), guardado para casos extremos “en el tesoro público más intocable” (*aerarium sanctius*) (cf. Liv. 27, 10, 11; Caes. *B.C.* 1, 14, 1; Pompeyo también recurre a este dinero en su enfrentamiento con César). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Millar 1964: 34.

³⁶⁶ Tert. *Apol.* 10, 9-10; *Ad Nat.* 2, 12, 30-33.

³⁶⁷ Tert. *Apol.* 10, 6 y 11; *Ad Nat.* 2, 12, 5 y 37-39.

nacieron, las regiones en las que dejaron alguna huella de sus hazañas, e incluso del lugar en que se pueden ver sus tumbas”³⁶⁸.

La argumentación de Minucio Félix es muy similar a la de Tertuliano. En su análisis de la figura de Saturno³⁶⁹, alude a los mismos historiadores, e incluso, a los mismos detalles acerca de la vida de aquél (establecimiento en Italia, enseñanza de la escritura, acuñación de moneda, etc.). Su explicación para esta divinización sigue también el razonamiento de Tertuliano, formulando idénticas aclaraciones etimológicas sobre la ciudad de Saturnia³⁷⁰, y la herencia de sus descendientes. A excepción de las referencias a Saturno, las alusiones de Tertuliano y Minucio Félix son más generales que las de sus predecesores. Ambos apologistas hacen casi siempre alusiones colectivas, en las que agrupan las caracterizaciones humanas de los diferentes dioses. El siguiente pasaje de Tertuliano muestra este modelo argumentativo:

“¿Será acaso preciso recorrer ahora la lista de vuestros dioses, siendo tan numerosos y diversos: recientes y antiguos, bárbaros y griegos, romanos y peregrinos, cautivos y adoptivos, privados y públicos, varones y mujeres, rústicos y urbanos, marinos y guerreros?” (Tert. *Apol.* 10, 5; trad. Castillo García 2001: 87; cf. Min. Fel. *Oct.* 24, 1).

La demostración de la condición humana de los dioses que ofrece Tertuliano se completa con otros dos argumentos. El primero incide sobre las contradicciones que presentan los relatos mitológicos en relación a la antigüedad de las creencias paganas³⁷¹. Los relatos de los historiadores, como Talo, confirman que Saturno³⁷² y Dánao³⁷³ son posteriores a Moisés, y por tanto a la creación del hombre, de manera que nada tienen que ver con su génesis³⁷⁴. Todas las divinidades paganas son posteriores al diluvio universal, “como lo atestiguan las propias ciudades en las que han nacido y vivido, y también las que fundaron, pues no permanecerían hasta el día de hoy si no fueran posteriores a aquella calamidad”³⁷⁵. El segundo argumento se relaciona con la creencia pagana en la intervención de los dioses para justificar la

³⁶⁸ Tert. *Apol.* 10, 4; trad. Castillo García 2001: 87.

³⁶⁹ Min. Fel. *Oct.* 23, 9-13. En algunas ediciones del texto del *Octavio*, estos párrafos finales del capítulo 23 y los primeros del capítulo 24 aparecen incluidos en el capítulo 21.

³⁷⁰ Cf. Min. Fel. *Oct.* 23, 11. Minucio Félix incorpora a su relato el nombre del Janículo, otra de las colinas de Roma, derivado de Jano, y la explicación para la denominación del Lacio. Según el apologista, el “Lacio” (*Latium*), representa el “refugio” (*latebra*) donde se cobija o refugia Saturno (*latuisset*) (*itaque latebram suam, quod tuto lautisset, uocari maluit Latium*) (cf. Verg. *Aen.* 8, 322-323).

³⁷¹ Tert. *Apol.* 19, 1-2 (en la versión fuldense del texto).

³⁷² Tertuliano se apoya en el testimonio de Talo para situar a Belo, contemporáneo de Saturno, algo más de trescientos años antes que la guerra de Troya. Moisés habría vivido unos dos mil años antes.

³⁷³ Según la tradición, Dánao era hijo de Poseidón. Le fue asignado el reino de Libia, aunque optó por emigrar a Argos, convirtiéndose en su rey. Tertuliano lo sitúa cuatrocientos años después de Moisés.

³⁷⁴ El apologista alude a la figura de Prometeo, quien según la leyenda creó al primer hombre modelándolo con arcilla. No explica, sin embargo, las razones para desacreditar este mito, tal y como lo hacen los otros apologistas (cf. Tert. *Apol.* 18, 2).

³⁷⁵ Tert. *Apol.* 40, 6; trad. Castillo García 2001: 164.

grandeza del poder de Roma. En tono irónico, Tertuliano asocia esta creencia a cuestiones de patriotismo, al considerar que tuvieron que ser los primitivos dioses romanos, Estérculo, Mutuno y Larentina, los responsables de tal grandeza y no los dioses importados con posterioridad³⁷⁶. De otro modo, no podría explicarse que estos dioses hubiesen perdido primero sus respectivos reinos (Creta en el caso de Júpiter, o Cartago en el de Juno)³⁷⁷.

Minucio Félix recupera una de las ideas más extendidas sobre el concepto de divinidad entre los primeros apologistas para demostrar que los relatos mitológicos describen, sólo, la vida de seres mortales: “no puede haber dioses de entre los muertos, porque un dios no podría morir, ni de entre los nacidos, porque todo lo que nace, muere; por el contrario, es divino lo que no tiene ni nacimiento ni muerte”³⁷⁸. Al igual que Tertuliano, Minucio Félix mantiene ese tono generalizado en sus alusiones a la condición humana de los dioses. Prueba de ello es su alusión a los cultos egipcios:

“Es verdad que los egipcios eligen a un hombre a quien van a dar culto y a él solo le ofrecen sacrificios, le consultan todo y le inmolan víctimas. Pero aquél que para los otros es un dios, para sí mismo es ciertamente un hombre, lo quiera o no, y no engaña a su conciencia aunque seduzca a la ajena” (Min. Fel. Oct. 29, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 123).

Salvo las referencias a Saturno, los detalles acerca de la vida y el lugar de nacimiento de los dioses en el *Octavio* se limitan a la información aportada por Evémero³⁷⁹: Júpiter es situado en Dicte, Creta, donde permaneció hasta el momento de su muerte³⁸⁰; Apolo en Delfos, donde se encuentra su principal santuario; Isis en Faros, Alejandría; y Ceres en Eleusis, en el Ática, donde se celebraban cada cuatro años los ritos en su honor. Como Taciano, Teófilo de Antioquía o Clemente de Alejandría, Minucio Félix expone la teoría sobre la pérdida de valor de los mitos, a los que “ya no se da crédito alguno”, pues no habría suficiente espacio en el mundo para contener y abarcar a todos los dioses³⁸¹. “Es evidente”, señala, “que aquéllos de los que leemos que han nacido y a los que sabemos muertos no han sido más que hombres”³⁸².

Cipriano de Cartago ofrece una versión simplificada de los relatos de Tertuliano y Minucio Félix. Como ellos, alude de forma específica a Saturno³⁸³, de quien ofrece los mismos detalles, con una explicación etimológica semejante para la denominación del Lacio y la teoría sobre el envejecimiento de los mitos³⁸⁴.

³⁷⁶ Tert. *Apol.* 25, 3.

³⁷⁷ Tert. *Apol.* 25, 7-9.

³⁷⁸ Min. Fel. Oct. 24, 3; trad. Sanz Santacruz 2000: 107.

³⁷⁹ Min. Fel. Oct. 21, 1.

³⁸⁰ Min. Fel. Oct. 21, 1; 23, 4 y 13.

³⁸¹ Min. Fel. Oct. 24, 3-4.

³⁸² Min. Fel. Oct. 24, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 107.

³⁸³ Cypr. *Quod idola*, 2.

³⁸⁴ Cypr. *Quod idola*, 3.

Arnobio contrapone la noción cristiana acerca de la divinidad con los relatos mitológicos para demostrar que los dioses paganos no tienen nada de divino. El verdadero Dios omnipotente “no ha sido engendrado ni ha nacido, ni ha comenzado a existir en un cierto momento o en una cierta época, porque es Él la fuente de las cosas”³⁸⁵. Para Arnobio, la imagen de Dios como un ser eterno se opone a la interpretación que la tradición literaria greco-romana ofrece sobre los dioses:

“Por el contrario, Júpiter, como vosotros decís, tiene padre, madre, abuelos, abuelas y hermanos; concebido recientemente en el seno de su madre, y habiéndose desarrollado perfectamente en diez meses, se asomó vivo a la luz para él desconocida” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 34; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 83-84).

Los relatos mitológicos confirman la condición humana de los dioses cuando ofrecen estas descripciones acerca de los nacimientos y genealogías de cada uno de ellos. Del mismo modo que Júpiter nace de la unión de Saturno y Ops³⁸⁶, así sucede con sus hermanos, como Juno o Plutón³⁸⁷, y con todos sus descendientes. Arnobio explota este argumento a lo largo de toda la obra, con constantes alusiones a los lazos de parentesco que unen a los dioses entre sí, y con las descripciones sobre su génesis³⁸⁸. Estas narraciones corroboran que, con anterioridad a sus nacimientos, los dioses no solo no existían, sino que además ni siquiera eran considerados tales:

³⁸⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 34; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 83; cf. *Adv. Nat.* 1, 28; 7, 2.

³⁸⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 71; 4, 14; 4, 20-22. No obstante, Arnobio recoge también otras tradiciones diferentes en las que Júpiter aparece descrito no como hijo de Saturno, sino de Éter o de Cielo (*Adv. Nat.* 4, 14) y, en lugar de Ops, su madre es Ceres (*Adv. Nat.* 5, 20).

³⁸⁷ También llamado “Júpiter Estigio” (*Adv. Nat.* 2, 70; cf. Verg. *Aen.* 4, 638).

³⁸⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 36 y 2, 70. Arnobio menciona los principales dioses del panteón romano: Jano, hijo de Cielo y Hécate (*Adv. Nat.* 3, 29); Saturno (Cronos), padre de Júpiter, Juno, Plutón, Neptuno y Ceres, entre otros (*Adv. Nat.* 3, 29); Juno (Hera), esposa y hermana de Júpiter (*Adv. Nat.* 3, 30; 4, 22; 6, 23); Fenta Fatua o *Dea Bona* (*Adv. Nat.* 5, 18), esposa y hermana de Fauno, nieto de Saturno (*Adv. Nat.* 2, 71); los dioses Indigentes (*dei indigetes* o *indigenae*), que habitaban el arroyo Numicio; Esculapio (Asclepio), hijo de Apolo y de la ninfa Coronis (*Adv. Nat.* 7, 44); el Padre Líber (Dioniso), hijo de Júpiter y Sémele (*Adv. Nat.* 3, 33; 4, 22; 5, 28; 5, 44); Mercurio (Hermes), hijo de Júpiter y Maya (*Adv. Nat.* 3, 32; 4, 14; 4, 22; 6, 12), aunque con el mismo nombre de Mercurio, Arnobio también distingue a varios dioses, de diferentes padres (*Adv. Nat.* 4, 14); Diana (Artemis) y Apolo, hermanos (*Adv. Nat.* 3, 34) e hijos de Júpiter y Latona (*Adv. Nat.* 3, 21; 4, 22; 4, 26; 5, 22); Venus (Afrodita), hija de Júpiter y Dione, y madre de Eneas; Ceres (Deméter), hija de Saturno y Rea (*Adv. Nat.* 3, 30; 4, 25), y por tanto, hermana de Júpiter. Arnobio precisa que en algunas tradiciones se la considera madre de Júpiter (*Adv. Nat.* 5, 21). De su unión con éste nace Proserpina (Perséfone), raptada por Plutón (*Adv. Nat.* 4, 27; 5, 21; 5, 24; 5, 32; 5, 37; 5, 40); Hércules (Heracles), hijo de Júpiter y Alcmena (*Adv. Nat.* 4, 22; 4, 26; 5, 22); los Castores (Cástor y Pólux), hijos de Leda (*Adv. Nat.* 4, 22; 5, 22) y de Tíndaro, según Arnobio, aunque en otras ocasiones los denomina Dioscuros, considerándolos hijos de Júpiter (*Adv. Nat.* 4, 15; 4, 22); los titanes (hijos de Gea y Urano); los Bocoires mauritanos (reyes adorados por sus súbditos); los dioses sirios, en alusión a la *Dea Syria* (Atargatis); Atis, que Arnobio identifica con Serapis; Isis, hermana y esposa de Osiris, aunque Arnobio afirma que es su hijo; Ops, diosa egipcia, considerada esposa de Saturno y madre de Júpiter (*Adv. Nat.* 2, 71; 3, 30; 4, 20); Atis, descendiente de Júpiter al nacer del fruto que brota en la tierra con la sangre de Agdistis (*Adv. Nat.* 5, 5-6); las Musas, hermanas entre sí, e hijas de Júpiter y Memoria o *Mnemosyne* (*Adv. Nat.* 3, 21; 3, 37); Vulcano (Hefesto), hijo de Júpiter y Juno; Neptuno (Poseidón), hermano de Júpiter (*Adv. Nat.* 3, 31; 4, 25); y Minerva (Atenea), hija de Júpiter, nacida directamente

“Los mismos dioses inmortales, a cuyos templos os acercáis y a cuyos divinos poderes adoráis, suplicantes, ¿no empezaron a existir, como se dice en vuestras cartas y en vuestras creencias, a ser conocidos en un tiempo determinado, a ser llamados con los nombres que les eran asignados? (...) Por lo tanto, a partir de un momento determinado Júpiter comenzó a ser dios; en una época determinada, a recibir cultos y sacrificios; en un momento determinado, a ser antepuesto en poder a sus hermanos” (Arnob. *Adv. Nat.* 2, 70; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 172-173; cf. *Adv. Nat.* 1, 37).

Arnobio afirma que incluso se puede llegar a establecer el momento preciso en el que todos ellos vivieron. En el caso de Júpiter, Fauno y Pico, los primeros dioses de la mitología romana, la cifra no asciende a más de dos mil años de antigüedad con respecto a los cristianos³⁸⁹. La respuesta de Arnobio a la acusación del carácter novedoso y reciente del cristianismo es diferente a la de los apologistas anteriores. Mientras que éstos se esfuerzan por demostrar la antigüedad del cristianismo vinculándolo con la tradición judía, Arnobio defiende que la antigüedad no es un criterio apropiado para valorar una religión. Aunque afirma que el Dios de los cristianos es eterno, y por tanto, anterior a cualquiera de los dioses paganos, incide sobre el carácter reciente de algunos de los cultos practicados en el Imperio Romano³⁹⁰, como los celebrados en honor a Isis, Serapis o Magna Mater³⁹¹. Esta particularidad, la novedad de cierto cultos, que podría explicarse por el desconocimiento o la ignorancia, las posteriores advertencias pronunciadas por los oráculos, e, incluso, más tarde, el reconocimiento de los beneficios reportados, puede aplicarse igualmente al caso cristiano. La caracterización de los dioses como seres humanos “engendrados”, al igual que los seres vivos, condiciona su existencia. Por ello, están “expuestos a la muerte y a los peligros”³⁹². Frente a quienes sostienen que

de su cabeza (*Adv. Nat.* 3, 31; 6, 23). Arnobio también recoge las tradiciones diferentes sobre su origen (*Adv. Nat.* 4, 14; 4, 16).

³⁸⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 71.

³⁹⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 72-75.

³⁹¹ Arnobio insiste en que el carácter novedoso del culto a Magna Mater no se limita a su aceptación entre los romanos a partir de la segunda Guerra Púnica (cf. Cumont 1963: 43-68; Guittard 2002: 191-200). Arnobio relaciona el nacimiento de la diosa con el comienzo de la humanidad, cuando Deucalión y Pirra formaron a los primeros hombres arrojando piedras, según la profecía pronunciada por Temis en el monte Parnaso: “de estas piedras se formó junto con las otras la así llamada Magna Mater y fue animada por inspiración divina” (*Adv. Nat.* 5, 5; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 256). La interpretación que ofrece Arnobio acerca del mito sitúa a Magna Mater con posterioridad al diluvio, y por tanto, reciente en el tiempo. Además, si quienes arrojan las piedras son hombres, el apologista plantea el siguiente dilema: “Porque no puede suceder, por contradicción flagrante de las cosas, que, de una única clase de piedras y de un idéntico modo de arrojarlas, unos resulten de condición inmortal, otros de condición humana” (cf. *Adv. Nat.* 5, 8; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 260). No obstante, la tradición más popular sobre el mito de Magna Mater, recogida por Ovidio, difiere de esta interpretación (cf. *Ov. Met.* 1, [313] 389-424). Ovidio no desarrolla la cuestión del nacimiento de la diosa, sino que identifica a Magna Mater con la tierra de la que se extraen las piedras que arrojan Deucalión y Pirra. Respecto a Timoteo, el personaje mencionado por Arnobio como fuente de documentación para su versión particular del mito, Franz Cumont lo ha identificado con un personaje homónimo, sacerdote de Eleusis, que cita Plutarco en relación con la introducción del culto a Serapis en Alejandría por Ptolomeo Sóter (cf. *Plu. De Is. et Os.* 28; Cumont 1963: 71 y 232, n. 4).

³⁹² Arnob. *Adv. Nat.* 1, 28; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 80.

el origen de los dioses se encuentra en los elementos de la naturaleza, Arnobio mantiene que aceptar esto implica admitir que el mundo existía con anterioridad a los dioses y que, por tanto, no tienen ningún poder sobre éste³⁹³. Esta limitación que presentan en su potencia divina constituye una prueba más del engaño que conllevan estas creencias. No obstante, una de las cuestiones que más preocupa a Arnobio es la procreación de los dioses. Primero, el hecho de que éstos, como los seres vivos, estén dotados de órganos genitales. No se entendería que aparezcan representados con ellos si no van a ser utilizados como el resto de las partes de su cuerpo (manos, pies, boca, ojos, etc.): “es lógico creer que también estas partes han sido dispuestas para asumir su propia función; o de otro modo ha de confesarse que existe algo inútil en los cuerpos de los dioses, algo que se ha hecho en vano y sin una finalidad”³⁹⁴. Arnobio se cuestiona, por un lado, la función de estos órganos. Si los dioses están condicionados por leyes terrenas, se volverán impotentes con los años. Por el contrario, si el carácter divino no pone límite a su fertilidad, entonces “el universo debe estar lleno de dioses”, puesto que éstos se multiplican constantemente. La referencia a la decadencia de los mitos es clara. No obstante, Arnobio opta por una argumentación más irónica que la de los apologistas anteriores, permitiéndole desarrollar, al mismo tiempo, su crítica hacia el comportamiento sexual de los dioses. El segundo reproche de Arnobio se refiere a la obscenidad del coito³⁹⁵. La dotación de órganos genitales implica, en última instancia, una diferenciación de género en los dioses³⁹⁶.

3. 2. Profesiones y servilismo de los dioses

La argumentación de los apologistas sobre el antropomorfismo de los dioses se completa con el desarrollo de aquellas cuestiones, presentes en la tradición literaria mitológica, que confirman un comportamiento propio de los hombres, y por tanto, opuesto a la condición divina. A este respecto, pueden apreciarse varias líneas argumentales. La primera de ellas es la caracterización de los dioses como seres que desempeñan una profesión. Los relatos mitológicos describen a los dioses ejerciendo labores y ocupaciones humanas. Los apologistas aluden a este tipo de representaciones para demostrar que los dioses, como los hombres, necesitan trabajar para ganarse el sustento:

“Decís que cada uno de ellos tiene una ocupación, al modo de los artesanos; nosotros nos reímos cuando oímos eso, ya que pensamos y consideramos que los oficios no son necesarios a los dioses, y es claro y evidente que fueron pensados para poner remedio a la miseria” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 35; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 361).

³⁹³ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 30.

³⁹⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 9; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 189.

³⁹⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 19-22.

³⁹⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 10-11; 3, 20; 7, 35.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

Las referencias a las profesiones ejercidas por los dioses son muy numerosas: Hefesto³⁹⁷ es presentado como el herrero de los dioses, empuñando el martillo y las tenazas, característicos de su trabajo en la fragua³⁹⁸; Hermes es “intérprete de discursos y maestro”³⁹⁹, aunque también aparece representado como mago y atleta⁴⁰⁰, e incluso “portero de las calles”⁴⁰¹; Asclepio es el médico de los dioses, dedicado a la preparación de medicamentos y emplastos⁴⁰²; Ares⁴⁰³ es guerrero, como las Amazonas, Semíramis y otras mujeres⁴⁰⁴; Apolo se dedica a la caza, a la música y también “a la adivinación para los hombres a cambio de paga”⁴⁰⁵; Artemis⁴⁰⁶ y Adonis⁴⁰⁷ viven de la caza; Posidón es navegante⁴⁰⁸ y Heracles se ve obligado a desempeñar diferentes trabajos⁴⁰⁹.

³⁹⁷ Arist. *Apol.* 10, 1; Tat. *Orat.* 8; Athenag. *Leg.* 21, 3 (menciona el texto de Homero sobre las “háviles cadenas” elaboradas por Hefesto); Theoph. *Ad Autol.* 3, 3; Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 5; 2, 30, 1; Vulcano en la versión latina: Tert. *Ad Nat.* 1, 10, 27; Arnob. *Adv. Nat.* 6, 12. El “turbante” al que alude Arístides en la versión siríaca del texto debe referirse al gorro característico de los herreros, aunque Charles Munier señala que también pudiera tratarse de un casco especial forjado por el propio dios, tal y como aparece representado en algunas estatuas (Munier 2006: 350, n. 5).

³⁹⁸ En la *Ilíada*, Hefesto aparece desempeñando sus tareas en la fragua, en el momento en el que Tetis acude a su casa, solicitándole que fabrique una nueva armadura para su hijo Aquiles. En la *Odisea* se describe la elaboración de las piezas con las que anudó a Afrodita y Ares para castigar su adulterio (cf. Hom. *Il.* 18, 372-617; *Od.* 8, 272-302). Dada su habilidad fue el encargado de construir en el Olimpo los palacios de los diferentes dioses (Hom. *Il.* 1, 606-608). Hesíodo únicamente alude a la destreza de sus manos (cf. Hes. *Theog.* 927-929).

³⁹⁹ Cf. Just. *1 Apol.* 21, 2; 22, 2; Arist. *Apol.* 10, 3.

⁴⁰⁰ Arist. *Apol.* 10, 3[sy]; cf. Hor. *Carm.* 1, 10. Sus atributos como mago son el *póβδος* y el casco que le hacen invisible.

⁴⁰¹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 50, 5.

⁴⁰² Arist. *Apol.* 10, 5; Just. *1 Apol.* 21, 2; 22, 6; 54, 10; Tat. *Orat.* 8; Clem. Alex. *Protr.* 2, 26, 7; 2, 30, 1; Tert. *Apol.* 14, 5. Tertuliano señala que ejerce la medicina con “malas artes”. Sobre la figura de Asclepio / Esculapio, *vid. supra* sec. 2.3, n. 223.

⁴⁰³ Arist. *Apol.* 10, 7; Tat. *Orat.* 8; Athenag. *Leg.* 21, 3 (“espantoso en las batallas”, “destrucción de mortales”); Theoph. *Ad Autol.* 1, 9 (“perdición de mortales”); Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 2. Marte, en la versión latina: Tert. *Ad Nat.* 1, 10, 27. Ares / Marte, dios de la guerra y de las masacres (cf. Hom. *Il.* 5, 31-32, 455-456, 829-834 y 889-898).

⁴⁰⁴ Tat. *Orat.* 32.

⁴⁰⁵ Cf. Arist. *Apol.* 11, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 125; Tat. *Orat.* 8 (Taciano señala además que por sus dotes curativas, se dedica a la medicina); Athenag. *Leg.* 21, 6 (“falso adivino”); Clem. Alex. *Protr.* 3, 43, 2-3 (Apolo *φιλόδορος*); Arnob. *Adv. Nat.* 6, 12.

⁴⁰⁶ Arist. *Apol.* 11, 2; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9. En la versión siríaca del texto, Arístides precisa que lo que hace ridículo que una diosa ande errante por los bosques dedicándose a la caza es su condición de doncella. Taciano señala que Artemis “se da a la magia” (Tat. *Orat.* 8). Las alusiones a Artemis en la literatura apologética no son frecuentes. Los apologistas griegos prefieren evocar la versión oriental de la diosa e incluso su interpretación latina (Diana). La celebración de prácticas sangrientas en honor de esta diosa se convierte en el principal objeto de censura de la diatriba cristiana: Tat. *Orat.* 29 (Diana); Athenag. *Leg.* 26, 2 (Artemis de Éfeso y de Táuride); Theoph. *Ad. Autol.* 1, 9 (Artemis de Escitia); Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 3 y 6 (Artemis de Táuride). Para un análisis de esta censura, *vid. cap.* 4, sec. 1.2.1.

⁴⁰⁷ Arist. *Apol.* 11, 4.

⁴⁰⁸ Tat. *Orat.* 8.

⁴⁰⁹ Just. *1 Apol.* 21, 2; 54, 9 (“Heracles forzudo”). Clemente de Alejandría señala que “Heracles alejaba los males” (cf. *Protr.* 2, 26, 7). En alusión a los famosos doce trabajos que Heracles debe

Estas descripciones de los dioses, forzados a desarrollar tareas humanas para subsistir, alcanzan en la literatura apologética una condición ínfima aludiendo a trabajos serviles. Mientras Atenágoras muestra su estupor ante la posibilidad de que los dioses puedan servir a los hombres a cambio de un jornal⁴¹⁰, pues esto los sitúa en una posición inferior, Clemente de Alejandría afirma que, “incluso llevaron el yugo de la esclavitud”⁴¹¹. Los ejemplos de servidumbre divina más destacados son los de Apolo⁴¹², Posidón⁴¹³ y Hércules⁴¹⁴.

Son los apologistas griegos quienes mejor explotan este argumento, en especial, Clemente de Alejandría, quien incorpora a su relato referencias que no

realizar para Euristeo, rey de Argos (entre ellos: vencer al león de Nemea, a la Hidra de Lerna, a la cierva de Cerinia, al jabalí de Erimanto, el toro de Creta, la muerte de las aves de Estínfalo, capturar las yeguas de Diomedes, robar las vacas de Gerión, mantener en pie el mundo en lugar de Atlas y así recoger las manzanas de las Hespérides, limpiar los establos de Augias, apropiarse del cinturón de la reina de las Amazonas, o capturar al Can Cerbero en el Hades), *vid. cf.* Hom. *Od.* 11, 601-626; Soph. *Trach.* 1091-1103; Pind. *Nem. Od.* 1, 33-75; Theoc. *Id.* 25, 1-84 y 153-281; Eur. *Heracl.* 18-26; 360-429; 1263-1281; Apollod. *Bibl.* 2, 4, 12 – 5, 12; Paus. 1, 2, 1; 1, 15, 2; 1, 24, 2; 2, 13, 8; 2, 15, 1; 2, 31, 2; 2, 35, 10; 2, 37, 4; 3, 16, 4-5; 3, 17, 3; 3, 18, 13 y 15-16; 3, 25, 5-6; 5, 1, 9-10; 5, 5, 10; 5, 10, 9; 5, 11, 4-6; 5, 17, 11; 5, 18, 4; 5, 19, 1 y 9; 5, 25, 7; 5, 26, 7; 6, 5, 5; 8, 18, 3; 8, 22, 4; 8, 24, 5; 9, 11, 6; 9, 34, 5; 10, 18, 6; Diod. Sic. 4, 10, 6 – 13, 4; 4, 15, 3 – 17, 2; 4, 26, 1 – 27, 5; Hyg. *Fab.* 30; Ov. *Met.* 9, 182-199; Verg. *Aen.* 8, 287-300). El sometimiento de Heracles a Euristeo, un hombre mortal, es consecuencia de un engaño de Hera a Zeus (*cf.* Hom. *Il.* 19, 95-133). De ahí, que Apolo le otorgue el nombre de Heracles: “gloria de Hera”. Euristeo sentía tanto miedo de Heracles que enviaba las órdenes a través de un mensajero, Perifetes, mientras él permanecía escondido en un tonel (*cf.* Hom. *Il.* 15, 639; Apollod. *Bibl.* 2, 5, 1; Diod. Sic. 4, 12, 1). Para una introducción al personaje de Heracles, *vid.* Grimal 1984: 239.

⁴¹⁰ Athenag. *Leg.* 21, 5.

⁴¹¹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 35, 1; trad. Isart Hernández 1994: 88. El apologista contrapone la imagen de la esclavitud, y de ese yugo al que están sometidos los dioses del paganismo, a la “libertad” que ofrece el Evangelio (*cf.* Strom. 2, 22, 5-6). Sobre esta cuestión, *vid.* cap. 5, sec. 2.1 y 3.2.4.

⁴¹² Tat. *Orat.* 21; Athenag. *Leg.* 21, 5; Clem. Alex. *Protr.* 2, 35, 1; Ps.-Just. *Cohort.* 2; Tert. *Apol.* 14, 4; Min. Fel. *Oct.* 23, 5; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25. En venganza por la muerte de su hijo Asclepio, Apolo dio muerte a los Cíclopes, forjadores de los rayos lanzados por Zeus. Como castigo por ello, Zeus le obliga a servir como jornalero durante un año en casa de Admeto, cuidando de sus rebaños. El trabajo de Apolo, no obstante, se completa con la ayuda prestada a Admeto para conseguir a Alcestis en matrimonio, y el acuerdo que logra con las diosas del Destino, las Moiras, para evitar la muerte de éste (*cf.* Hom. *Il.* 2, 763; Eur. *Alc.* 1-24).

⁴¹³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 35, 1 y 3; Tert. *Apol.* 14, 4; Min. Fel. *Oct.* 23, 5; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25. Apolo y Posidón construyeron las murallas de la ciudad de Troya por encargo de su rey, Laomedonte, quien se negó a pagar posteriormente el salario convenido. El perjurio de Laomedonte es considerado por los autores clásicos una de las razones que explican la posterior desgracia de Troya (*cf.* Hom. *Il.* 21, 441-447; Apollod. *Bibl.* 2, 5, 9; Ov. *Met.* 11, 199-215; Verg. *Georg.* 1, 501-502; Hor. *Carm.* 3, 3, 20-24).

⁴¹⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 35, 1; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25. Heracles fue esclavo en la corte de Ónfale, reina de Lidia, como pago por el asesinato de Ífito (*cf.* Soph. *Trach.* 246-260; Apollod. *Bibl.* 2, 6, 3; Diod. Sic. 4, 31, 5-8; Luc. *Dial. Deor.* 15[13]). Minucio Félix alude de forma concreta a uno de los doce trabajos encargados a Heracles / Hércules: limpiar los establos de Augías, que contaban con más de tres mil bueyes y que no habían sido limpiados hasta entonces (*cf.* Min. Fel. *Oct.* 23, 5). Aunque menciona a Homero como fuente de documentación, el episodio no aparece incluido en los textos homéricos. Para este episodio mitológico, *vid.* Apollod. *Bibl.* 2, 5, 5; Paus. 5, 1, 9-11; Diod. Sic. 4, 13, 3.

están presentes en el resto de los escritores⁴¹⁵. Entre los apologistas latinos, el tema es desarrollado casi exclusivamente por Arnobio, probablemente por influencia directa de Clemente⁴¹⁶. Jean-Marie Vermader explica esta particularidad de la literatura latina basándose en que la composición de los tratados de Tertuliano y Minucio Félix es posterior a la obra de Celso y de otros intelectuales paganos⁴¹⁷. Propone como explicación a esta falta de interés entre los apologistas latinos por la cuestión de las profesiones y la esclavitud de los dioses del paganismo, la alusión de Celso acerca de la profesión de Jesucristo, “carpintero de oficio”⁴¹⁸ y que relaciona con la importancia que adquiere la cruz y la madera entre los cristianos. Al no incidir sobre esta cuestión, los apologistas latinos tratarían de evitar el debate sobre la condición humana de Jesús.

3. 3. Las pasiones de los dioses

La siguiente línea argumental sobre el comportamiento humano de los dioses se centra en los sufrimientos y debilidades a los que están sometidos. Este tipo de limitaciones, propias de los hombres, contribuyen a forjar una imagen débil e inferior de los dioses e incompatible con la idea de perfección divina. Los apologistas

⁴¹⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2, 31, 1-4; 2, 35, 2-3: las Musas, esclavas de Megaclo (*vid. supra* n. 75 y 348); Atenea sirve a Ulises, llevando una lámpara de oro para iluminar la estancia (*cf.* Hom. *Od.* 19, 33-34) y Afrodita, “como una sirvienta joven”, dispone el asiento para Helena (*cf.* Hom. *Il.* 3, 424-425). Apoyándose en el testimonio de Paniasis, el apologista alejandrino añade los casos de Ares, Deméter y Hefesto, aunque no se especifica el modo en el que éstos ejercieron su servidumbre (Panyas. *Frag.* 16).

⁴¹⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24-25. Arnobio reproduce exactamente la misma lista de ejemplos que ofrece Clemente de Alejandría, aunque con una ligera variante en el caso de Atenea / Minerva. El relato homérico, al que parece aludir Clemente, únicamente señala que Atenea iluminaba la habitación en el momento en el que Ulises recogía sus armas a su llegada a Ítaca. La interpretación que ofrece Arnobio precisa que los servicios de la divinidad se desarrollaban en las estancias de los amantes, vinculando así este reproche a cuestiones de carácter moral. No obstante, la caracterización que ofrece Arnobio de los dioses paganos, al menos en los detalles individuales, se limita a presentarlos como protectores o patronos de determinadas profesiones y no como verdaderos ejecutores de las mismas (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 23; 6, 12). Además, la argumentación que presenta sobre este tema no es tan elocuente en comparación a la expresividad de las exposiciones que formula acerca de otras cuestiones a lo largo de su obra, y que caracteriza su estilo literario.

⁴¹⁷ Vermader 1970: 205-225; *Id.* 1974: 225-233; *Id.* 1982: 20. Para el debate sobre la fecha de redacción de estos tratados, *vid.* Apéndice.

⁴¹⁸ Celso en Orig. *C. Cels.* 6, 34. En su respuesta a esta cuestión, Orígenes presenta los testimonios proféticos que, desde el Antiguo Testamento, anunciaban el valor de la madera en la exégesis religiosa, descartando así los comentarios sarcásticos que ofrece Celso sobre los posibles objetos que, de haber desempeñado Jesucristo una profesión distinta, hubiesen alcanzado una interpretación similar (Orig. *C. Cels.* 6, 36-37). De este modo, de haber muerto ahorcado o arrojado por un precipicio, los cristianos venerarían “el despenadero de la vida” o “la cima de la resurrección”, y de haber sido “zapatero, picapedrero o herrero”, se adoraría “una piedra bienaventurada”, “un hierro del amor” o “un cuero santo” (*cf.* Orig. *C. Cels.* 6, 34; trad. Ruiz Bueno 2001: 417). No obstante, Orígenes comete un error cuando afirma que en los evangelios no se alude a la profesión de Cristo (Orig. *C. Cels.* 6, 36). El Evangelio de Marcos lo presenta específicamente como “carpintero” (*cf.* Mc. 6, 3), mientras que Mateo, únicamente señala que era “el hijo del carpintero” (Mt. 13, 55).

consideran que no es apropiado representar a una divinidad dando muestra de sufrimiento. En su argumentación puede diferenciarse, por un lado, la descripción de padecimientos físicos, y por otro lado, las angustias psicológicas o emocionales. Respecto a los primeros, los ejemplos son innumerables. Los apologistas describen las lesiones que padecen los dioses en el campo de batalla y que han sido provocadas por los hombres. Es el caso de Afrodita⁴¹⁹ y de Ares⁴²⁰, ambos heridos por Diomedes en la guerra de Troya. Al igual que sucede con los seres humanos, los dioses sufren dolores, se lamentan y derraman algo semejante a la sangre, el *icor*⁴²¹, que para Clemente de Alejandría es “la putrefacción de la sangre”⁴²². Atenea también es “abatida, ensangrentada, y violentada” por Órno⁴²³, mientras que los Hipocóontidas hieren en la mano a Heracles⁴²⁴. De manera semejante, los apologistas describen las heridas provocadas por las luchas de las divinidades entre sí. Hefesto cae a la tierra dañándose los pies –y de ahí su cojera – cuando es arrojado violentamente por Zeus desde el Olimpo⁴²⁵. Heracles hiere con una flecha a Hades⁴²⁶ y a Helio⁴²⁷, y durante

⁴¹⁹ Athenag. *Leg.* 21, 3; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 1; Tert. *Apol.* 14, 2; *Ad Nat.* 1, 10, 39; Min. Fel. *Oct.* 23, 3; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25. Según el relato de Homero, Diomedes, un simple mortal, hiere a Afrodita en la mano con su lanza, provocándola un intenso dolor (cf. Hom. *Il.* 5, 330-430; Apollod. *Bibl. Epit.* 4, 2). Tertuliano especifica que la herida se produjo con una flecha. Es posible que no se trate de un error, sino de una modificación intencionada del relato (Schneider 1968: 231).

⁴²⁰ Athenag. *Leg.* 21, 3; Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 1. Diomedes, ayudado por Atenea, se enfrenta a Ares, hiriéndole en el vientre (cf. Hom. *Il.* 5, 826-904).

⁴²¹ Hom. *Il.* 5, 339-342.

⁴²² Cf. Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 3; trad. Isart Hernández 1994: 90; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9.

⁴²³ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 238; Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 2. Arnobio repite el ejemplo propuesto por Clemente de Alejandría, aunque no especifica el nombre de Atenea. El término utilizado es *virago*. Las connotaciones masculinas parecen aludir a esta diosa. Sin embargo, en otras ocasiones, el mismo término es utilizado para referirse a Proserpina y su significado se relaciona con la virginidad de la diosa (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 24; 5, 37). Órno es un héroe arcadio, también conocido como Teutis. Decidido a regresar a casa durante la guerra de Troya, se le aparece la diosa Atenea con la intención de impedirlo, bajo la forma de Melas. Encolerizado, Órno la hiere en el muslo, sin saber que es una diosa, recibiendo por ello como castigo una enfermedad mortal (cf. Paus. 8, 28, 4-7). Los apologistas aluden a Polemón de Atenas, historiador del siglo II a.C., como testimonio para este episodio (Polem. *Frag.* 24 [F.H.G. Vol. 3, p. 122]).

⁴²⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 2; Arnob. *Adv.* 4, 25. En la lucha contra Esparta, bajo el gobierno de Hipocóonte y sus veinte hijos, los Hipocóontidas, Heracles es herido en la mano, y curado posteriormente por Asclepio en el templo de Deméter Eleusina (cf. Paus. 3, 15, 4-5; 3, 19, 7; Pausanias precisa que la herida fue infligida en la articulación de la cadera, y de ahí, el sobrenombre de Asclepio como Cotileo. No obstante, en otros pasajes sitúa la lesión en el muslo: Paus. 8, 53, 9). Los apologistas recurren al relato de Sosibio (Sosib. *Frag.* 15 [F.H.G. Vol. 2, p. 628]), quien atribuye al término κοτύλη un significado distinto: “hueco de la mano” (Herrero Ingelmo y Gómez Espelosín 2009: 304, n. 177). Sobre esta cuestión, vid. Grimal 1984: 251.

⁴²⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 5. Probablemente, intentando a ayudar a su madre Hera (cf. Hom. *Il.* 15, 18-24; 1, 590-591; 18, 394-397; Apollod. *Bibl.* 1, 3, 5). Sobre la cojera de Hefesto como ejemplo de caracterización física inapropiada de los dioses paganos, vid. *infra* sec. 3.4, n. 468.

⁴²⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25; cf. Hom. *Il.* 5, 395-397; Apoll. *Bibl.* 2, 7, 3. Arnobio ofrece el nombre latino, *Padre Dite*, mientras Clemente utiliza el término Edoneo (Ἐιδωνέα), para referirse a esta divinidad. La etimología Hades (Ἅιδης) / Edoneo (Ἐιδής), “invisible”, coincide con la doctrina platónica (Pl. *Grg.* 493b; *Phd.* 81c; *Cra.* 403a).

⁴²⁷ Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 2.

la expedición a Pilos a Hera⁴²⁸. Estas divinidades son, además, mutiladas – por otros o por ellos mismos –, como lo confirman los relatos sobre la castración de Urano o de Agdistis y Atis⁴²⁹. Otra prueba de las heridas auto-infligidas es el caso de Zeus que “se abrasó su propia mano”⁴³⁰. En otras ocasiones, los dioses padecen el encadenamiento y las ataduras que impiden su movimiento, como sucede con Cronos⁴³¹, con Zeus⁴³² o con Ares y Afrodita⁴³³. En el caso de Ares, el encadenamiento es doble ya que con anterioridad había estado prisionero en una tinaja de bronce durante trece meses⁴³⁴. Los dioses también sienten miedo y por ello se ven obligados a escapar⁴³⁵. La dependencia que las divinidades manifiestan para ser salvadas o protegidas ante las amenazas de otros dioses, se evidencia en el relato de la infancia de Zeus. Para escapar de su padre Cronos⁴³⁶, el niño es escondido en una gruta del monte Ida, en Creta. Alimentado por la cabra Amaltea, Zeus es ayudado por los Coribantes, quienes, chocando sus escudos, evitan que su padre pueda oír sus sollozos⁴³⁷. Existen también ejemplos que demuestran la impotencia de los dioses a la hora de intervenir en la salvación de otras figuras divinas. Una prueba de ello es la muerte de Osiris, degollado y descuartizado por Tifón. Los apologistas destacan la incapacidad, no sólo del propio Osiris, sino de Isis, su hermana y esposa, por impedir tal afrenta⁴³⁸. Uno de los relatos preferidos por los apologistas griegos

⁴²⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25. Heracles hiere con una flecha a Hera en el seno, y a Ares en el muslo con su lanza (cf. Hom. *Il.* 5, 392-394) (Grimal 1984: 251). Los apologistas se apoyan en el testimonio del poeta Paniasis de Halicarnaso (Panyas. *Heracl.* Frag. 6, 20).

⁴²⁹ Para un análisis específico de la emasculación de los dioses paganos, vid. cap. IV, sec. 2.5.1.

⁴³⁰ Theoph. *Ad Autol.* 3, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 848. Teófilo enumera diferentes divinidades con el nombre de Zeus. El incidente relatado se atribuye al Zeus conocido por el sobrenombre de “Trágico”.

⁴³¹ Arist. *Apol.* 9, 4-5; Athenag. *Leg.* 20, 3; 21, 4; 22, 6; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24; 4, 28. Encadenado por su hijo Zeus, Cronos fue arrojado al Tártaro como castigo por devorar a sus propios hijos al nacer (cf. Hes. *Theog.* 454-506). Arnobio presenta a Cronos / Saturno como un “fugitivo y exiliado”, obligado a esconderse de su hijo en los lugares más remotos.

⁴³² Just. *1 Apol.* 25, 2; Tert. *Apol.* 14, 3; *Ad Nat.* 1, 10, 39; Min. Fel. *Oct.* 23, 4. Encadenado por Hera, Atenea y Posidón, Zeus fue rescatado por Tetis y el centímano Briáreo (cf. Hom. *Il.* 1, 394-412). Justino reprocha las consecuencias nefastas de esa dependencia que muestran los dioses. En el caso de Zeus, éste tuvo que pagar el favor a Tetis atendiendo la solicitud de su hijo Aquiles, a quien Agamenón le había arrebatado de forma injusta a su concubina Briseida, y provocando por ello la muerte entre los griegos.

⁴³³ Arist. *Apol.* 10, 7; Athenag. *Leg.* 21, 3; Clem. Alex. *Protr.* 4, 60, 2 (Clemente menciona solo a Afrodita, pero alude al mismo episodio); Min. Fel. *Oct.* 23, 3; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25. Ares y Afrodita fueron atados por Hefesto, sorprendidos cometiendo adulterio (cf. Hom. *Od.* 8, 266-363; Luc. *Dial. Deor.* 21[17]). Para la condena de este episodio mitológico en los apologistas, vid. cap. IV, sec. 2.2.1.

⁴³⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 3; Marte, en la versión latina: Tert. *Apol.* 14, 3; *Ad Nat.* 1, 10, 39; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25. Ares fue atado por los hijos de Aoleo, y encerrado en una tinaja broncea, de la que fue liberado por Hermes (cf. Hom. *Il.* 5, 385-391).

⁴³⁵ Así sucede con Apolo, que huye de Aquiles (Theoph. *Ad Autol.* 1, 9).

⁴³⁶ Cronos devoraba a sus hijos al nacer con el fin de evitar ser destronado. El mito es utilizado por los apologistas para expresar su rechazo de la antropofagia.

⁴³⁷ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; Tert. *Apol.* 25, 7; Min. Fel. *Oct.* 22, 3; Arnob. *Adv. Nat.* 3, 41; 4, 24 (cf. Ov. *Fast.* 4, 197-215). Los Coribantes frigios son identificados generalmente con los Curetes cretenses (cf. Verg. *Aen.* 3, 111-113 y 131). Ambos están vinculados a las ceremonias de culto en honor de Cibeles / Rea. Arnobio los equipara a los Dígitos Samotracios, los Dáctilos Ideos y los Lares romanos (cf. *Adv. Nat.* 3, 41; 3, 43).

⁴³⁸ Cf. Arist. *Apol.* 12, 2-3; Athenag. *Leg.* 22, 8; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; Min. Fel. *Oct.* 21, 3.

para expresar esta impotencia divina es el secuestro de Perséfone por Hades. La diosa no pudo impedir ser raptada, como tampoco pudo hacerlo su madre Deméter, quien inicia su búsqueda de forma desesperada⁴³⁹. Como sucede con Perséfone, la debilidad divina se manifiesta en los ejemplos de las diosas que han sido violadas. Entre otras, los apologistas mencionan a Atenea, forzada por Hefesto⁴⁴⁰, a Atalanta, por Meleagro⁴⁴¹ y a Rea y Perséfone (de nuevo) por Zeus⁴⁴².

El sufrimiento de los dioses no se limita al ámbito físico. Sus padecimientos emocionales, ante la pérdida de seres queridos, constituyen un rasgo característico de la naturaleza humana. Ejemplos de esto son: Zeus lamentándose por la pérdida de su hijo Sarpedón⁴⁴³; Isis sufriendo la muerte de Osiris⁴⁴⁴; Deméter desconsolada por la

⁴³⁹ Arist. *Apol.* 11, 6[sy]; Tat. *Orat.* 8; Clem. Alex. *Protr.* 2, 17, 1; Proserpina / Libera y Ceres en la versión latina: Min. Fel. *Oct.* 22, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 24; 5, 32; 5, 35; 5, 37 y 40. Cuando estaba recogiendo flores, Perséfone fue raptada por Hades, que la llevó consigo hasta el reino de los muertos. En su búsqueda, Deméter dejó los campos desatendidos. Para recuperar la fertilidad de la tierra, Zeus llega a un acuerdo con Deméter: durante la mitad del año Perséfone permanece junto a Hades; la otra mitad, habita con su madre en el Olimpo (Ov. *Fast.* 4, 417-621). Tanto Taciano como Clemente utilizan el nombre de Edoneo para referirse a Hades (vid. *supra*, n. 426). La narración de Clemente alude a los cerdos de Euboleo ("buen consejero", otro sobrenombre de Hades: Aristoph. *Ach.* 747 y 764), que no aparecen en el mito. Pausanias también menciona la figura de Euboleo en su descripción del mito de Deméter, aunque únicamente indica que la diosa, en agradecimiento a la información sobre el paradero de su hija, le concedió el poder de sembrar las cosechas, junto a su hermano Triptólemo. Pausanias no alude a los cerdos ni asocia a Euboleo con Hades (cf. Paus. 1, 14, 2-3). Se trata, probablemente, de una alusión intencionada de Clemente de Alejandría para relacionar a los cerdos con los sacrificios celebrados durante las ceremonias de Deméter. El propio Pausanias describe que, entre los ritos establecidos en su honor, se encontraba el de arrojar unos cerdos recién nacidos en los Mégara, las cámaras subterráneas de este culto (cf. Paus. 9, 8, 1).

⁴⁴⁰ La expresión es: "Atena, privada de su hombría por Hefesto" (Tat. *Orat.* 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 583). El término utilizado ἀνδρεία es corregido por los editores en la forma: ἀνθεμία (παρθένια) y de ahí la alusión a la violación. Según la tradición mitológica, el acto no llega a consumarse, pero del esperma derramado sobre la tierra por Hefesto, nace Erecteo, uno de los reyes míticos de Atenas, quien fue criado por la propia Atenea (cf. Hom. *Il.* 2, 546-549; Pl. *Ti.* 23c).

⁴⁴¹ Tat. *Orat.* 8. La tradición literaria no recoge el episodio como una violación. Durante la cacería del jabalí de Calidón, Meleagro que había matado a la fiera, quiso ofrecerle a Atalanta, de quien estaba enamorado, los despojos del animal. Los hermanos de su madre, Altea, se opusieron a este gesto por tratarse de una forastera. Llevado por la cólera, Meleagro mató a sus tíos. En castigo, su madre echó al fuego el tizón del que dependía de su vida (cf. Apollod. *Bibl.* 1, 8, 1-3; Ov. *Met.* 8, 270). Sobre la figura de Meleagro, vid. Hom. *Il.* 9, 529-599.

⁴⁴² Athenag. *Leg.* 20, 3; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 20-37 y 40.

⁴⁴³ Athenag. *Leg.* 21, 2; Clem. Alex. *Protr.* 4, 55, 3; Tert. *Apol.* 14, 3; *Ad Nat.* 1, 10, 39; Min. Fel. *Oct.* 23, 4. Sarpedón, hijo de Zeus y Laodamía, luchó en la guerra de Troya como aliado de los troyanos. Muerto a manos de Patroclo, su padre hizo llover entonces sangre y aunque quiso devolverle a la vida, Hades no cedió (cf. Hom. *Il.* 5, 470-496; 6, 198-199; 16, 419-505; Cic. *De divin.* 2, 10, 25). Atenágoras también menciona los lamentos de Zeus ante la muerte inminente de otro héroe troyano, Héctor (Athenag. *Leg.* 21, 2; cf. Hom. *Il.* 22, 168-169). La crítica aparece con anterioridad entre los intelectuales paganos. De hecho, Platón recoge los episodios aquí mencionados en su condena de la poesía y de las representaciones de los dioses que realiza Homero. El filósofo expresa su rechazo por esta expresión de sentimientos y considera que no es apropiado para los hombres mostrar gestos de dolor o sufrimiento, ni lamentarse (Pl. *Resp.* 3, 387e-388d).

⁴⁴⁴ Arist. *Apol.* 12, 2; Athenag. *Leg.* 28, 8-10; Min. Fel. *Oct.* 22, 1 (Minucio se confunde y afirma que Osiris es hijo de Isis).

ausencia de su hija Perséfone⁴⁴⁵; Magna Mater llorando el fallecimiento de Atis⁴⁴⁶; y las lágrimas de Afrodita por la muerte de su amante Adonis⁴⁴⁷. La emotividad de los dioses paganos no se reduce sólo a sentimientos de tristeza; también padecen enfado y furia⁴⁴⁸, sentimientos que no son apropiados para una divinidad, sino pasiones humanas. Atenágoras utiliza este argumento para rebatir la acusación de ateísmo y los reproches acerca de la formación intelectual de los cristianos: “Por mi parte, tengo por hombres ineducados y torpes a los que ceden a la cólera y tristeza (...) ¿quién no tachará de ignorantes a quienes se muestran amantes de los dioses con tales fábulas, cuando son en realidad ateos?”⁴⁴⁹.

Finalmente, los dioses paganos están sometidos a la pasión amorosa. La definición de Dios, “ajeno a toda pasión”⁴⁵⁰, se contrapone a esa imagen de las divinidades del paganismo que se dejan llevar por el desenfreno, uniéndose de forma impía a mujeres y muchachos, y pagando luego deudas por ello. Ésta es la razón, afirma Justino, por la que se desarrollan “entre los hombres asesinatos, guerras, adulterios, vicios y maldades de toda especie”, porque al dejarse llevar por esas pasiones los dioses sembraron entre los hombres todo tipo de maldades⁴⁵¹. Quienes “aman la verdad”, concluye, “no siguen la opinión ni se dejan dominar por sus pasiones”⁴⁵². Taciano formula un reproche semejante. Si los dioses están “dominados de las mismas pasiones que los hombres”, esto los convierte en intemperantes⁴⁵³, generando así una gran diferencia de pareceres. Estas diversas interpretaciones de los mitos se manifiestan, según Taciano, en ritos y prácticas de culto heterogéneas. Atenágoras se sorprende de que los dioses puedan enamorarse unos de otros, e incluso de los hombres⁴⁵⁴, pues “los dioses no aman, ni tienen pasiones: porque si

⁴⁴⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2, 20, 1-3; Min. Fel. *Oct.* 22, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 24-25; 5, 27 y 35. Clemente incorpora otro relato mitológico, que sólo aparece mencionado en algunos apologistas latinos, como Arnobio de Sicca. Se trata del mito de Baubo y el particular modo en el que consoló a Deméter en aquellos momentos de tristeza. Para Clemente y Arnobio, el acto de Baubo constituye la base de la celebración de los misterios de Eleusis (Clem. Alex. *Protr.* 2, 21, 1-3; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 26-27; 5, 29; 5, 35 y 39). Sobre la presencia de este mito en la literatura apologética, *vid.* Marcovich 1986: 215-222.

⁴⁴⁶ Arist. *Apol.* 11, 5[sy]; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 7; 5, 14; 5, 16-17; 5, 39.

⁴⁴⁷ Arist. *Apol.* 11, 3. Sobre el mito y la celebración de las procesiones femeninas de las *Adonias*, rememorando con sus lamentos el sufrimiento de Afrodita por la pérdida de Adonis, *vid.* Aristoph. *Lys.* 387-394; Theoc. *Id.* 15; Apollod. *Bibl.* 3, 14, 4; Paus. 2, 20, 6; 6, 24, 7; 9, 41, 2; Plu. *Alc.* 18, 5; *Nic.* 13, 11.

⁴⁴⁸ Los ejemplos más característicos de la literatura apologética son los de Hera, a quién “no le cabía la cólera en el pecho” (Athenag. *Leg.* 21, 2; *cf.* Hom. *Il.* 4, 24), y Atenea, “irritada contra su padre Zeus, arrebatada por una cólera feroz” (Athenag. *Leg.* 21, 2; *cf.* Hom. *Il.* 4, 23).

⁴⁴⁹ Athenag. *Leg.* 21, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 677-678.

⁴⁵⁰ *Cf.* Just. 1 *Apol.* 25, 2.

⁴⁵¹ Just. 2 *Apol.* 4 (5), 4-5; trad. Ruiz Bueno 1996: 266. Para Justino, esto se debe a la ignorancia pagana sobre la relación entre ángeles y demonios. Para una introducción a la utilización en la literatura apologética de la idea de la “caída de los ángeles” para explicar el origen del mal en el mundo, *vid.* Bauckham 1985: 313-330; Pagels 1985: 301-325; Reed 2004: 141-171.

⁴⁵² Just. 1 *Apol.* 53, 12; trad. Ruiz Bueno 1996: 242.

⁴⁵³ Tat. *Orat.* 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 581-584.

⁴⁵⁴ Atenágoras menciona de forma explícita la relación de Afrodita y Anquises, de la que nació Eneas (Athenag. *Leg.* 21, 5; *cf.* Hom. *Il.* 2, 819-821; Luc. *Dial. Deor.* 19[11], 1).

son dioses, no les afecta el deseo”⁴⁵⁵. De otro modo, se convertirían en sus esclavos. Las alusiones constantes a los sufrimientos por amor que padecen los dioses⁴⁵⁶ son la prueba de su condición humana. Además, los dioses, al dejarse llevar por estos sentimientos, cometen actos impíos y sacrílegos. Teófilo de Antioquía relaciona de manera directa la pasión con el placer y sus connotaciones inmorales: “Porque Dios no debe dejarse vencer por el placer, cuando hasta los hombres templados se abstienen de todo placer vergonzoso, de todo mal deseo”⁴⁵⁷. Clemente de Alejandría insiste en que esta conducta de los dioses, marcada por los excesos sexuales, “las heridas, encarcelamientos, risas, batallas e incluso esclavitudes”⁴⁵⁸, es humana:

“Tienen, por tanto, festines, borracheras, risas y relaciones sexuales. No mantendrían relaciones al estilo humano, ni tendrían hijos, ni dormirían, si fueran inmortales y estuvieran libres de necesidades, en perpetua juventud” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 4; trad. Isart Hernández 1994: 90).

La conducta de los dioses demuestra que “tienen los mismos sentimientos que los hombres”, que “se comportan del mismo modo”, y que, incluso, “poseen un cuerpo mortal”⁴⁵⁹. Clemente rechaza igualmente la práctica de los filósofos y poetas de hacer “ídolos de las pasiones que hay en vosotros, el Miedo, el Amor, la Alegría, la Esperanza, (...) la Insolencia y la Desvergüenza”, que en algunos casos llegan a ser representados con forma humana⁴⁶⁰. Arnobio sostiene que si los dioses sienten pasiones y se dejan llevar por la ira u otras emociones, entonces “no son inmortales ni eternos” y, por tanto, “no están en posesión de la divinidad”, porque la pasión está unida al desasosiego, y éste al dolor y la pesadumbre, pasos previos a la debilitación y corrupción que culminan en la disolución y la muerte⁴⁶¹:

“Pensáis que los dioses se llenan de ira, se turban y son esclavos y están sujetos a todas las otras pasiones; pues son propias de caracteres feroces y de los que emprenden el destino de la mortalidad” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 36; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 361).

Para Arnobio la divinidad no puede estar delimitada por formas materiales. Ello supone límites a lo infinito y determina su carácter mortal⁴⁶². Los paganos han optado por escoger entre las formas materiales la figura humana, de manera que sus

⁴⁵⁵ Athenag. *Leg.* 21, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 679; cf. *Leg.* 29, 3; 30, 4-5. Atenágoras define estas fábulas acerca de los dioses como un “interminable charlatanismo” (cf. *Leg.* 21, 4).

⁴⁵⁶ La representación de Perséfone y Afrodita, “aguijoneadas de amor por Adonis” es uno de los ejemplos más característicos (Just. *1 Apol.* 25, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 208).

⁴⁵⁷ Theoph. *Ad Autol.* 2, 12; trad. Ruiz Bueno 1996: 801.

⁴⁵⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 32, 1; trad. Isart Hernández 1994: 82. Como Atenágoras, Clemente describe a los dioses paganos como “esclavos de las pasiones” (cf. *Protr.* 2, 35, 1).

⁴⁵⁹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 1; trad. Isart Hernández 1994: 89; cf. 2, 38, 1.

⁴⁶⁰ Clem. Alex. *Protr.* 2, 26, 4-5; trad. Isart Hernández 1994: 74 (cf. Cic. *Leg.* 2, 11, 28). Éste es el caso de la justicia (Dice), el nacimiento (Cloto), los matrimonios (Láquesis), la muerte (Átropos), la fatalidad (Himarmene), Auxó y Talo.

⁴⁶¹ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 18.

⁴⁶² Arnob. *Adv. Nat.* 3, 12; 3, 17.

dioses presentan los rasgos físicos y morales de los hombres⁴⁶³. Sin embargo, nada de lo que hace Dios sigue el procedimiento humano, ni los hombres están capacitados para definir y determinar las acciones divinas⁴⁶⁴. Para Arnobio, la apariencia física es el medio que tienen los hombres para reconocer e identificar a los dioses. De ahí que las representaciones artísticas presenten cada una de estas particularidades⁴⁶⁵, que se reflejan incluso en las vestimentas y en los objetos que portan como símbolos de las profesiones que desempeñan⁴⁶⁶. Arnobio responde a quienes afirman que los dioses no tienen forma humana, sino que han sido los hombres quienes se la han dado como homenaje. Para Arnobio este gesto es incluso una humillación mayor, puesto que no hay en el hombre nada que sea digno de ser tomado como modelo. De hecho, si los animales pudiesen representar a las divinidades y optasen por reproducir sus propias formas, los hombres se sentirían deshonrados. Pero esto sería incluso más apropiado:

“¿Cuánto más digno hubiera sido darles las formas de elefantes, de panteras, o de tigres, de toros y de caballos? ¿Pues qué hay en el hombre de pulcro, qué, pregunto, de admirable, de decoroso, a no ser lo que tiene en común con el género de los simios⁴⁶⁷, como quiso no sé qué autor?” (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 16; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 195).

3. 4. Los defectos físicos y otros rasgos antropomórficos de los dioses

En la representación antropomórfica de los dioses tienen cabida los defectos físicos. Es frecuente la alusión a la cojera de Hefesto⁴⁶⁸ que, como señala Atenágoras a partir del relato homérico, es la razón por la cual Afrodita lo rechaza⁴⁶⁹. Taciano contrapone estas representaciones con la actitud del cristianismo, en el que hay espacio para todos los hombres con independencia de su aspecto físico. Pero Taciano

⁴⁶³ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 13; 7, 35. Arnobio describe en detalle la constitución anatómica humana. La información procede de Cicerón (*De nat. deor.* 2, 54, 134 – 2, 61, 153) y de Aulio Gelio (*N.A.* 18, 10).

⁴⁶⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 18-19. Este modelo de argumentación de Arnobio responde a lo que los especialistas denominan “antropología negativa”. A diferencia del resto de los escritores cristianos ortodoxos, Arnobio niega que el hombre haya sido creado por Dios. La base para esta argumentación radica en la idea de que el mal no procede de la divinidad, como tampoco las deficiencias e imperfecciones que presenta la humanidad. El planteamiento, característico del pensamiento gnóstico, deriva, en el caso de Arnobio, en una posible aceptación – aunque nunca expresada abiertamente – de la existencia de seres divinos de naturaleza inferior. Estas figuras asumirían la responsabilidad de la presencia del mal en el mundo. Aunque Arnobio generalmente los identifica con los *daimones*, también parece asimilarlos a las divinidades del paganismo (*Adv. Nat.* 1, 49; 2, 16; 2, 36; 2, 46-49; 4, 19; 7, 9) (Castroviejo Bolívar 2003: 30-40, 96, n. 114, 126, n. 52 y 233, n. 47).

⁴⁶⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 14; 6, 10-12; 7, 35.

⁴⁶⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 15; 3, 20-23; 6, 13.

⁴⁶⁷ Arnobio alude a un verso de Ennio que menciona Cicerón, para referirse a la fealdad de estos animales, y por ende, de los propios hombres (cf. Cic. *De nat. deor.* 1, 35, 97).

⁴⁶⁸ Arist. *Apol.* 10, 1-2; Tat. *Orat.* 8; Athenag. *Leg.* 21, 3; Clem. Alex. *Protr.* 2, 29, 5; 7, 76, 1; Min. Fel. *Oct.* 22, 5; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24.

⁴⁶⁹ Athenag. *Leg.* 21, 3; cf. Hom. *Od.* 8, 306-320; Luc. *Dial. Deor.* 17[15], 1-2; 18[16], 1.

sigue la línea apologética y precisa que “Filotectes estaba enfermo” pero que era necesario para la divinidad en la guerra de Troya y que Tersites, uno de sus principales caudillos, era objeto de burlas entre los ciudadanos por su cabeza puntiaguda y su pelo ralo⁴⁷⁰. Clemente de Alejandría alude a la fealdad de Tersites para describir la fisonomía de las Suplicantes⁴⁷¹:

“Éstos son vuestros dioses: los ídolos, las sombras y además de éstos, aquellas “cojas” y las “de ceño fruncido y de ojos bizcos”, las Suplicantes, que más parecen hijas de Tersites que de Zeus. Me parece que Bión habla con mucha ironía: ¿cómo van a suplicar con justicia los hombres a Zeus una hermosa descendencia, si ni siquiera pudo procurársela a sí mismo?” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 56, 1; trad. Isart Hernández 1994: 117).

Clemente ofrece una lista de alusiones despectivas al físico de los dioses⁴⁷². Además de Hefesto, menciona a Atenea, “mosca de perro”⁴⁷³, y el modo en el que Helena se dirige a Afrodita: “ojalá no puedas volver con tus propios pies al Olimpo”⁴⁷⁴. Entre los apologistas latinos, las alusiones son mucho más escasas. Minucio Félix, en la descripción de los misterios de Cibeles, describe a la diosa como “ya fea y algo vieja”⁴⁷⁵ y considera que el aspecto con el que son descritos los dioses en los relatos mitológicos los deshonra y “pone en ridículo”. Junto a Vulcano, describe la incoherencia de la representación de Esculapio con barba, cuando su padre Apolo es representado imberbe, como un adolescente eterno. En este empeño por ofrecer una descripción física detallada, Minucio Félix precisa incluso el color de ojos de los dioses (Neptuno, verdes; Minerva, azules; Juno de buey) y describe las formas monstruosas o la figuración animal que presentan⁴⁷⁶. Cipriano dice que existe una Venus calva⁴⁷⁷.

Vinculado a la representación inapropiada de los dioses, con formas monstruosas, aparecen las metamorfosis, un tema objeto de censura desde los comienzos de la literatura apologética. El reproche de los apologistas va dirigido, por un lado a la transformación física y por otro, al objeto que persigue la metamorfosis, esto es pasar inadvertido para cumplir con un propósito generalmente de carácter sexual⁴⁷⁸.

⁴⁷⁰ Tat. *Orat.* 32. Tersites es el guerrero más feo y cobarde de todos los griegos y el contrapunto de Aquiles en la *Ilíada* (cf. Hom. *Il.* 2, 212-277).

⁴⁷¹ Las Suplicantes son hijas de Zeus, y representan la personificación de las súplicas (cf. Hom. *Il.* 9, 502-504).

⁴⁷² Clem. Alex. *Protr.* 7, 76, 1.

⁴⁷³ Cf. Hom. *Il.* 21, 394 (lo afirma Ares de Atenea) y 421 (en esta ocasión, lo emplea Hera para referirse a Afrodita).

⁴⁷⁴ Cf. Hom. *Il.* 3, 407.

⁴⁷⁵ Min. Fel. *Oct.* 22, 4.

⁴⁷⁶ Min. Fel. *Oct.* 22, 5.

⁴⁷⁷ Cypr. *Quod idola*, 4.

⁴⁷⁸ Entre los ejemplos más frecuentemente utilizados por los apologistas destacan las metamorfosis experimentadas por Zeus.

4. Los elementos

4. 1. La identificación de los dioses con los elementos de la naturaleza

El culto de los elementos (agua, aire, tierra, fuego) constituye un elemento central en la crítica del paganismo. Los apologistas consideran erróneas estas prácticas por tratarse de una divinización de la materia, adjudicando la categoría de divino a simples objetos o realidades materiales. Una de las primeras alusiones en la literatura apologética aparece en Arístides, quien lleva a cabo una de las formulaciones más completas de esta crítica. La primera parte de la *Apología* se centra en la crítica de las prácticas politeístas de caldeos o bárbaros⁴⁷⁹, griegos y egipcios. Arístides adjudica a cada uno de estos pueblos una práctica de culto: la astrología y el culto a los elementos en el caso de los caldeos; la idolatría y el politeísmo antropomórfico en el mundo griego; y la zoolatría, como rasgo característico del pueblo egipcio⁴⁸⁰. Este modelo de clasificación proporciona uno de los rasgos más particulares de la argumentación crítica de Arístides: la asociación sistemática de una práctica de culto a un pueblo⁴⁸¹.

“Los caldeos, en efecto, por no conocer a Dios, se extraviaron tras los elementos y empezaron a adorar a las criaturas en lugar de Aquél que los había creado. Y haciendo de aquéllos ciertas representaciones, los llamaron imágenes del cielo y de la tierra y del sol y de la luna y de los demás elementos o luminares; y, encerrándolos en templos, los adoran, dándoles nombres de dioses, y los guardan con toda seguridad para que no sean robados por ladrones, sin caer en la cuenta que lo que guarda es mayor que lo guardado, y el que hace, mayor que su propia obra. Porque si los dioses de ellos son impotentes para su propia salvación, ¿cómo podrían dar la salvación a otros? Luego con extravío grande se extraviaron los caldeos, dando culto a imágenes muertas e inútiles” (Arist. *Apol.* 3, 2[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 118).

⁴⁷⁹ La denominación de este primer grupo varía en función de la versión de la obra: “caldeos” en la versión griega; “bárbaros” en la siríaca.

⁴⁸⁰ Esta disposición no sigue una clasificación étnica, en cuanto a razas o naciones (γέννη), sino que se apoya en una argumentación de carácter religioso, en función de la diversidad de sus tradiciones. Arístides raramente alude a los gentiles (ἔθνη) o a los paganos (ἑξωθεν) en general, como una entidad religiosa. A excepción de los pasajes en los que llama a la conversión al cristianismo a las personas que no conocen a Dios (*Apol.* 2, 2; 17, 3), su obra se caracteriza por esa distinción en las tradiciones (Pouderon *et alii* 2003: 49).

⁴⁸¹ La refutación que ofrece Arístides sobre la divinización de la materia revela, entre otros temas, tres cuestiones fundamentales. La primera, la vinculación entre la astrología / culto a los elementos y la idolatría, como dos formas inherentes de entender la divinidad por parte de la sociedad pagana. La segunda, la demostración del carácter inservible que presentan cada uno de estos elementos. La tercera y última, su asociación directa con el pueblo de los caldeos, o en su defecto (terminología diferente en la versión siríaca), un entorno geográfico preciso. Las alusiones a los caldeos no son frecuentes en la literatura apologética. El término sólo aparece en la versión griega de la *Apología* de Arístides, mientras que las versiones siríaca y armenia lo sustituyen por “bárbaros”. Sin embargo, no parece haber dudas en cuanto al hecho de que Arístides se refiere a las poblaciones procedentes del entorno sirio-fenicio, por sus alusiones a las divinidades mediante distinciones de tipo genérico (masculino y femenino). Para un estudio sobre este tipo de divinidades, *vid.* Turcan 1989: 129-191; Sartre 1991: 490-497.

Arístides apoya esta filiación entre caldeos y la divinización de los elementos en la existencia de una larga tradición en el mundo asirio-babilonio o sirio-fenicio⁴⁸². Con frecuencia, también se relaciona este tipo de prácticas con las religiones persas⁴⁸³, en cuanto que la magia, la astrología y la divinización de los elementos constituyen uno de los rasgos más característicos de la religiosidad persa⁴⁸⁴. Sin embargo, los apologistas posteriores no asocian el culto a los elementos con un pueblo determinado, sino que utilizan este tipo de práctica como objeto de condena de los paganos en general, identificando su culto en diferentes tradiciones religiosas⁴⁸⁵. Así, como Atenágoras y Tertuliano, identifican este culto con los egipcios⁴⁸⁶. Tertuliano afirma que “la mayor parte de los egipcios creen en cuatro dioses: el Sol, la Luna, el Cielo y la Tierra”⁴⁸⁷. En todo caso, la mayoría de estos cultos orientales fueron asimilados por el mundo griego y romano⁴⁸⁸.

Tradicionalmente, los elementos de la naturaleza aparecen representados en el agua, el fuego, el aire y la tierra. El discurso apologético no ofrece una crítica dirigida de forma específica a cada uno de ellos, sino que engloba el conjunto a los que se incorporan el sol, la luna, los planetas, las estrellas y el Universo⁴⁸⁹. Arístides es la excepción de este modelo generalizado de argumentación, analizando cada uno

⁴⁸² Algunos de los testimonios de la existencia de esta tradición se encuentran en: Philo Byblius, *Frag.* 1, 8 [*F.H.G.* Vol. 3, p. 564-565]; Diod. Sic. 2, 30, 3 y 6; Plu. *De Is. et Os.* 48 (Pouderon *et alii* 2003: 329-330).

⁴⁸³ La relación en materia religiosa entre caldeos y persas aparece ya en la literatura greco-romana (Hdt. 1, 131; Amm. Marc. 23, 6, 32; Porph. *Vit. Pyth.* 12), así como en la literatura cristiana (*Hom. Clem.* 9, 4, 1; Clem. Alex. *Strom.* 1, 69, 6 – 70, 1). Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 50.

⁴⁸⁴ Los persas identifican a los elementos de la naturaleza con diferentes deidades, que posteriormente se asimilan al panteón griego (Hdt. 1, 131; Strab. 15, 3, 13) (Pouderon *et alii* 2003: 330). El culto al fuego generalmente se vincula al mundo persa, pero la identificación entre los magos caldeos y los magos persas puede ser la explicación para la atribución que formula Arístides. La misma idea aparece también en las homilías pseudo-clementinas (*cf.* *Hom. Clem.* 9, 3-6).

⁴⁸⁵ Al menos entre los apologistas de época pre-constantiniana. Con posterioridad a Constantino, la excepción más notable es la argumentación desarrollada por Fírmico Materno en su obra *Sobre el error de las religiones paganas*. Fírmico, como Arístides, ofrece un análisis pormenorizado de cada uno de los cuatro grandes elementos, que según la tradición, conforman la naturaleza y el universo: el agua, la tierra, el aire y el fuego. El aspecto más original de la crítica de Fírmico radica en la asociación sistemática de la veneración de cada elemento con cada una de las cuatro grandes naciones o civilizaciones: Egipto, Asia Menor, Siria y Palestina, respectivamente (*De errore*, 1-5). Esta forma de concretar distintas culturas o tradiciones con las prácticas rituales en honor a los diferentes elementos, y que la historiografía ha denominado como “teoría etno-geográfica de los elementos”, eleva el tono de crítica de su discurso en contraposición a las descripciones más generalistas que presentan el resto de los apologistas. Sobre esta cuestión, *vid.* Turcan 1982: 35-36.

⁴⁸⁶ Athenag. *Leg.* 28, 7; Tert. *Ad Nat.* 2, 2, 17. Aunque existe una tradición literaria que confirma esta asociación (Man. *Frag.* 83 [= Eus. *P.E.* 3, 2]; Diod. Sic. 1, 11, 1), la mayor parte de los apologistas centra su crítica sobre la religiosidad egipcia en la zoolatría y en la interpretación antropomórfica de los dioses, conectando directamente la religión egipcia con la griega (Pouderon *et alii* 2003: 330).

⁴⁸⁷ *Cf.* Tert. *Ad nat.* 2, 2, 17; trad. Castillo García 2001: 257.

⁴⁸⁸ Pouderon *et alii* 2003: 50-52 y 329-331.

⁴⁸⁹ La astrología es uno de los rasgos más característicos de los caldeos (Philo, *Mut.* 16). La asociación entre las prácticas religiosas de los caldeos y el culto a los elementos que formula Arístides confirma esta identificación de los astros como otro de los elementos de la naturaleza, empleando incluso el mismo término, *στοιχεῖα* (Pouderon *et alii* 2003: 193).

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

de los elementos: cielo, tierra, agua, fuego y viento⁴⁹⁰. Pese a que señala que los caldeos adoran a estos elementos, “dándoles nombres de dioses”, Aristides no especifica las posibles identificaciones que pudieron realizarse, respecto a cada uno de ellos, con las divinidades orientales, o su interpretación greco-romana⁴⁹¹. En la obra de Justino se encuentra la primera de estas identificaciones entre los elementos de la naturaleza y los dioses de la mitología⁴⁹². Los griegos colocan la imagen de la diosa Core, hija de Zeus y Deméter, sobre las aguas como un símbolo de la relación entre dicha divinidad y el poder que los paganos creen que ejerce sobre el agua⁴⁹³.

La descripción de Atenágoras es más precisa. Al tiempo que señala la identificación entre los dioses de la mitología y los elementos de la naturaleza, expresa los desajustes o las contradicciones que ello presenta. Según el testimonio de Eurípides, el cielo o éter se identifica con Zeus⁴⁹⁴. No obstante, en otro lugar, Atenágoras señala que, para los estoicos, esta misma divinidad se representa mediante el fuego⁴⁹⁵, mientras que el aire se equipara con la diosa Hera⁴⁹⁶ y el agua

⁴⁹⁰ En primer lugar, su crítica se concentra en el culto al cielo, que Arístides identifica con el “cosmos” (*Apol.* 4, 2). Esta parte de la argumentación, no obstante, no aparece en la versión siríaca de la obra. A continuación, expone el error de quienes consideran que la tierra es una divinidad (*Apol.* 4, 3-4), para seguir con el culto al agua (*Apol.* 5, 1-2) y al fuego (*Apol.* 5, 3). Concluye con el culto al viento (*Apol.* 5, 4-5), presentando una variación respecto al elemento tradicional, el aire. Esta diferenciación puede explicarse por las preferencias del autor por las fuentes bíblicas, en lugar de las filosóficas. Esta es la denominación que emplea el Libro de los Salmos para referirse a los elementos (*Sal.* 104 [103], 3-4).

⁴⁹¹ Para una introducción a estas posibles identificaciones, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 334-339.

⁴⁹² En cierto sentido, resulta contradictorio este reproche hacia los paganos que identifican a los elementos con los dioses de la mitología, cuando en su narración, Justino representa a Cristo, o a su prefiguración, bajo la forma del fuego, en el momento en el que Moisés recibe el mandato divino para liberar a los judíos del dominio egipcio (*cf.* 1 *Apol.* 62, 4). La misma imagen es utilizada nuevamente con motivo de la explicación de las diferentes formas en las que se ha manifestado Cristo por voluntad por Dios (1 *Apol.* 63, 10 y 16).

⁴⁹³ Just. 1 *Apol.* 64, 1-4.

⁴⁹⁴ Athenag. *Leg.* 5, 1. *Cf.* Eur. Frag. 900 y 941 [Nauck, p. 649-650 y 663-664]. El primer fragmento de Eurípides solamente es conocido por Atenágoras (Pouderon 1992: 84, n. 4). El segundo, es mencionado por otros autores paganos (Cic. *De nat. deor.* 2, 25, 65; Luc. *Iupp. Trag.* 41). Entre los escritores cristianos, Clemente de Alejandría hace una exposición semejante a la de Atenágoras sobre el culto al cielo, pero no especifica la identidad de Zeus (*Protr.* 2, 25, 3; 7, 74, 1). Esta asociación sí aparece en los *Stromata* (*Strom.* 5, 14, 102, 1; 5, 14, 114, 1). Atenágoras también alude a la identificación entre el cielo y el dios supremo entre los griegos, Zeus, a partir del testimonio, entre otros, de Platón (Athenag. *Leg.* 16, 4; 22, 5 y 7; Pl. *Pol.* 269 d).

⁴⁹⁵ Athenag. *Leg.* 6, 4; 22, 4. Entre los testimonios que confirman esta opinión del estoicismo: Zeno en Tert. *Apol.* 21, 10; Cic. *De nat. deor.* 2, 22, 57; Diog. Laert. 7, *Zenon*, 156; Clem. Alex. *Strom.* 5, 14, 100, 4. Es posible, como sugiere Atenágoras, que la identificación de Zeus con el fuego tenga su base en cuestiones etimológicas, dada la semejanza de su nombre con el verbo “hervir” (ζέω), y de ahí su denominación como “sustancia hirviente”. La cuestión ya había sido planteada con anterioridad por Platón (Pouderon 1992: 90, n. 2; Ruiz Bueno 1996: 656, n. 12).

⁴⁹⁶ Athenag. *Leg.* 6, 4; 22, 4. También entre los estoicos (Pl. *Cra.* 404c; Cic. *De nat. deor.* 2, 26, 66; Diog. Laert. 7, *Zenon*, 147). La explicación de Hera como Aire también puede tener un carácter etimológico (αἴρ) (Pouderon 1992: 121, n. 5; Ruiz Bueno 1996: 656, n. 12).

con Poseidón⁴⁹⁷. A diferencia de los testimonios anteriores, según el relato de Empédocles⁴⁹⁸, el aire está relacionado con Edoneo, mientras que Zeus se identifica con el fuego, Hera con la tierra y Nestis con el agua⁴⁹⁹.

La lista de las identificaciones de los elementos con los dioses de la mitología propuesta por Atenágoras no termina aquí. El texto homérico y la teogonía órfica son la base para la formulación de las siguientes identidades⁵⁰⁰: el agua, al que Homero se refiere como el dios Océano, se convierte en la *Ilíada* en el origen del universo⁵⁰¹. De la unión de Océano y Tethys derivan Heracles y Cronos y de ellos, a partir de la generación de un huevo cosmogónico⁵⁰², el cielo y la tierra, y en consecuencia, el resto de los dioses mitológicos⁵⁰³. Otra línea de interpretación sitúa el origen de los dioses en la unión de Cronos con Rea, identificada con la tierra⁵⁰⁴. Todas estas identidades son objeto de rechazo por parte de Atenágoras⁵⁰⁵. Para el apologista,

⁴⁹⁷ Athenag. *Leg.* 22, 4; cf. Diog. Laert. 7, *Zenon*, 147; Varro en Aug. *Civ. Dei.* 4, 10; Cic. *De nat. deor.* 2, 26, 66. Atenágoras señala, además, que los estoicos consideran el agua como uno de los principios primordiales en la creación del universo, del mismo modo que el fuego ocupa un papel fundamental en la destrucción del mismo (*Leg.* 19, 3; cf. Diog. Laert. 7, *Zenon*, 136) (Pouderon 1992: 133, n. 5). En el sistema estoico, Hades simbolizaría la tierra (Pouderon 1992: 148, n. 1).

⁴⁹⁸ Empédocles de Agrigento (483/482 al 430 a.C.) introdujo el concepto de “elemento” en la filosofía. Su interés por la cosmología le sitúa en la misma línea de los filósofos jónicos, aunque no reconoce un solo principio creador del universo, sino cuatro elementos: la tierra, el agua, el aire y el fuego. Junto a éstos, admite la existencia de dos co-principios, el “amor” y la “discordia” u “odio”, fuerzas externas que actúan sobre estos elementos siendo responsables de su movimiento y de sus cambios. Sus teorías se mencionan entre otros en Plutarco (*Amat.* 13, 756 d) y Sexto Empírico (*Adv. Math.* 9, 10; 10, 317). Entre los escritores cristianos, además de Atenágoras (*Leg.* 22, 1-3), Clemente de Alejandría ofrece una síntesis de sus planteamientos (*Strom.* 6, 2, 17, 4).

⁴⁹⁹ Athenag. *Leg.* 22, 2. Cf. Emp. *Frag.* 6 y 17 [Diels y Kranz]. El nombre de Edoneo alude al dios Hades (cf. Hes. *Theog.* 913), mientras que Nestis representa a una divinidad siciliana (Pouderon 1992: 146, n. 3). Las identificaciones propuestas por Empédocles aparecen también en Diógenes Laercio (8, 76) (Pouderon 1992: 147, n. 4 y 5).

⁵⁰⁰ Athenag. *Leg.* 18, 3-6.

⁵⁰¹ Hom. *Il.* 14, 201; 246 y 302. La expresión homérica ilustra la teogonía órfica, a menudo citada por los intelectuales paganos (Pl. *Cra.* 402b; Ar. *Metaph.* A3, 983b; Heraclid. Pont. *Hom.* 22, 6; Plu. *De fac.* 25, 938d) (Pouderon 1992: 129, n. 5). Con el mismo propósito que persigue Atenágoras, Ps.-Justino (*Cohort.* 5) y Teófilo de Antioquía (*Ad Autol.* 2, 2-7) mencionan este pasaje homérico. Para una introducción al orfismo en la literatura apologética, vid. Herrero de Jáuregui 2007.

⁵⁰² Aristófanes ya se había burlado de esta imagen del “huevo cosmogónico” (Aristoph. *Av.* 695). Una descripción similar a la de Atenágoras en Hom. *Clem.* 6, 3-4 y 5-12 (Pouderon 1992: 130-131, n. 1).

⁵⁰³ Cf. Athenag. *Leg.* 18, 6. Fanes, dios de doble cuerpo, en el orfismo es hermafrodita, pero para Atenágoras es un ser monstruoso (*Leg.* 20, 4); las moiras, es decir, Cloto, Láquesis y Atropo; los centímanos, Coto, Gíges y Briareo; los cíclopes, Brontes, Esteropes y Arges; y, finalmente, los titanes, que fueron quienes llevaron a cabo la venganza contra Urano (cf. Hes. *Theog.* 207-210; 218-219, 905-906; 207-210). Para una introducción a estas figuras mitológicas y las teogonías órficas, vid. Pouderon 1992: 325-328.

⁵⁰⁴ Athenag. *Leg.* 22, 6. Rea es equiparada con Magna Mater, y con Deméter, y por tanto, interpretada como la Tierra-Madre (cf. *Leg.* 20, 2).

⁵⁰⁵ Athenag. *Leg.* 22, 6-9. Cronos es el tiempo (representación de influencia órfica que hereda el pensamiento estoico: Varrón en Aug. *Civ. Dei.* 4, 10; Cic. *De nat. deor.* 2, 25, 64); Afrodita, el deseo; la oscuridad, el frío y la humedad representan las tinieblas del Tártaro (la misma denominación en: Hom. *Il.* 8, 13 y 479-481); Atenea, “la inteligencia que todo lo penetra” (Cf. Pl. *Cra.* 407b; Heraclid. Pont. *Hom.* 30, 4; etc.); Isis, la naturaleza (Macrob. *Saturn.* 1, 20); Osiris, la siembra del trigo (Plu. *De*

estas identificaciones de los dioses con los elementos que realizan los paganos no solo se contradicen entre sí sino que carecen de una base lógica para su justificación. Éste es el sentido de su reproche hacia una posible interpretación de Europa y Leda, y sus respectivas transformaciones en toro y cisne, con la tierra y el aire para explicar sus relaciones con Zeus como una representación de la unión de la tierra y el aire⁵⁰⁶.

La exposición de Teófilo de Antioquía en *A Autólico* sobre estas posibles interpretaciones de los elementos como dioses de la mitología no es tan variada como la de Atenágoras. A imitación de éste, Teófilo retoma el argumento homérico de inspiración órfica por el cual el dios Océano, identificado con el agua, se convierte en el origen del universo y de los restantes dioses⁵⁰⁷. Teófilo sostiene que la narración de Homero contradice el relato de Hesíodo sobre la creación del mundo, la tierra, los mares y todo lo que hay en él⁵⁰⁸. Si, como supone Hesíodo, los dioses son anteriores a esa creación, entonces, no tiene sentido la afirmación de Homero que da la preeminencia a Océano / agua sobre todos los demás. Así sucede con el resto de las figuras divinas (Caos, Tierra, Tártaro, Amor, Cielo, Mar, Océano, etc.) a las que identifica igualmente con los elementos de la naturaleza o con nociones abstractas⁵⁰⁹. También Hermias, en el *Escarnio de los filósofos paganos*, recoge las interpretaciones más emblemáticas de los elementos como dioses, que ya mencionara anteriormente Atenágoras: Océano y Tethys, son el agua y la tierra⁵¹⁰; Zeus es el éter⁵¹¹ y Poseidón el mar⁵¹². En su relato sólo aparece una nueva incorporación: según la interpretación de Ferecides, Chthonia se identifica con la tierra⁵¹³.

4. 2. La confusión entre el Creador y la creación

El razonamiento que siguen los apologistas para rechazar el culto a los elementos y demostrar que se trata de una interpretación errónea de la divinidad se apoya en varios argumentos, que se repiten y adaptan a las necesidades del discurso. El punto de partida de la crítica de la divinización de la materia se encuentra en la propia filosofía griega. Los primeros filósofos naturalistas habían desarrollado una crítica elaborada sobre el culto a los elementos⁵¹⁴. Por lo general, el término griego στοιχεῖον, o *elementum* en su versión latina, se emplea para aludir a las cuatro

Is. et Os. 65, 377 b; la misma fórmula de Atenágoras se repite en Fírmico Materno, *De errore*, 2, 9); Dioniso, el fruto de la viña (Cic. *De nat. deor.* 2, 23, 60; esta imagen aparece también en Clemente de Alejandría, *Protr.* 2, 26, 2); Sémele, la propia viña; el rayo simboliza el calor del sol, etc. (Pouderon 1992: 149, n. 3; 151, n. 4; 152, n. 1; 153, n. 3-4).

⁵⁰⁶ cf. Athenag. *Leg.* 22, 11.

⁵⁰⁷ Theoph. *Ad Autol.* 2, 5.

⁵⁰⁸ Hom. *Il.* 14, 201 y 302; Hes. *Theog.* 73-74; 104-115.

⁵⁰⁹ Theoph. *Ad Autol.* 2, 6; cf. Hes. *Theog.* 116-133.

⁵¹⁰ Hermias, *Irrisio*, 10, 1.

⁵¹¹ Hermias, *Irrisio*, 6, 1; 9, 17.

⁵¹² Hermias, *Irrisio*, 9, 17.

⁵¹³ Hermias, *Irrisio*, 6, 1.

⁵¹⁴ Para una introducción a esta cuestión, vid. Drachmann 1979.

sustancias fundamentales que componen la materia: el fuego, el aire, el agua y la tierra. El mismo término designa a los astros e incluso a los signos del zodiaco, de manera que la condena filosófica los incluye a todos⁵¹⁵. No obstante, a pesar de que los apologistas recurren con insistencia a los testimonios filosóficos en su argumentación contra el culto a los elementos, la base de su discurso se encuentra en la tradición bíblica y en los modelos de censura establecidos por los pensadores judeo-helenísticos, como Filón de Alejandría⁵¹⁶.

El primer argumento se apoya en un principio básico, que consiste en asumir que cada uno de estos elementos ha sido creado por Dios. Lejos de ser dioses o de tener la categoría de divinidad, los elementos son criaturas de Dios. La base de esta afirmación, que distingue la “materia creada” del “Creador”, radica en la concepción cristiana de la divinidad. Los elementos de la naturaleza tienen una serie de rasgos que son la antítesis de lo divino. Frente a la idea de eternidad que subyace en el concepto de divinidad, los elementos son sustancias que cambian, que tienen un origen y un fin, y por tanto son corruptibles. El discurso apologético trata de establecer la diferencia entre la “materia creada” y la figura del “Creador” o “Artífice”, a cuyo poder todo está sometido. El error de no distinguir lo creado del creador está presente en el pensamiento platónico⁵¹⁷, y por ello no sorprende que los apologistas citen a menudo a Platón cuando tratan esta cuestión⁵¹⁸. La tradición judía, representada en el Antiguo Testamento⁵¹⁹, así como los primeros textos cristianos⁵²⁰ reflejan el problema de la separación del creador y la obra, y su consecuencia inmediata: la veneración de los elementos como seres divinos.

La literatura apologética griega presenta un mayor interés respecto a esta cuestión que la latina. Siguiendo el modelo establecido en los textos bíblicos, los apologistas sostienen que venerar a las criaturas en lugar de a su creador es un error. Así lo afirma Arístides cuando señala que quienes veneran estas materias no han caído en la cuenta de “que lo que guarda es mayor que lo guardado, y el que hace, mayor que su propia obra”⁵²¹. Arístides insiste en otro aspecto que demuestra esa lejanía de los elementos respecto a lo divino, esto es que aquéllos presentan

⁵¹⁵ Munier 2006: 329, n. 8.

⁵¹⁶ Cf. Philo, *Vit. Cont.* 3-5; *Decal.* 66; *Spec. leg.* 1, 13. En el caso de Filón de Alejandría, la crítica sobre la divinización de la materia se limita exclusivamente a Egipto. Para una introducción al pensamiento filoniano acerca de esta cuestión, vid. Reynard 2002: 211-221. Sobre la influencia de Filón de Alejandría en el pensamiento apologético, vid. Pépin 1964: 130; Vermader 1982: 3-5.

⁵¹⁷ Pl. *Ti.* 41, a-b.

⁵¹⁸ Just. 2 *Apol.* 10; Athenag. *Leg.* 6, 2; Clem. Alex. *Protr.* 6, 68, 1; *Strom.* 5, 14, 102; Orig. *C. Cels.* 6, 10; Tert. *Apol.* 46, 9; Min. Fel. *Oct.* 19, 14; 34, 4. Justino sostiene que el origen de este argumento platónico es un préstamo o imitación de un planteamiento original de Moisés (cf. 1 *Apol.* 59, 1; la misma idea en: 1 *Apol.* 20, 4; 32, 1; 44, 8). Sobre esta cuestión, vid. Munier 2006: 282, n. 4.

⁵¹⁹ Cf. Sb. 13, 1-2. El culto a los elementos, con especial interés en el cielo y los astros, es objeto de condena constante en el Antiguo Testamento (*Dt.* 4, 19; 17, 3; 2 R. 17, 16; 23, 4-5; *Jr.* 8, 2; *Jb.* 31, 26-28).

⁵²⁰ Cf. *Rm.* 1, 25. Pablo advierte, en múltiples ocasiones, de los peligros que conlleva la adoración de los elementos: *Ga.* 4, 3; 4, 9; *Col.* 2, 8; 2, 20. La misma idea en 2 P. 3, 10 y 12.

⁵²¹ Arist. *Apol.* 3, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 118.

necesidades, mientras que la divinidad no necesita nada. Por otro lado, los elementos constan de diferentes partes, mientras que Dios es unicidad. La condena de Arístides al culto al cielo resume estas ideas:

“Los que creen que el cielo es Dios yerran, pues le vemos que cambia y se mueve por necesidad y que está compuesto de muchos elementos, por lo que se llama cosmos u orden. Ahora bien, todo orden es construcción de algún artífice y todo lo construido tiene principio y fin. Además, el cielo se mueve por necesidad con sus luminares, porque los astros, llevados con orden y distancia de signo en signo, unos se ponen y otros salen, y realizan su marcha según los tiempos, para cumplir los veranos y los inviernos, conforme les está ordenado por Dios, y no traspasan sus propios términos, de acuerdo con la inexorable ley de naturaleza, junto con el mundo celeste. De donde resulta evidente que el cielo no es Dios, sino obra de Dios” (Arist. *Apol.* 4, 2[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 119).

Las necesidades de los elementos condicionan su sometimiento a la acción del hombre. En definitiva, son sustancias creadas por Dios para el beneficio de los hombres⁵²². De ahí, que los elementos sean modificados, adaptados y condicionados a las propias necesidades humanas, convirtiéndose en simples objetos:

“Los que creen que la tierra es diosa, se equivocan, pues la vemos injuriada y dominada por los hombres, cavada y ensuciada y que se vuelve inútil. Porque si se la cuece se convierte en muerta, pues de una teja nada nace. Además, si se la riega demasiado, se corrompe lo mismo ella que sus frutos. Es también pisada por los hombres y por los otros animales, se mancha de la sangre de los asesinatos, es cavada y se llena de cadáveres y se convierte en depósito de muertos. Siendo esto así, no es posible que la tierra sea diosa, sino obra de Dios para utilidad de los hombres” (Arist. *Apol.* 4, 3-4[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 119-120).

Al igual que sucede con la tierra, el agua, el fuego y los vientos han sido creados por Dios para la utilidad del hombre, modificando su estado para adaptarse a las necesidades de éste⁵²³. Este carácter mutable, sumado a la limitación temporal – determinada por el momento de su creación –, confirma su condición de materia corruptible⁵²⁴, y por tanto, no divina. Justino, en su propósito de aunar cristianismo y filosofía, recurre al testimonio de los filósofos y poetas griegos⁵²⁵ para justificar la superioridad del creador sobre lo creado⁵²⁶. Al igual que Arístides, Justino insiste en que el universo ha sido creado en beneficio de los hombres, y es la divinidad quien

⁵²² Los apologistas cristianos comparten con el pensamiento filosófico estoico esta misma apreciación. Sobre esta cuestión, *vid.* Spanneut 1957: 380; Munier 2006: 329, n. 7.

⁵²³ Arist. *Apol.* 5, 1-5. La versión siríaca recoge una cláusula al final del segundo capítulo que no aparece en la griega. En ella, Arístides condensa las diferentes funciones de cada elemento: “A Dios, pues, le sirve el viento, a los ángeles el fuego, a los demonios a su vez el agua, y a los hombres la tierra” (Arist. *Apol.* 2, 9[sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 134-135).

⁵²⁴ Arist. *Apol.* 3, 3 - 4, 1.

⁵²⁵ Por el contrario, Arístides muestra su desprecio hacia estas interpretaciones de los filósofos, o “de los llamados entre ellos filósofos” (*cf.* *Apol.* 3, 3; 13, 3 y 6; 17, 1) (Pouderon *et alii* 2003: 53-55).

⁵²⁶ Just. 1 *Apol.* 20, 4-5.

ordena y establece los principios que rigen su funcionamiento⁵²⁷. Esta concepción acerca del sometimiento de los elementos y los astros a los designios divinos permite a Justino expresar la necesidad de ciertas costumbres judías: “¿No veis que los elementos jamás descansan ni guardan el sábado?”⁵²⁸.

Taciano expresa estas mismas ideas cuando, después de presentar su definición sobre el Dios de los cristianos, señala que todos los elementos han sido creados para beneficio del hombre: “¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio?”⁵²⁹. La naturaleza de dichos elementos es inferior a la que ostenta el espíritu divino. A las interpretaciones alegóricas de algunos filósofos griegos, como Metrodoro de Lámpsaco, según las cuales las divinidades mitológicas son en realidad representaciones de las fuerzas de la naturaleza y sistemas de ordenación de los diferentes elementos⁵³⁰, Taciano contrapone la figura de Dios. La divinidad, distinta de la materia creada, es la única responsable en la creación del universo. La caracterización de Dios como “eterno”, “invisible” e “intangible” se opone a la materia, descrita como “sensible”, “visible” y con principio y fin. Taciano concluye que Dios, en su naturaleza divina y perfecta, no necesita de nada, y de ahí su rechazo a cualquier práctica sacrificial.

Atenágoras opta por una argumentación más general en su crítica del culto a los elementos. Aunque no duda en alabar la belleza y grandeza de la creación, precisa que no debe ser ésta el objeto de veneración sino su verdadero artífice⁵³¹. El siguiente fragmento es bien ilustrativo de la diferenciación entre el creador y lo creado, o entre el artífice y la materia:

“Pero demos que todos admitan los mismos dioses. ¿Y qué? Porque el vulgo, incapaz de distinguir entre la materia y Dios y de comprender la diferencia que va de uno a otra, acuda a los ídolos hechos de materia, ¿acudiremos también nosotros a adorar las estatuas, para darles gusto a ellos, nosotros que distinguimos y separamos lo increado de lo creado, el ser del no ser, lo inteligible de lo sensible, y a cada cosa de éstas damos su nombre conveniente?” (Athenag. *Leg.* 15, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 666-667).

Atenágoras apunta aquí directamente a la idolatría. Sin embargo, la definición que ofrece acerca de la materia y su capacidad para ser moldeada a través de la intervención divina⁵³², constituye un elemento de especial interés para establecer la

⁵²⁷ Just. 2 *Apol.* 4 (5), 2. La misma idea sobre la creación del universo y su dependencia de Dios en: 1 *Apol.* 13, 2; *Dial.* 85, 5. El Antiguo Testamento también alude al gobierno que Dios ejerce sobre los diferentes elementos de la creación (*Sal.* 96 (95), 10-13).

⁵²⁸ Just. *Dial.* 23, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 340. El ejemplo citado alude a las prácticas judías, pero también se constata esta táctica retórica en su definición del Dios de los cristianos como creador del universo frente a las ideas extendidas entre algunos grupos heréticos, como los seguidores de Marción, que, a su juicio, confunden el verdadero significado de la divinidad (1 *Apol.* 26, 5).

⁵²⁹ Tat. *Orat.* 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 577.

⁵³⁰ Tat. *Orat.* 21.

⁵³¹ Athenag. *Leg.* 16, 1.

⁵³² Athenag. *Leg.* 15, 2-4; *De Res.* 3, 2-3. En la *Súplica*, Atenágoras utiliza la imagen bíblica del barro modelado por el alfarero para describir esta diferencia (cf. *Is.* 45, 9). Una equiparación semejante

diferencia entre el artífice y la materia y para definir el carácter divino. Al igual que Justino, Atenágoras recurre al testimonio de los filósofos y poetas griegos para justificar sus afirmaciones acerca de la concepción de la divinidad. Su argumentación, no obstante, es más extensa que la de Justino. En primer lugar, expone la idea de la unicidad de Dios, apoyándose, entre otros, en los testimonios de Eurípides, Sófocles, Filolao, Lisis y Opsimo⁵³³. A continuación expone las tres grandes corrientes de la filosofía teísta (el platonismo⁵³⁴, el aristotelismo⁵³⁵ y el estoicismo⁵³⁶), estableciendo las semejanzas y diferencias que cada una de ellas presentan con respecto al pensamiento cristiano⁵³⁷. Para Atenágoras, la doctrina de Platón respecto a los elementos ofrece otra coincidencia con el cristianismo: puesto que están sometidos a cambios, son sustancias perecederas o corruptibles, y por tanto, no divinas⁵³⁸. El carácter corruptible de los elementos viene determinado por su origen o nacimiento, que se contrapone al concepto de eternidad⁵³⁹:

“Tal es el principio de la génesis, no sólo de los que ellos tienen por dioses, sino del universo todo. Considerad, pues, este punto, que cada uno de esos a quienes se atribuye la divinidad, como tiene principio, también es forzoso sea corruptible. Porque si no han nacido no siendo, como dicen los que teologizan sobre ellos, no son; porque una cosa o es increada y, por ende, eterna; o creada y, por ende, corruptible” (Athenag. *Leg.* 19, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 673).

Aunque de forma retórica, Atenágoras acepta las divergencias en los planteamientos que cada individuo pueda tener acerca de la divinidad y considera que estas diferencias no justifican la persecución⁵⁴⁰. Como prueba de su predisposición a debatir estas cuestiones, Atenágoras acepta la existencia de otras

encontramos en la imagen de la cítara y el músico (Athenag. *Leg.* 16, 3; Tert. *Ad Nat.* 2, 5, 9; Clem. Alex. *Protr.* 1, 5, 1), o del medicamento y el médico (Tert. *Ad Nat.* 2, 5, 10). Justino también menciona la creación del universo a partir de la materia informe (*Apol.* 59, 1).

⁵³³ Athenag. *Leg.* 5, 1-3; 6, 1. No se conserva ninguna de las referencias originales. De hecho, la frase atribuida por Atenágoras a Sófocles probablemente es falsa, aunque aparece citada frecuentemente por los apologistas (Ps-Just. *De Mon.* 2; *Cohort.* 18; Clem. Alex. *Protr.* 7, 74, 2; *Strom.* 5, 14, 113, 1-2). Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon 1992 : 87, n. 5 y 6; 88, n. 1.

⁵³⁴ Athenag. *Leg.* 6, 2. Platón coincide con el pensamiento cristiano en su definición del carácter eterno e increado de Dios (Pl. *Ti.* 28a-c; 41a-b).

⁵³⁵ Athenag. *Leg.* 6, 3. Aristóteles mantiene que existe un solo Dios, aunque su concepción de la divinidad está determinada por la capacidad de movimiento.

⁵³⁶ Athenag. *Leg.* 6, 4. Para Atenágoras, los estoicos, aunque dan múltiples denominaciones a lo divino, creen que existe el único Dios, puesto que sostienen que el fuego es el principio generador de todo, identificado con el espíritu divino que penetra en la materia.

⁵³⁷ La misma argumentación en Minucio Félix (*Oct.* 19, 3-15), aunque en este caso probablemente a partir del análisis de Cicerón (*De nat. deor.* 1, 5, 10 – 1, 6, 15; 1, 10, 25 – 1, 15, 41).

⁵³⁸ Athenag. *Leg.* 16, 4; *cf.* Pl. *Pol.* 269d. Eusebio de Cesarea utiliza el mismo texto de Platón para apoyar su argumentación (Eus. *P.E.* 11, 32, 6).

⁵³⁹ *Cf.* Athenag. *De res.* 3, 2-3. Atenágoras justifica esta idea a partir de los filósofos griegos (*Leg.* 19, 2-4); Platón y su distinción entre lo sensible y lo inteligible (*Ti.* 27d); la creencia estoica en la conflagración o destrucción del mundo (Cic. *De nat. deor.* 2, 46; 118; Sen. *Ep.* 7, 2). Ambos testimonios son utilizados con frecuencia con el mismo fin por el resto de los apologistas (Ps-Just. *Cohort.* 22; Just. *1 Apol.* 20, 1-2; Tat. *Orat.* 6).

⁵⁴⁰ Athenag. *Leg.* 24, 1.

potencias junto a la divinidad suprema, como mantienen los filósofos griegos, aunque éstas dependen de Dios y no constituyen elementos independientes⁵⁴¹. Pero la actitud de Atenágoras es crítica respecto a la filosofía, utilizando la identificación de los dioses paganos con los elementos (las teorías de Empédocles de Agrigento, las definiciones propias del estoicismo, los planteamientos de Demócrito, etc.). Rechaza también toda explicación física del fenómeno: “Mas si Zeus es el fuego, Hera la tierra, Aidoneo el aire y Nestis el agua, y todo eso son elementos – fuego, agua, aire –, ninguno de ellos es Dios, ni Zeus, ni Hera, ni Aidoneo, pues la constitución y génesis de todos viene de la materia separada por Dios”⁵⁴². Frente a los principios de unión y desunión que rigen la vida y muerte de todo y determinan los cambios, que Empédocles ejemplifica en la amistad y la discordia, Atenágoras entiende lo divino como “increado, eterno y siempre acorde consigo mismo”⁵⁴³. El estoicismo, las teorías de Demócrito, Filodemo o los planteamientos órficos que presentan algunas variantes con respecto a Empédocles, son refutados por Atenágoras a partir del mismo principio de inmutabilidad de Dios. Si los dioses paganos están condicionados a los cambios que determina la materia, entonces se convierten en seres corruptibles y pierden el carácter divino: “la divinidad es inmortal, inmóvil e inmutable”⁵⁴⁴.

Por su parte, Teófilo de Antioquía se muestra rotundo en su rechazo de la veneración de los elementos y los astros:

“Ahora bien, la ley divina no sólo prohíbe adorar a los ídolos, sino también a los elementos, al sol, a la luna, y a los demás astros; ni se debe tampoco dar culto al cielo ni a la tierra, al mar, a las fuentes o a los ríos, sino que hay que servir al solo Dios verdadero y Hacedor del universo en santidad de corazón y sincera intención” (Theoph. *Ad Autol.* 2, 35; trad. Ruiz Bueno 1996: 828-829).

Teófilo condensa los principales argumentos utilizados por sus predecesores e insiste en las cualidades que definen lo divino: increado, inmutable e inmortal⁵⁴⁵. Teófilo presenta al Dios de los cristianos, como el “Padre”, “Artífice” y “Hacedor” del universo, adjudicándole la responsabilidad, no solo de la creación, sino de la ordenación y el funcionamiento de los fenómenos de la naturaleza⁵⁴⁶. Retoma el argumento apologético de que todo en la naturaleza ha sido creado en beneficio del

⁵⁴¹ Athenag. *Leg.* 24, 2.

⁵⁴² Athenag. *Leg.* 22, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 681.

⁵⁴³ Athenag. *Leg.* 22, 3 (Pouderon 1992: 147, n. 4).

⁵⁴⁴ Athenag. *Leg.* 22, 4-7.

⁵⁴⁵ Theoph. *Ad Autol.* 1, 4. Teófilo incluye, además, una explicación etimológica del nombre de Dios (Θεός), que relaciona directamente con su capacidad creadora o fundadora (τίθημι) y su movimiento (θέω). Esta misma explicación puede encontrarse en algunos autores paganos (Pl. *Cra.* 397d; Diog. Laert. 7, *Zenon*, 72; Cic. *De nat. deor.* 2, 25, 64), y entre los cristianos (Clem. Alex. *Protr.* 2, 26, 1) (Burini 2000: 376).

⁵⁴⁶ Theoph. *Ad Autol.* 1, 4; 1, 6-7; 1, 13; 2, 10; 2, 36; 3, 9. La existencia de esta armonía en el funcionamiento del universo es considerada por muchos de los apologistas como una prueba de la presencia de Dios (Cf. Theoph. *Ad Autol.* 1, 4-7; Arist. *Apol.* 1, 1-2; Tat. *Orat.* 4; Athenag. *Leg.* 4, 2; Tert. *Apol.* 17, 1-5; Min. Fel. *Oct.* 17, 1-9; Clem. Alex. *Protr.* 1, 5, 1).

hombre⁵⁴⁷, para, a continuación expresar la contraposición entre las obras creadas por Dios y las elaboradas por el hombre, incapaz de infundir vida sobre las imágenes que fabrica⁵⁴⁸. Uno de los aspectos más originales de la formulación de Teófilo es la utilización de testimonios bíblicos⁵⁴⁹. A los textos del Génesis⁵⁵⁰, del Éxodo⁵⁵¹ y del Deuteronomio⁵⁵² sobre el papel de Dios en la creación se suman las alusiones de David o Salomón a través de los Salmos⁵⁵³ y los Proverbios⁵⁵⁴ respectivamente, y de los profetas Isaías⁵⁵⁵, Jeremías⁵⁵⁶ o Habacuc⁵⁵⁷ con sus advertencias a quienes cometen el error de caer en la idolatría o de adorar a los elementos, creados para disfrute de los hombres. No obstante, para expresar las diferencias y contradicciones entre el creador y la materia, Teófilo, como Justino y Atenágoras, recurre al testimonio de Platón:

“En cuanto a Platón y su escuela, confiesen ciertamente que Dios es increado y Padre y Hacedor del Universo; pero seguidamente suponen que la materia es increada como Dios y que aquella tiene la misma edad que Dios. Mas si Dios es increado y la materia también lo es, ya no es Dios, según los platónicos, el Hacedor de todas las cosas, ni de seguirlos a ellos, se ve ya la monarquía o unicidad de Dios. Además, como Dios, por ser increado, es inmutable, si también la materia fuese increada, sería por el mismo caso inmutable y pareja a Dios. Porque lo creado es variable y mudable; y lo increado, invariable e inmutable. ¿Y qué maravilla fuera que Dios hiciera el mundo materia preexistente?” (Theoph. *Ad Autol.* 2, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 785-786).

Teófilo insiste en el carácter contradictorio de la doctrina platónica para fundamentar su teoría acerca de la diferencia entre Dios y la materia, y en consecuencia, sus planteamientos sobre los elementos. Al igual que Atenágoras, se muestra reacio a aceptar cualquier interpretación física que justifique su adoración.

Precisamente, la base de la argumentación de Hermias en *Escarnio de los filósofos paganos* es demostrar el carácter contradictorio de las teorías de los filósofos griegos. Aunque el propósito central de la obra es presentar dichas contradicciones en su interpretación acerca del alma, la creación, o los principios fundamentales de la naturaleza, una parte sustancial del discurso de Hermias trata de los elementos. Por un lado, expone las diferentes hipótesis que identifican el alma con cada uno de los elementos y que no coinciden entre sí⁵⁵⁸; por otro, las teorías

⁵⁴⁷ Theoph. *Ad Autol.* 1, 6; 2, 36.

⁵⁴⁸ Theoph. *Ad Autol.* 2, 4.

⁵⁴⁹ Theoph. *Ad Autol.* 2, 10; 2, 35; 3, 9.

⁵⁵⁰ Gn. 1, 1-3.

⁵⁵¹ Ex. 20, 2-5 y 13-17; 22, 6-8.

⁵⁵² Dt. 4, 19; 17, 3; 20, 19.

⁵⁵³ Sal. 13, 1-3.

⁵⁵⁴ Pr. 4, 25; 8, 27-29.

⁵⁵⁵ Is. 42, 5; 45, 12; 30, 28.

⁵⁵⁶ Jr. 10, 12.

⁵⁵⁷ Ha. 2, 28.

⁵⁵⁸ Hermias, *Irrisio*, 1, 2 y 2, 4.

acerca de la configuración del universo: Anaxímenes lo explica a partir del cielo⁵⁵⁹, Tales de Mileto con el agua⁵⁶⁰, Heráclito, con el fuego⁵⁶¹, Ferecides combina el éter, la tierra y el tiempo, mientras que Leucipo insiste en el carácter ilimitado y en las transformaciones continuas de los principios⁵⁶²; según Cleantes son los cambios de los elementos los que explican la animación del alma⁵⁶³; y según Pitágoras es posible medir numéricamente y de forma exacta las proporciones de todos los elementos⁵⁶⁴. La base, por tanto, del rechazo de Hermias radica en las múltiples contradicciones que presentan los filósofos, debido a que la investigación desarrollada por éstos no tiene límites y no puede ser comprobada⁵⁶⁵.

El mismo juicio sobre el pensamiento filosófico se encuentra en *Epístola a Diogneto*:

“¿O es que vas a aceptar los vanos y estúpidos discursos de los filósofos, gente, por cierto, digna de toda fe? De los cuales, unos afirmaron que Dios era fuego (¡a dónde tienen ellos que ir, a eso llaman Dios!); otros, que agua; otros, otro cualquiera de los elementos creados por el mismo Dios. Y no hay duda que, si alguna de estas proposiciones fuera aceptable, de cada una de las demás criaturas pudiera, con la misma razón, afirmarse que es Dios. Mas todo eso no pasa de monstruosidades y desvarío de hechiceros” (*Ad Diogn.* 8, 2-4; trad. Ruiz Bueno 1974: 854).

El autor de la *Epístola a Diogneto* advierte de los peligros que implica la aceptación de este principio: del mismo modo que los elementos, aún siendo creaciones de Dios, son venerados, el resto de las criaturas también podrían ser consideradas divinas. Su crítica incorpora, aunque de forma velada, el rechazo de algunas de las figuras más destacadas del pensamiento filosófico griego, como Heráclito de Éfeso para el caso del fuego, o Tales de Mileto, con el agua⁵⁶⁶.

Clemente de Alejandría recoge brevemente los mismos ejemplos de Atenágoras, a los que incorpora además de la interpretación persa del fuego, otras corrientes filosóficas⁵⁶⁷. Su rechazo sigue el mismo razonamiento, añadiendo los errores en la interpretación etimológica de los dioses:

“¿Qué otra cosa es Poseidón sino una sustancia húmeda, que lleva el nombre de la acción de beber?. Como, sin duda, el belicoso Ares se llama así por el hecho de matar y de destruir (...). Les pasa esto también a los que siguen a Heráclito y veneran el fuego como principio generador. A este fuego lo llamaron Hefesto” (Clem. Alex. *Protr.* 5, 64, 1-6; trad. Isart Hernández 1994: 126-127).

⁵⁵⁹ Hermias, *Irrisio*, 3, 7.

⁵⁶⁰ Hermias, *Irrisio*, 4, 10.

⁵⁶¹ Hermias, *Irrisio*, 6, 13.

⁵⁶² Hermias, *Irrisio*, 6, 1.

⁵⁶³ Hermias, *Irrisio*, 7, 1.

⁵⁶⁴ Hermias, *Irrisio*, 8, 16.

⁵⁶⁵ Hermias, *Irrisio*, 10, 19.

⁵⁶⁶ Marrou 2005: 70

⁵⁶⁷ Clem. Alex. *Protr.* 5, 64-66; *Strom.* 1, 11, 52, 4. La misma idea está presente en Tertuliano (*Adv. Marc.* 1, 13).

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

Entre los apologistas latinos anteriores a Constantino, únicamente Tertuliano ofrece una argumentación sistemática contra el culto a los elementos. Su crítica presenta numerosos aspectos en común con la de los apologistas griegos. Identifica al cielo, la tierra, los astros y el fuego como los elementos divinizados dentro del paganismo, a partir de quienes derivan el resto de las divinidades paganas. El rechazo que expone Tertuliano para aceptar la condición divina de tales elementos, y de las divinidades subsiguientes, se fundamenta básicamente en la cuestión de su origen:

“Pero si no ha sido en absoluto establecido, y por tanto debe ser tenido por dios, porque como dios no admite ni principio ni fin, ¿cómo es que algunos asignan a los elementos, a los que creen dioses, una generación, cuando los estoicos dicen que nada nace de <dios>? E igualmente ¿cómo es que quieren que los que dicen nacidos de los elementos sean tenidos por dioses, cuando dicen que dios no nace? Así pues, lo que se diga del mundo deberá atribuirse a sus elementos; me refiero al cielo, a la tierra, a los astros y al fuego en quienes, frente a la negación de que los dioses engendran y nacen, en vano Varrón –y quienes indicaron en vano que el cielo y los astros son vivientes – propuso creer como dioses y padres de dioses” (Tert. *Ad Nat.* 2, 3, 6-7; trad. Castillo García 2001: 259).

Como sucede con la mayor parte de los apologistas griegos, para Tertuliano, la noción de divinidad está vinculada a la idea de eternidad⁵⁶⁸. Que los dioses paganos (y los elementos de la naturaleza con los que se identifican) tengan origen o nacimiento les confiere cierta imagen de humanidad, o al menos, se aleja de la concepción que se tiene acerca de lo divino. Esa imagen de humanidad se completa con la definición de los elementos como seres “corpóreos”, y por tanto, seres mortales⁵⁶⁹, en contraposición a quienes justifican su divinidad apoyándose en el movimiento que es capaz de provocar por sí mismo⁵⁷⁰. Tertuliano admite que los elementos son necesarios para sobrevivir, puesto que sin ellos no se produce nada, ni los alimentos ni la propia vida. Sin embargo, esta afirmación únicamente demuestra que han sido creados en beneficio del hombre⁵⁷¹, sugiriendo al mismo tiempo, que los elementos actúan subordinados al poder de alguien superior⁵⁷². La segunda línea de argumentación de Tertuliano incide en la distinción entre lo creado y el Creador⁵⁷³:

“Así acontece que consideráis a los elementos como seres con poder y capacidad de decisión, cuando no son más que servidumbres y cosas obligadas. Nosotros en esta

⁵⁶⁸ Tert. *Ad Nat.* 2, 3, 3-5. Tertuliano comparte con Platón y Epicuro la teoría acerca del origen de los elementos (Vermander 1982: 5, n. 6; Castillo García 2001: 258, n. 201 y 202). Junto a la idea de eternidad, aparecen conceptos como inmutabilidad, incorruptibilidad e impasibilidad para definir lo divino (cf. *Apol.* 48,11) (Braun 1977: 45-65).

⁵⁶⁹ Tert. *Ad Nat.* 2, 3, 8-10; *De Anim.* 8.

⁵⁷⁰ Tert. *Ad Nat.* 2, 3, 11-12. La refutación de Tertuliano es concluyente: no todos los seres vivos con capacidad de movimiento deben ser considerados dioses (*Ad Nat.* 2, 3, 16).

⁵⁷¹ Tert. *Ad Nat.* 2, 5, 2-8. Esos mismos elementos también son la causa de sucesos adversos, de manera que no siempre resultan beneficiosos.

⁵⁷² Tert. *Ad Nat.* 2, 5, 8 y 16-18.

⁵⁷³ Para Jean-Marie Vermander esta idea sobre la creación del mundo que presentan los primeros apologistas es una cuestión incipiente y no una exposición teológica elaborada (Vermander 1982: 6).

investigación <descubrimos> la obra de algún artífice y señor que actúa en el interior y, a partir de sus operaciones, reconocemos en cambio servidumbres en los elementos que tú conviertes en poderes. Pero los dioses no son servidores; así pues las cosas que están al servicio no son dioses” (Tert. *Ad Nat.* 2, 5, 14-15; trad. Castillo García 2001: 265-266).

No debe ser el objeto, sino el artífice del mismo, quien debe ser considerado el verdadero responsable de lo que acontece⁵⁷⁴. Esta idea, repetida constantemente en la literatura apologética, aparece nuevamente en Lactancio:

“Precisamente porque son maravillas, algunos hombres, de corazón romo y obtuso, las adoran como dioses, cuando son cosas que han sido hechas y que carecen de sensibilidad. Esos hombres, al admirar las obras de Dios, es decir, el cielo con sus variadas estrellas, la tierra con sus campos y montes, el mar con los ríos, lagunas y fuentes, estupefactos por la maravilla de estas cosas y olvidándose del propio autor, al que no podían ver, empezaron a adorar y a venerar las obras de éste y nunca pudieron comprender cuánto más grande y más admirable es aquél que hizo todo eso de la nada” (Lact. *Div. Inst.* 2, 5, 4-5; trad. Sánchez Salor 1990: 184).

Lactancio sintetiza los planteamientos de sus predecesores a lo largo de los capítulos quinto y sexto del segundo libro de las *Instituciones Divinas*, centrándose en dos cuestiones: la primera es el rechazo de las explicaciones formuladas por los filósofos estoicos⁵⁷⁵; la segunda, la condena de la representación antropomórfica que de tales elementos han establecido los paganos a través de los ídolos⁵⁷⁶.

5. La zoolatría

5. 1. Zoolatría y religión egipcia

El culto a los animales asociado generalmente a la fitolatría es también objeto de crítica en la literatura apologética. Los apologistas consideran que es irracional divinizar a seres que se encuentran en una situación inferior al hombre en la escala de la naturaleza, por estar privados de razón. Del mismo modo que los animales y los vegetales no son dioses, tampoco las divinidades pueden, ni deben, ser representadas con formas animales o vegetales.

A diferencia de lo que ocurre en la argumentación contra la idolatría, el culto a los elementos y los astros, la diatriba contra el culto a los animales y los vegetales no incluye las razones por las que éstos no presentan los rasgos propios de una divinidad⁵⁷⁷. No existe interés, por ejemplo, en debatir el “animismo”, es decir, la

⁵⁷⁴ Tert. *Ad Nat.* 2, 5, 9-13.

⁵⁷⁵ Lact. *Div. Inst.* 2, 5, 7-42; cf. Cic. *De nat. deor.* 2, 21, 54; 2, 16, 44.

⁵⁷⁶ Lact. *Div. Inst.* 2, 6, 1-6.

⁵⁷⁷ La única excepción a esta cuestión parece encontrarse en la *Homilía Pseudo-Clementina*, cuando el autor expresa a través de Pedro que el error de los egipcios radica en adorar a unos seres que “nunca han tenido vida” (*Hom. Clem.* 10, 17) (Pouderon et alii 2003: 51).

capacidad de poseer un alma, ni tampoco en contraponerlos a la definición del Dios Supremo, como sucede con los aspectos tratados en capítulos anteriores. La refutación de la zoolatría y fitolatría es exclusivamente una herramienta retórica, usada con fines polémicos para desacreditar unos cultos y unas prácticas rituales concretas, vinculados exclusivamente a la religión egipcia⁵⁷⁸. Es cierto que el culto a los animales y vegetales es característico de la religión egipcia, pero su asociación permanente sugiere que se trata de un motivo argumentativo empleado para expresar el rechazo y la condena de esta religión en concreto⁵⁷⁹.

Una de las primeras manifestaciones de esta especial relación entre zoolatría y crítica a los cultos egipcios en la literatura apologética aparece en Arístides. Aunque el propósito inicial de su *Apología*, tal y como está expresado en el prólogo es exponer los elementos que caracterizan las grandes formas de culto, incluyendo a los bárbaros o caldeos, los griegos, los judíos y los cristianos, Arístides dedica un capítulo entero a la religión egipcia⁵⁸⁰:

“En cuanto a los egipcios, que son más torpes y más necios que los griegos, erraron peor que todas las naciones. Porque no se contentaron con los cultos de los caldeos y de los griegos, sino que introdujeron como dioses aún animales irracionales, tanto de tierra como de agua, y árboles y plantas; y se mancillaron en toda locura e impudencia peor que todas las naciones sobre la tierra” (Arist. *Apol.* 12, 1[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 126).

Arístides sitúa en el culto a los animales y a los vegetales el fundamento de la religión egipcia y, por ello, la razón principal de su condena. Sin embargo, su discurso prosigue con un elemento de juicio diferente. Retoma la condena de los dioses antropomórficos, que había desarrollado en los capítulos previos sobre la

⁵⁷⁸ La zoolatría egipcia ya había sido objeto de burla entre los intelectuales paganos (Hdt. 2, 37-48; 2, 65-76; Plu. *De Is. et Os.* 71-76; Diod. Sic. 1,83-90; Cic. *De nat. deor.* 1, 16, 43; 1, 29, 81-82; 1, 36, 101; 3, 15, 39; 3, 16, 40-42; 3, 19, 47; etc.; *Tusc.* 5, 27, 78; Plin. *H.N.* 2, 7 [5], 16; 19, 32; Luc. *Sacr.* 14-15; *Iupp. Trag.* 42; Juv. *Sat.* 15, 1-13; Ov. *Met.* 5, 321-331; etc.). La excepción a estos planteamientos críticos, parece encontrarse en Plutarco, quien ofrece una justificación de tipo alegórico sobre dichas prácticas, en consonancia con los planteamientos de los intelectuales egipcios, como Manetón y Hecateo de Abdera (Plu. *De Is. et Os.* 76; Diog. Laert. *Vit.* 1, proem. 7). La tradición judía también aporta sus propios testimonios de rechazo hacia estas prácticas de culto. Junto a los textos bíblicos (*Dt.* 4, 16-18, y 5, 8-9; *Sal.* 106 (105), 19-20; *Sb.* 11, 15; 12, 24; 15, 18-19), encontramos el testimonio de los apologistas judíos (Philo, *Vit. Cont.* 8-9; *Decal.* 76; *Leg.* 139 y 163; *De vit. Moys.* 1, 23; *Spec. leg.* 1, 79; 2, 146; Joseph. *C. Ap.* 1, 224-225; 2, 66; 2, 81; 2, 86; 2, 11, 128; 2, 139).

⁵⁷⁹ Al menos, uno de los argumentos utilizados para desacreditar la religión egipcia. A éste se suman otros muchos, como las críticas evemerísticas, que encuentran en la divinización de los faraones egipcios, uno de los temas principales para formular su argumentación (*vid. supra* sec. 2.2).

⁵⁸⁰ Arist. *Apol.* 12, 1-5; y 13, 1 en la versión siríaca de la obra. Es posible que el autor considerase a la religión egipcia como una “religión menor” en comparación a las otras grandes formas de culto. Hacia ella se dirige Arístides en los términos más peyorativos de toda la obra. La localización de esta cuestión durante el desarrollo argumentativo acerca de las divinidades griegas (*cf. Apol.* 8-11 y 13), sugiere que pudiera tratarse de un breve inciso, sin otro propósito particular que contribuir al descrédito generalizado de las prácticas religiosas politeístas (Pouderon *et alii* 2003: 173-177 y 359).

religión griega y lo aplica al caso egipcio⁵⁸¹. El mito de Isis y Osiris, asimilado y reinterpretado en el mundo greco-romano, es el principal objeto de crítica. De hecho, Arístides sugiere que las representaciones humanas de las divinidades egipcias son un fenómeno anterior a las representaciones con forma animal o vegetal⁵⁸², aunque éstos constituyen la esencia de la religión egipcia:

“Porque unos de ellos adoraron a la oveja, otros al macho cabrío, otros al novillo y al cerdo, otros al cuervo y al gavián y al buitre y al águila, otros al cocodrilo, otros al gato, al perro y al lobo, y al mono y a la serpiente y al áspid, y otros a la cebolla y al ajo y a las espinas y a las demás criaturas. Y no se dan cuenta los desgraciados que ninguna de esas cosas tiene poder alguno; pues viendo a sus dioses que son comidos por otros hombres y quemados y degollados y que se pudren, no comprendieron que no son dioses” (Arist. *Apol.* 12, 4-5[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 127).

La versión griega del texto difiere en este punto de la siríaca, que presenta una selección más extensa de animales⁵⁸³. Una lista similar, aunque más breve, se encuentra en la *1 Apología* de Justino:

“Y ahí tenéis que unos acá y otros acullá, dan culto a árboles, y a ríos, y a ratones, y a gatos, y a cocodrilos, y a muchedumbre de animales irracionales; y lo bueno es que no todos lo dan a los mismos, sino unos son honrados en una parte, otros en otra, con lo que todos son entre sí impíos, por no tener la misma religión” (Just. *1 Apol.* 24, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 207-208).

Justino no vincula directamente estos cultos con los egipcios, aunque su alusión a los gatos y los cocodrilos lo expresa de forma indirecta. Uno de los aspectos más interesantes de su argumentación reside en la dispersión geográfica de

⁵⁸¹ Arist. *Apol.* 12, 2-3.

⁵⁸² Arist. *Apol.* 12, 4. La cuestión sobre la antigüedad de un tipo de representación u otro en la religión egipcia sigue siendo controvertida. Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 361.

⁵⁸³ El “macho cabrío”, el “lobo” y el “mono”, mencionados en la versión griega, no aparecen en la siríaca. Por el contrario, esta versión incluye a otros animales diferentes que no figuran en la versión griega: el “siluro”, el “pez”, el “halcón”, el “pez schibbuta” y el “leopardo”. La edición francesa del texto siríaco cambia el orden y el nombre de algunos de los animales que figuran en la edición española, incorporando la “paloma” y el “milano”. Marie-Joseph Pierre sigue para ello las correcciones de J.R. Harris, cambiando “pez” por “paloma”, puesto que el culto a este animal está demostrado, al menos, entre los sirios (Athenag. *Leg.* 30, 1). Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 225, n. 1; Ruiz Bueno 1996: 142. Algunos de los ejemplos citados por Arístides presentan ciertos problemas en la identificación de su posible culto. Éste es el caso del cuervo, las espinas, el leopardo y el cerdo. Sobre todos ellos, Bernard Pouderon ofrece una posible interpretación en las fuentes griegas (Pouderon *et alii* 2003: 362, n. 4 y 5; 363, n. 1 y 2). En lo que respecta al “pez schibbuta” (hebreo y árabe shibbuth), generalmente, es identificado con el mujol (*mugil cephalus*, κεστρεύς). Esta misma denominación sigue empleándose en el hebreo moderno (Pouderon *et alii* 2003: 225, n. 2; 363). Sobre el culto a las aves y los peces, *vid.* Cic. *De nat. deor.* 3, 19, 47; Plu. *De Is. et Os.* 72. Entre las fuentes judías: Philo, *Decal.* 78; Joseph. *C. Ap.* 2, 86. Las referencias a la devoción por el cocodrilo son igualmente numerosas (Hdt. 2, 69, 1-2; Plu. *De Is. et Os.* 75; Cic. *De nat. deor.* 1, 29, 82; 3, 19, 47). El temor a la cebolla y otros vegetales entre los egipcios es repetido en la literatura apologética (*cf.* Min. Fel. *Oct.* 28, 9; Orig. *C. Cels.* 5, 35). El tema ya había sido desarrollado previamente entre los escritores paganos: Juv. *Sat.* 15, 9-10; Plin. *H.N.* 2, 7 (5), 16; 19, 32; Aul. Gell. *N.A.* 20, 8, 7; Plu. *De Is. et Os.* 8.

este tipo de prácticas. La idea de la variedad extrema en las costumbres religiosas de los pueblos es uno de los temas más explotados en la retórica apologética, aunque hunde sus raíces en la tradición literaria greco-romana. Esta diversidad de prácticas religiosas se aprecia bien en el caso de los animales: “Ahora bien, que los mismos animales son por unos considerados dioses, por otros fieras, por otros víctimas para sacrificios, vosotros lo sabéis perfectamente”⁵⁸⁴. La alusión sugiere, además, variaciones locales en la forma de algunos de estos cultos⁵⁸⁵.

El análisis de Atenágoras sobre el culto a los animales en Egipto es similar al de Justino⁵⁸⁶, pero aquél incide en un aspecto nuevo relacionando el culto a los animales con otras prácticas rituales entre los egipcios, como los duelos públicos o los gestos escenificados por los sacerdotes⁵⁸⁷. A través del testimonio de Heródoto, Atenágoras vincula el culto de Isis con ciertas prácticas de adoración que incluyen la divinización de animales⁵⁸⁸. En realidad, el pasaje de Heródoto mezcla cuestiones diversas. Por un lado, el respeto hacia algunos animales, como los bueyes y becerros, utilizados en los rituales como víctimas de los sacrificios. Por otro, la consagración de otras especies animales, como las vacas que, mantenidas con vida, son objeto de veneración⁵⁸⁹. Finalmente, la representación con forma animal de la divinidad. En este caso, Isis, como símbolo de la fecundidad, aparece representada con cuernos de vaca⁵⁹⁰.

⁵⁸⁴ Just. *1 Apol.* 24, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 208. La edición francesa del texto emplea la expresión “víctimas sagradas”, en lugar de “víctimas para sacrificios” (Munier 2006: 195). La idea, no obstante, es exactamente la misma. Justino pretende demostrar las contrariedades que se producen a partir de estas diferentes interpretaciones, de manera que, lo que para unos tiene carácter divino, para otros constituye un simple animal, y para un tercero, una víctima a la que ofrecer en sacrificio.

⁵⁸⁵ La literatura apologética no especifica esta variedad en la interpretación de los cultos. No obstante, en el caso de la zoolatría y la fitolatría es posible distinguir tres niveles diferentes: el culto de animales y vegetales asociado a los dioses locales (como los gatos en relación a la diosa Bastet en la ciudad de Bubastis); las creencias de carácter supersticioso (como el cerdo o el ajo); o los animales considerados sagrados (como el buey Apis) (Pouderon *et alii* 2003: 362).

⁵⁸⁶ Athenag. *Leg.* 1, 1. En la enumeración de los animales venerados, además de gatos y cocodrilos, se mencionan las serpientes, áspides y perros. La mordedura del áspid proporcionaba el rango divino a la víctima. Sobre este culto, *vid.* Beaujeu 1974: 137. Para un análisis acerca del culto a la serpiente y su identificación con el demonio en la literatura apologética cristiana, *vid.* cap. IV, sec. 2.1.4, n. 118.

⁵⁸⁷ Athenag. *Leg.* 14, 2.

⁵⁸⁸ Athenag. *Leg.* 28, 4; *Cf.* Hdt. 2, 41. Atenágoras no sigue una transcripción fiel del texto de Heródoto. El historiador griego, por ejemplo, precisa en su narración que los bueyes o becerros sacrificados debían estar “exentos de marcas” (*cf.* Hdt. 2, 38, 1-3; 3, 28, 3). En ausencia de este tipo de señales, el buey no era considerado una encarnación de Apis, y por tanto, no se cometía sacrilegio al sacrificarlo. Sobre la identificación de Atis con el buey, *vid.* Plin. *H.N.* 8, 71(46). Para una introducción a este culto y su asimilación en el Imperio Romano, siempre asociado a Isis y Serapis, *vid.* Beaujeu 1974: 137.

⁵⁸⁹ Sobre la prohibición de sacrificar vacas en Egipto, *vid.* Porph. *Abst.* 2, 11.

⁵⁹⁰ Como consecuencia del sincretismo religioso, Isis absorbió a otras divinidades, entre ellas a Hathor, que era representada de esta manera (Plu. *De Is. et Os.* 39). También es identificada con la diosa griega Ío, a quien Zeus había metamorfoseado en una vaca (Aesch. *Supp.* 557-573; *Prom.* 582-588; Diod. Sic. 1, 24, 8).

Teófilo de Antioquía opta por un lenguaje agresivo para describir este tipo de prácticas de culto egipcias⁵⁹¹. Así, califica de “locura”, “rabia”, y “vergüenza” convertir esos animales en objeto de veneración⁵⁹². Como prueba de la irracionalidad del comportamiento religioso de los egipcios, Teófilo, además de caracterizarlos como un pueblo idólatra y zoólatra, añade el temor que expresan hacia los “ruidos vergonzosos”⁵⁹³.

La crítica de Clemente de Alejandría se inscribe dentro de un discurso más amplio sobre el rechazo de las prácticas rituales y creencias griegas. Condena el carácter “ultrajante” y “vergonzoso” con el que aparecen descritos en las narraciones los dioses de la mitología, sometidos a las pasiones humanas. Esta caracterización griega de los dioses es incluso peor que la práctica egipcia de adorar animales irracionales: “Pues los animales, aunque son fieras, no son adúlteros, ni están dominados por la lujuria, ni persiguen un solo placer contra la naturaleza”⁵⁹⁴. El *Protréptico* ofrece uno de los testimonios más representativos de la variedad local que existe en Egipto en la adoración de los animales. Aunque la cuestión de la diversidad es mencionada por la mayor parte de los apologistas, únicamente Clemente entra en detalle⁵⁹⁵:

“Los egipcios, que acabo de nombrar, tienen sus cultos completamente dispersos. Los sienitas adoran al pez fagro; los que viven en Elefantine al mayote (otro pez); los oxirrincitas al pez que lleva el mismo nombre que su tierra; los heracleopolitas al icnenmón; los saítas y tebanos a la oveja; los licopolitas al lobo; los cinopolitas al perro; los de Menfis a Apis y los de Mendes al macho cabrío” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 5; trad. Isart Hernández 1994: 94)⁵⁹⁶.

Aunque la zoolatría se asocia prioritariamente con Egipto, los dioses de la mitología greco-romana también tienen representaciones animales. Las metamorfosis de Zeus constituyen uno de los mejores ejemplos⁵⁹⁷. Clemente presenta un elemento novedoso con respecto al discurso de sus predecesores ampliando la crítica a los

⁵⁹¹ Teófilo califica a las divinidades egipcias como “demonios egipcios” (*Ad Autol.* 2, 6).

⁵⁹² Theoph. *Ad Autol.* 2, 36. No hay variación en la lista de animales con respecto a los otros apologistas.

⁵⁹³ Theoph. *Ad Autol.* 1, 10. El mismo argumento es utilizado con posterioridad por Minucio Félix (*Oct.* 28, 9) y Orígenes (*C. Cels.* 5, 35).

⁵⁹⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 4. En esta comparación despectiva entre los cultos egipcios y las creencias griegas, Clemente se mofa de la clasificación que ofrecen estos últimos acerca de sus divinidades. La distinción entre dioses, demonios y semidioses, es objeto de burla para el apologista, quien compara a los semidioses con las mulas, puesto que ambos proceden de una unión particular, que denomina como impía (*Protr.* 2, 41, 4).

⁵⁹⁵ Clemente incorpora diferentes especies e incluso variedades dentro de la misma especie. En todo caso, resulta sorprendente que la mayoría de los apologistas no mencione el culto al Ibis o la importancia del escarabajo, dos animales emblemáticos dentro de la religión egipcia. Las excepciones son: para el ibis y los icneumones, Clem. Alex. *Protr.* 5, 65, 2; para los escarabajos, Arnob. *Adv. Nat.* 1, 28. Sobre el Ibis, *vid.* Hdt. 2, 75, 3 – 76, 3.

⁵⁹⁶ Algunos de estos cultos, aunque no todos, aparecen descritos en la obra de Heródoto (2, 42; 2, 46; 2, 153; etc.).

⁵⁹⁷ Sobre esta cuestión, *vid.* cap. IV, sec. 2.2.1, n. 169.

griegos: “los tesalios honran a las cigüeñas”, “los tebanos a las comadrejas” y a las hormigas; “los habitantes de Tróade a las ratas de su país, a las que llaman *esmintos*”, en el “Actio, se inmolaba un buey a las moscas” y los samios veneran a las ovejas⁵⁹⁸. Aunque la mayor parte de estos cultos aparecen asociados a una divinidad del panteón griego, o son la metamorfosis del dios en un animal, Clemente condena el hecho de que esos animales se hayan convertido en objeto de culto. El primer escritor cristiano en aplicar esta idea fuera del contexto geográfico egipcio es Atenágoras, quien alude al culto de los peces y las palomas en Siria, en honor a Derceto y Semíramis⁵⁹⁹. Clemente incluye también este ejemplo sirio⁶⁰⁰. No obstante, la diferencia entre el discurso de Atenágoras y el de Clemente radica en la riqueza de detalles y en la incorporación de los casos griegos por parte de éste último.

La argumentación de Orígenes mantiene el común denominador entre los apologistas de su vinculación de la zoolatría a las creencias egipcias, aunque con matices. Orígenes ridiculiza el respeto que siente Celso por la sabiduría egipcia y en tono de burla señala que una de las herencias más valiosas de esa sabiduría reside “en el culto que dan a animales irracionales”⁶⁰¹. Orígenes se muestra indignado ante el hecho de que Celso valore las justificaciones teológicas aportadas por los egipcios para este culto, puesto que sólo ellos son capaces de filosofar “por enigmas y misterios”, frente a las consideraciones expuestas por judíos o cristianos acerca de la divinidad que Celso rechaza como “mitos vacuos”⁶⁰². Califica las creencias egipcias de simples “cultos llenos de superstición y misterio”, rechazando las consideraciones de Celso acerca del valor de estos rituales de iniciación y de la interpretación alegórica de los animales como “símbolos de Dios”⁶⁰³. Celso sostiene que son “ideas eternas y no, como se imagina el vulgo, animales efímeros”⁶⁰⁴. En el discurso de Orígenes sobre la zoolatría no se percibe, por tanto, una profundización en las razones que explican su rechazo⁶⁰⁵. Tal y como sucede con buena parte de la literatura apologética, la refutación del culto a los animales expuesta por Orígenes representa, solo, un elemento añadido al discurso cristiano contra las creencias religiosas egipcias.

El discurso de los apologistas latinos contra la zoolatría responde a un objetivo diferente y, aunque utiliza algunos de los argumentos presentes en la apologética griega, el razonamiento se estructura de forma distinta. Los apologistas griegos recurren a la zoolatría, la idolatría, el culto a los elementos y los astros, y la

⁵⁹⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 6-9.

⁵⁹⁹ Athenag. *Leg.* 30, 1. Derceto es otro nominativo de la diosa siria Atargatis, representada con forma de pez. Semíramis, su hija, fue transformada en paloma (Diod. Sic. 2, 4, 2-6; Plin. *H.N.* 5, 23 [19], 81; Luc. *De Syr. Dea*, 14; Ov. *Met.* 4, 45-49) (Pouderon 1992: 324).

⁶⁰⁰ Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 9.

⁶⁰¹ Orig. *C. Cels.* 1, 20; trad. Ruiz Bueno 2001: 55-56.

⁶⁰² Una de las cuestiones que explican la indignación de Orígenes es la comparación de Celso entre los misterios del cristianismo y las creencias egipcias. Para su refutación, *vid.* Orig. *C. Cels.* 3, 21; 5, 51.

⁶⁰³ Orig. *C. Cels.* 3, 17-18.

⁶⁰⁴ Orig. *C. Cels.* 3, 19; trad. Ruiz Bueno 2001: 189.

⁶⁰⁵ La única explicación aportada por Orígenes sobre la irracionalidad de este culto se limita al error de adorar – al igual que la idolatría – “la criatura en lugar del Creador” (*C. Cels.* 6, 4).

mitología para demostrar que la noción de la divinidad que tienen los paganos es equivocada. Este modelo de razonamiento es el que emplean también Tertuliano y Minucio Félix en su exposición de la idolatría y la mitología, pero no así de la zoolatría. El rechazo del culto a los animales aparece en contextos exclusivamente polémicos, como respuesta a la acusación contra los cristianos de adorar a un dios con la cabeza de un asno⁶⁰⁶. Ese contexto polémico preciso determina la forma expositiva del tema, que con frecuencia emplea la técnica retórica de la *retorsio*⁶⁰⁷.

Tertuliano desarrolla esta cuestión tanto en el *Apologético* como en *A los gentiles*⁶⁰⁸. Después de exponer en detalle el origen y la naturaleza de la acusación⁶⁰⁹, responsabilizando a Tácito de la difusión de estas ideas⁶¹⁰, dirige el mismo reproche a los romanos:

“Vosotros, en cambio, no vais a negar que dais culto a todos los jumentos y a todos los asnos juntamente con su Epona. Quizá es esto lo que se nos imputa: que en medio de adoradores de toda clase de animales y bestias, nosotros lo somos sólo de los asnos” (Tert. *Apol.* 16, 5; trad. Castillo García 2001: 103; cf. *Ad Nat.* 1, 11, 6).

La veneración de los romanos a Epona, divinidad de origen celta, protectora de los caballos, mulos y asnos, y asimilada con posterioridad al panteón romano⁶¹¹, se convierte en la excusa para que Tertuliano devuelva la acusación hacia sus adversarios en el tono sarcástico que le caracteriza. Incorpora a su relato la permanencia de este tipo de calumnias en su tiempo. La exposición pública reciente de una pintura que representa al dios de los cristianos vestido con toga, al que se le han incorporado “orejas de burro” y pezuñas, además de una inscripción que lo califica como *Onocoetes*, (“raza de asnos”), es repudiada por Tertuliano por medio de la *retorsio*⁶¹²:

“Lo de menos es aquí la forma, con tal de que hablemos de efigies deformes. Las hay entre vosotros con cabeza de perro, de león; y dioses cornudos como el buey, el carnero y el chivo, caprinos y con forma de serpiente, y con alas en las patas, en la

⁶⁰⁶ La acusación no aparece mencionada en la literatura apologética griega. Tampoco se encuentran alusiones a la misma en los autores posteriores. Para una introducción a esta acusación y sus posibles orígenes, vid. De Labriolle 1948: 193-197; Vischer 1951: 14-35; Ricoux 1996: 53-73; Levieils 2007: 321-330.

⁶⁰⁷ Vermander 1982: 11-12.

⁶⁰⁸ Tert. *Apol.* 16, 1-5 y 12-14; *Ad Nat.* 1, 11, 1-6; 1, 14, 1-4.

⁶⁰⁹ A partir de la exposición del tema que presenta Tertuliano, en dos partes diferenciadas, los especialistas han sugerido que pudiera tratarse de dos acusaciones diferentes, aunque próximas: por un lado, adorar a un dios con cabeza de asno (*onocoetes*); por otro, el culto a la raza de los asnos (Schneider 1968: 55 y 99; Castillo García 2001: 231, n. 113). Sobre los posibles significados del término *onocoetes*, vid. De Labriolle 1948: 196-197

⁶¹⁰ Cf. Tac. *Hist.* 5, 3-4. Tácito alude exclusivamente a los judíos. La misma acusación había sido refutada con anterioridad por Flavio Josefo (*C. Ap.* 2, 7; 2, 80-88). Acerca del conocimiento superficial de Tertuliano sobre el judaísmo, vid. Barnes 1971: 88-93.

⁶¹¹ Sobre esta divinidad, vid. Duval 1957: 46.

⁶¹² El famoso grafito del Palatino, descubierto en 1856, se refiere a esta misma calumnia. Para una introducción al debate sobre esta imagen y sus diferentes interpretaciones, vid. De Labriolle 1948: 197-199; Balch 2003: 103-104.

cara y en el cuerpo. ¿Por qué entonces os fijáis únicamente en el nuestro? ¡Muchos más *onocoetes* se descubren entre vosotros!” (Tert. *Ad Nat.* 1, 14, 4; trad. Castillo García 2001: 237; cf. *Apol.* 16, 13).

Tertuliano critica la representación animal de buena parte de los dioses de la mitología greco-romana. Aunque, a diferencia de Epona, éstos no aparecen mencionados, pueden percibirse las alusiones⁶¹³ a Anubis, representado con cabeza de perro; Frugiferio⁶¹⁴, que tiene cabeza de león; Júpiter Hammón, con cabeza de carnero; Pan y los Sátiros, con patas de macho cabrío⁶¹⁵; la Quimera, Isis y Serapis, que presentan forma de serpiente; y Mercurio, la Victoria y Cupido, como imágenes aladas. Pero en este caso, la crítica se inscribe más en la polémica contra las formas inapropiadas de representación de las divinidades paganas que contra la zoolatría como práctica de culto. Este argumento se aprecia con mayor claridad cuando Tertuliano describe la variedad de interpretaciones religiosas que existe en el Imperio Romano⁶¹⁶. Entre ellas, la religiosidad egipcia, que Tertuliano califica de “superstición”:

“E incluso a los egipcios se les ha permitido una superstición tan infundada como la de considerar sagradas a las aves y a las bestias, y castigar con la pena capital a quienes hayan dado muerte a un dios de esta especie⁶¹⁷” (Tert. *Apol.* 24, 7; trad. Castillo García 2001: 133).

Minucio Félix alude igualmente a la acusación dirigida contra los cristianos de adorar a un dios con la cabeza de un asno⁶¹⁸ como punto de partida para su refutación de la zoolatría:

“De ahí procede también lo que dices haber oído: que la cabeza de un asno es para nosotros una cosa divina. ¿Quién todavía más necio capaz de creerlo? Solo vosotros que consagraís asnos enteros en los establos, por ejemplo a vuestra diosa Epona, y que devoráis religiosamente los mismos asnos en compañía de Isis; igualmente, sacrificáis y dais culto a las cabezas de los bueyes y de los carneros y veneráis a dioses que son mezcla de macho cabrío y de hombre y a dioses con rostro de león y de perro. ¿No es cierto que, al igual que los egipcios, adoráis y alimentáis al buey Apis? Y no condenáis sus ritos sagrados instituidos en honor de serpientes, cocodrilos, aves, peces y otros animales, todos ellos dioses cuya muerte se castiga

⁶¹³ Castillo García 2001: 105, n. 143; Beaujeu 1974: 136-137.

⁶¹⁴ *Frugiferius* es el nombre que asigna Arnobio a la divinidad con rostro de león (*Adv. Nat.* 6, 10). Michael B. Simmons, siguiendo la interpretación de Marcel Le Glay, identifica a *Frugiferius* con una divinidad procedente del norte de África, probablemente asimilada a Saturno o a su consorte, *Caelestis* (LeGlay 1966: 7-9; Simmons 1995: 199-201; Barnes 2001: 153, n. 12). Jean Beaujeu rechaza la relación de esta alusión a una forma de culto de Mitra, por tratarse de un fenómeno extraño en el entorno egipcio (Beaujeu 1974: 137).

⁶¹⁵ El macho cabrío no aparece asociado al cuerpo humano en la religión egipcia. Se deduce, entonces, la alusión de Tertuliano a las figuras mitológicas greco-romanas (Beaujeu 1974: 137).

⁶¹⁶ Tert. *Apol.* 24, 7-9.

⁶¹⁷ *Etiam capite punitur* (cf. Hdt. 2, 65).

⁶¹⁸ En la obra, el pagano Cecilio es el primero en pronunciar esta acusación (cf. Min. Fel. *Oct.* 9, 3).

con la pena capital para quien la comete” (Min. Fel. Oct. 28, 7-8; trad. Sanz Santacruz 2000: 121).

Minucio Félix, aunque de forma más sistemática, recoge los mismos ejemplos que Tertuliano (Epona, dioses que presentan una morfología mixta – mitad humana, mitad animal –, el culto de animales como serpientes, cocodrilos, aves, peces, etc.). Alude, no obstante, a una práctica ritual egipcia asociada al culto de Isis, que no es mencionada por los apologistas anteriores. La expresión “devoráis religiosamente los mismos asnos” puede estar relacionada con una práctica descrita por Plutarco sobre ciertos alimentos elaborados con la forma de este animal⁶¹⁹. La respuesta de Minucio Félix a la acusación contra los cristianos con ejemplos egipcios de ritos zoólatras puede explicarse, por su interés personal en demostrar las incongruencias de la religión practicada por el interlocutor pagano en la obra, es decir, la devoción por Serapis que exhibe Cecilio⁶²⁰.

Aparte de la refutación de la acusación de adorar la cabeza de un asno, causa principal para el desarrollo de la argumentación en contra de la zoolatría en Tertuliano y Minucio Félix, las alusiones a la práctica del culto de los animales en las obras de estos dos autores son escasas. Tertuliano no ofrece ningún detalle acerca de los rituales o de los diferentes tipos de culto que se dan en Egipto. Encontramos una excepción en su descripción del origen del dios Serapis y de Anubis, que relaciona con la adoración egipcia de los animales. El relato aparece inscrito en su refutación de la clasificación de los dioses de Varrón⁶²¹. El tercer modelo de la clasificación de Varrón alude a los dioses de género nacional, es decir aquéllos que han sido adoptados por los diferentes pueblos⁶²². Entre los múltiples reproches acerca de las divinidades importadas “por capricho” desde otras tradiciones religiosas al seno del Imperio, aparecen las prácticas egipcias⁶²³:

“De hasta dónde ha progresado esta libertad de adoptar dioses, son muestra las supersticiones de los egipcios, que adoran hasta a sus animales particulares: <el ibis>, los cocodrilos y su serpiente. Poco es, si hasta divinizaron a un hombre: me refiero a aquél a quien <adoran> no ya Egipto o Grecia sino el mundo entero, y por el que juran los afros” (Tert. *Ad Nat.* 2, 8, 8-9; trad. Castillo García 2001: 271-272).

⁶¹⁹ Cf. Plu. *De Is. et Os.* 30.

⁶²⁰ Beaujeu 1974: 131. El gesto de devoción a Serapis que muestra Cecilio es el pretexto para el comienzo de la discusión que se entabla en el *Octavio*.

⁶²¹ Expuesta en su obra *Antigüedades de cuestiones divinas*, compuesta de 16 libros y escrita en torno al año 47 a.C. La división tripartita de los dioses propuesta por Varrón es la siguiente: el género físico, analizado por los filósofos; el género mítico, debatido por los poetas; y el género nacional, adoptado por cada uno de los pueblos (Tert. *Ad Nat.* 2, 1, 10; Aug. *Civ. Dei.* 6, 5, 1). Sobre esta cuestión, vid. Pépin 1956: 265-294; Daniélou 2006: 181-184.

⁶²² La crítica de Tertuliano sobre este tercer modelo presenta ciertos elementos relacionados con cuestiones de patriotismo. Sobre esta cuestión, vid. cap. V, sec. 3.1.

⁶²³ Tert. *Ad Nat.* 2, 8, 1 y 8-19.

Ese hombre divinizado al que alude Tertuliano es el personaje bíblico de José, al que los egipcios confundieron con Serapis⁶²⁴. También, como consecuencia de una confusión, y relacionado con el culto a los animales aparece Anubis⁶²⁵:

“Pero como habían empezado a mezclar el culto de animales y hombres, reunieron <ambas caras> en un único Anubis, en el que podría parecer que este pueblo pendenciero había consagrado más bien la imagen de su propia naturaleza y condición: rebelde contra sus reyes, despreciado por los extraños, semejante a los perros por su gula e inmundicia, digno en fin de la esclavitud misma” (Tert. *Ad Nat.* 2, 8, 19; trad. Castillo García 2001: 273-274).

La descripción de Anubis como metáfora de la religiosidad egipcia no ofrece ninguna duda acerca de la consideración, o más bien, del descrédito que dichas prácticas suponen para Tertuliano.

Las escasas referencias de Cipriano acerca de la zoolatría están relacionadas igualmente con el mundo egipcio: “las monstruosidades de Egipto, no son dioses; pues, sin duda alguna si hubieran tenido poder, hubieran conservado sus reinos”⁶²⁶. Una de las razones para explicar el rechazo de Cipriano a las divinidades paganas radica en la incapacidad mostrada por éstas para garantizar la seguridad de los hombres y la defensa de los pueblos frente a sus adversarios. Un ejemplo de esta situación es lo ocurrido en Egipto, que no ha podido evitar la conquista romana. De nada han servido sus prácticas zoólatras e idólatras (“se da culto a cocodrilos, al cinoscéfalo, a las piedras y a las serpientes”⁶²⁷) para impedirlo. A excepción de estas escasas alusiones y a la descripción en tono despectivo de las divinidades egipcias, como “monstruos y vestiglos”, no se encuentra en Cipriano una formulación explícita contra la práctica del culto a los animales, ni referencia alguna a la acusación contra los cristianos de adorar la cabeza de un asno.

Lo mismo puede decirse de Arnobio y Lactancio. Arnobio no hace una crítica sistemática de la zoolatría. Sus referencias a ello – aunque sin abandonar el tono despectivo característico de todos los apologistas en torno a esta cuestión – están incluidas en contextos más amplios. Así, la primera alusión que encontramos en la obra responde a una estrategia puramente apologética. Arnobio se defiende de las

⁶²⁴ Tert. *Ad Nat.* 2, 8, 10-18. La misma identificación entre Serapis y José se encuentra en Fírmico Materno (*De errore*, 13, 1-3) y Paulino de Nola (*Carm.* 19,100). Fírmico explica esta confusión a partir de la etimología griega del nombre de Serapis: Σάρραξ παῖς, hijo de Sara. No obstante, la etimología de Serapis sigue siendo objeto de debate entre los especialistas. Una tradición semítica (Rabí Juda ben Ilai, ca. 150 d.C.) interpreta igualmente a Serapis con el personaje bíblico de José, aunque con una etimología diferente (*sar* –príncipe– *hephis* –en agradecimiento). Rufino (*H.E.* 2,23), en su descripción sobre el templo de Serapis, explica que el nombre de esta divinidad pudo tener su origen en Apis, o bien en un rey de Egipto que habría salvado al pueblo en época de carestía. Sobre esta cuestión, *vid.* Pastorino 1969: 147-148; Forbes 1970: 182; Mussies 1979: 189-214 (esp. 193-197); Turcan 1982: 263-264; Sanzi 2006: 121.

⁶²⁵ En las representaciones artísticas, la pareja compuesta por Isis y Serapis aparece frecuentemente acompañada de Anubis (Castillo García 2001: 273, n. 247).

⁶²⁶ Cypr. *Quod idola*, 4; trad. Campos 1964: 80.

⁶²⁷ Cypr. *Ad Dem.* 12; trad. Campos 1964: 283.

acusaciones de ignorancia y estupidez dirigidas contra los cristianos, dado que sus creencias no coinciden con las del sistema tradicional romano. Frente a los calificativos de “obtusos, estúpidos, fatuos, débiles y brutos”, contrapone las incoherencias de otras creencias y prácticas religiosas comúnmente aceptadas dentro del Imperio:

“En las mayores ciudades y en los pueblos más opulentos se da culto público a ramerías que, antiguamente, unas se ofrecían por dinero y otras se prostituían al capricho del vulgo: ninguna señal de indignación hay en los dioses. Se construyen templos de techos altísimos en honor de gatos, escarabajos y becerras: se mantiene en silencio, muerta de risa, la autoridad de los dioses y no experimenta envidia alguna al ver comparada la santidad atribuida a animales tan despreciables con la suya propia” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 28; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 79).

Arnobio recurre a dos de los reproches contra el paganismo más frecuentes en la literatura apologética: la inmoralidad sexual de ciertas divinidades femeninas⁶²⁸ y la irracionalidad egipcia, que considera como dioses a los animales⁶²⁹. No obstante, esta misma recriminación al culto a los animales, cuando es pronunciada por los propios paganos, constituye para Arnobio una prueba de su arrogancia y, por tanto, objeto de censura:

“Os reís de los misterios egipcios porque han introducido en las causas divinas formas de animales mudos y porque honran sus figuras con mucho incienso y con todo el otro complemento de ceremonias. Pero vosotros veneráis efigies de hombres como si fueran divinidades poderosas, y no os avergüenza darles a éstas el aspecto de una criatura terrena, acusar a otros de error y de estupidez, y encontraros vosotros en el mismo error y en el mismo fallo” (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 15; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 194).

Arnobio condena la representación antropomórfica de los dioses paganos por medio de imágenes materiales, para a continuación exponer que si, hipotéticamente, los animales quisieran venerar a los hombres utilizando para ello la representación de sus propias formas, el gesto sería considerado una deshonra:

“¿Cuántas llamaradas de ira, cuántos remolinos de pasión despertarían en nosotros, si quisieran imponernos las formas de sus cuerpos y aplicarnos sus imágenes? ¿Cuántas, prosigo, llamas de ira esparcirían, excitarían, si Rómulo, fundador de la ciudad, quedase esculpido con el aspecto de un asno; si el sagrado Pompilio con la cabeza de un perro; si el nombre de Catón o de Marco Cicerón hubiese sido esculpido bajo una figura porcina?” (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 16; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 195).

La elección que hace Arnobio del asno como ejemplo de representación animal para el caso de Rómulo no parece casual. Evoca la calumnia, que mencionan

⁶²⁸ Sobre esta cuestión, *vid.* cap. IV, sec. 2.3.

⁶²⁹ Aunque en el pasaje citado no se especifica que se trate de una creencia egipcia, la alusión a los escarabajos y a los gatos no deja lugar a dudas.

III. LA CRÍTICA DEL POLITEÍSMO

Tertuliano y Minucio Félix, sobre la práctica cristiana de adorar la cabeza de un asno.

Tampoco Lactancio hace una crítica sistemática de la zoolatría. Sus alusiones al respecto presentan un carácter generalizado y difuso cuando se refiere al culto egipcio. Así, después de exponer su condena de la adoración que los egipcios muestran con relación a los fenómenos celestiales, señala que éstos, “atraídos por algunos prodigios, inventaron monstruosas figuras de animales para adorarlas”⁶³⁰. A diferencia del resto de los apologistas, Lactancio no precisa los detalles sobre estas prácticas de culto. En la mayor parte de los casos, las expresiones que utiliza son indeterminadas: “profanos ritos de los egipcios”⁶³¹, adoran “estatuas monstruosas y ridículas”⁶³² y “cosas que da vergüenza incluso decirlas”⁶³³. No obstante, su rechazo hacia la religiosidad egipcia es rotundo, cuando en la descripción que ofrece al final de su obra sobre el castigo eterno señala que “Egipto será la primera nación que pague las culpas por sus necias supersticiones”⁶³⁴. La refutación de Lactancio sobre la zoolatría se completa, no obstante, con algunos ejemplos concretos. En primer lugar, la veneración de los romanos a Lupa, la nodriza de Rómulo. Sin embargo, la explicación responde a una caracterización alegórica del mito y no a su representación animal. Apoyándose en el testimonio de Tito Livio⁶³⁵, apunta:

“Se trata de un símbolo de Larentina y, ciertamente, de un símbolo de su espíritu y de sus costumbres y no de su cuerpo; era, en efecto, la mujer de Fáustulo y, puesto que tenía su cuerpo a disposición de todo el mundo, los pastores la llamaron “loba”, es decir, meretriz. De ahí deriva también la palabra “lupanar”. En estas figuras los romanos siguen el ejemplo de los atenienses; éstos, tras haber matado una meretriz de nombre Leona a un tirano y, dado que era impío poner en el templo la estatua de la meretriz, pusieron en él la efigie del animal cuyo nombre llevaba aquella meretriz” (Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 2-3; trad. Sánchez Salor 1990: 137-138).

Para Lactancio, el ejemplo romano es incluso peor que el acto de homenaje realizado por los griegos, puesto que la motivación que impulsa la adoración de estas imágenes es diferente en cada caso. En segundo lugar, señala la celebración de una práctica ritual en la ciudad griega de Lámpsaco, que incluye el sacrificio de un asno⁶³⁶.

⁶³⁰ Lact. *Div. Inst.* 2, 13, 11; trad. Sánchez Salor 1990: 230-231.

⁶³¹ Lact. *Div. Inst.* 4, 10, 11; trad. Sánchez Salor 1990b: 30.

⁶³² Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 36; trad. Sánchez Salor 1990: 144.

⁶³³ Lact. *Div. Inst.* 5, 20, 12; trad. Sánchez Salor 1990b: 168.

⁶³⁴ Lact. *Div. Inst.* 7, 15, 10; trad. Sánchez Salor 1990b: 321.

⁶³⁵ Cf. Liv. 1, 4, 6-8.

⁶³⁶ Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 25-30.

5. 2. Otras formas de zoolatría

5. 2. 1. La condena del horóscopo

Acerca de la zoolatría, existen, no obstante, en el plano argumentativo algunas excepciones dentro del discurso apologético. La refutación de Taciano no sigue las premisas del resto de los apologistas, y de hecho no existe en su obra una asociación directa entre las prácticas zoólatras y los rituales egipcios. Su condena se dirige hacia la forma animal que presentan los signos del Zodíaco, entre los que aparecen representados “el perro de Erígona”, “el escorpión que ayudó a Artemis”, “el centauro de Quirón” o “el oso de Calisto”⁶³⁷. Para Taciano, el origen de esta práctica reside en la interpretación maligna de los demonios sobre las constelaciones. La explicación para el rechazo a esta interpretación reside en que la conducta irracional de los animales ejemplifica el comportamiento de los demonios. Al convertir en símbolos celestes a los animales, dotándolos así de una dignificación especial, los demonios tratan de justificar su propio comportamiento:

“Porque los que se arrastran por la tierra, y los que nadan en las aguas, y los que en los montes andan a cuatro patas, con los que ellos (los demonios) pasaron su vida al ser expulsados de la vida del cielo; a todos éstos tuvieron por dignos de honor celeste, parte para hacer creer que viven ellos todavía en el cielo, parte para justificar como racional, por su colocación en las estrellas, su irracional conducta sobre la tierra” (Tat. *Orat.* 9; trad. Ruiz Bueno 1996: 584).

5. 2. 2. La irracionalidad de los animales

En segundo lugar, la crítica de Taciano se dirige hacia las transformaciones en animales o vegetales de los dioses de la mitología pagana⁶³⁸. Aunque el argumento en sí está más relacionado con la representación inapropiada de las divinidades y la conducta inmoral que éstas manifiestan, Taciano condena las prácticas rituales paganas vinculadas a la representación animal de los dioses. La diferencia sustancial entre el hombre y los animales irracionales no se sitúa “en la inteligencia y ciencia” de los primeros, sino “en su capacidad para ser imagen y semejanza de Dios”. Frente a los animales, el hombre puede decidir aceptar la doctrina del cristianismo y convertirse así “en templo de Dios”; acto que le confiere “la humanidad” o “racionalidad”⁶³⁹. Esta misma idea sobre la capacidad de elección es utilizada por Justino, quien emplea la expresión “libre determinación” para expresar la diferencia entre los hombres y los animales y plantas: “Porque no hizo Dios al hombre a la manera de las otras criaturas, por ejemplo, árboles o cuadrúpedos, que nada pueden hacer por libre determinación”⁶⁴⁰.

⁶³⁷ Tat. *Orat.* 9.

⁶³⁸ Tat. *Orat.* 10.

⁶³⁹ Tat. *Orat.* 15.

⁶⁴⁰ Just. *1 Apol.* 43, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 229.

En relación a esta cuestión, la argumentación de Arnobio es diferente a la que presentan los demás apologistas. Su interpretación del hombre como un ser lleno de imperfecciones y defectos, le lleva a concluir que no ha sido creado por Dios⁶⁴¹. De este modo, su discurso está marcado por la demostración de las semejanzas que existen entre el hombre y los animales⁶⁴². Arnobio sostiene que la “razón” no es un elemento diferenciador entre ambos⁶⁴³. El comportamiento del hombre demuestra precisamente lo contrario; de otro modo, se abstendría de lo ilícito, no intervendría en asuntos torpes ni desearía cosas contrarias a su naturaleza. Al igual que los hombres, los animales también se preocupan por buscar un lugar donde guarecerse. No utilizan vestimentas ni objetos de uso cotidiano porque tales acciones son fruto de la educación y el aprendizaje transmitido de generación en generación. Como demostración, Arnobio incluye el ejemplo de un hombre criado en una gruta sin ningún tipo de contacto humano para explicar que no existe diferencia alguna en su evolución con respecto a los animales⁶⁴⁴.

5. 2. 3. El debate sobre la animación de los seres vivos

Otro argumento acerca de la zoolatría de carácter excepcional en el discurso apologético es el debate sobre la animación de los seres vivos en Tertuliano. Aunque su discurso sobre esta cuestión está centrado en torno a la práctica de la idolatría y el culto a los elementos, hay una alusión a los animales. Rechaza el principio por el cual la divinidad, como “un ser viviente” opuesto a “un ser mortal”, puede ser definida por su capacidad de movimiento. El hecho de que un elemento de la

⁶⁴¹ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 45-47. En su perfección, Dios no puede ser responsable de la creación de una criatura tan defectuosa.

⁶⁴² Arnob. *Adv. Nat.* 2, 16-18. Semejanzas de orden físico, puesto que presentan la misma composición corporal. Tanto los animales como los hombres respiran, tienen diferencias de género, se aparean y reproducen de modo semejante (*Adv. Nat.* 1, 2; 3, 11; 4, 21), presentan las mismas necesidades en cuanto a su alimentación (*Adv. Nat.* 6, 3), sufren enfermedades, se dejan llevar por las pasiones, como las bestias o las fieras (*Adv. Nat.* 1, 17), etc.

⁶⁴³ Al igual que sucede con el alma de los hombres, cuyo origen no es capaz de determinar, Arnobio tampoco tiene una explicación para la existencia de ciertos animales como “las moscas, los escarabajos y las chinches, los topos, los gorgojos, las polillas”. Reconoce “que no descienden del Dios superior seres tan superfluos, tan vanos, tan desposeídos de razón, y quizás, de vez en cuando, también nocivos y portadores de daños a las criaturas necesarias” (*Adv. Nat.* 2, 47; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 151). Arnobio sostiene, por tanto, la explicación platónica para el origen de las almas de los animales (cf. *Adv. Nat.* 2, 52; para una revisión de estos principios, vid. Daniélou 2006: 306-310). Sostiene que la vida de los animales no puede explicarse a partir de los cuatro elementos fundamentales de la naturaleza. La “forma” que hay en cada uno de ellos y que representa el *principium vivendi* es algo distinto de los elementos. Se requieren *abditae atque obscurissimae rationes*, los llamados λόγοι σπερματικοὶ de los estoicos (Pl. *Ti.* 39e – 47e; Cic. *Ti.* 11-12).

⁶⁴⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 20-25. La educación, por tanto, es la explicación para la diferencia entre hombres y animales. En consecuencia, también los animales pueden aprender a tener un determinado comportamiento. Arnobio explica que el origen de ciertas actividades – como la minería o el comercio – radica en la avaricia de los hombres y “en el deseo insaciable de tener”, generando así conflictos sangrientos entre ellos y litigios relacionados con los límites de la posesión individual (cf. *Adv. Nat.* 2, 40).

naturaleza pueda moverse por sí mismo no lo convierte en una divinidad, puesto que ese mismo principio podría aplicarse a todos los animales. Dicha idea es calificada por Tertuliano como una “necedad”, término que aplica igualmente para definir la creencia egipcia de los animales como seres divinos⁶⁴⁵.

5. 2. 4. La metempsicosis

Teófilo de Antioquía dirige sus reproches en otra dirección diferente. Rechaza la teoría de la metempsicosis de Platón⁶⁴⁶, que atribuye igualmente a Pitágoras, según la cual, al morir, las almas de los hombres abandonan los cuerpos y viajan hasta instalarse en otros hombres diferentes e incluso entre los animales irracionales o los vegetales, a modo de retribución en función de su comportamiento anterior: “¿Cómo no ha de aparecer funesta y sacrílega semejante doctrina a quienes tengan sana inteligencia, que quien fue hombre se convierta en lobo, perro, asno o cualquier otro animal sin razón?”⁶⁴⁷. Los apologistas latinos también se hacen eco de este mismo reproche. Tertuliano, que adjudica esta creencia a Pitágoras y a las prácticas vegetarianas, como un método para evitar el posible consumo de los antepasados, lo relaciona con la crítica que los paganos dirigen contra la doctrina cristiana de la resurrección de los cuerpos⁶⁴⁸:

“Proponemos que es mucho más digno de crédito el que de un hombre renazca otro hombre: uno cualquiera en lugar de otro cualquiera, con tal de que sea hombre; de manera que la cualidad del alma se restablezca, si no ya con la misma figura, al menos con la misma condición” (Tert. *Apol.* 48, 3; trad. Castillo García 2001: 183).

La reflexión de Minucio Félix, más breve que la de Tertuliano, mantiene ese tono irónico⁶⁴⁹. Lactancio, por su parte, considera que esta teoría es tan absurda que “ni siquiera es digna de ser refutada con argumentos serios”⁶⁵⁰. La referencia de Arnobio a la metempsicosis responde a un contexto narrativo diferente⁶⁵¹. De hecho, no se cuestiona la validez de esta teoría, sino que la utiliza en su argumentación acerca de las semejanzas que existen entre los hombres y los animales.

⁶⁴⁵ Tert. *Ad Nat.* 2, 3, 16. Sobre esta cuestión, *vid.* Daniélou 2006: 182 y 334-335.

⁶⁴⁶ Pl. *Fhd.* 81.

⁶⁴⁷ Theoph. *Ad Autol.* 3, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 845-846.

⁶⁴⁸ Tert. *Apol.* 48, 1-2. Para el debate en Tertuliano sobre la metempsicosis, el origen del alma, las teorías del platonismo y la doctrina de la resurrección, *vid.* Daniélou 2006: 187-198 y 310-319.

⁶⁴⁹ Min. Fel. *Oct.* 34, 7.

⁶⁵⁰ Lact. *Div. Inst.* 7, 12, 31; trad. Sánchez Salor 1990b: 314. El tema es abordado en *Div. Inst.* 7, 12, 30-31 y 7, 23, 2.

⁶⁵¹ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 17.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. Conducta homicida

1. 1. La antropofagia

1. 1. 1. La acusación de antropofagia

La implicación de los cristianos en delitos contra la moral romana (*flagitia*) era una idea extendida en los ambientes anticristianos. Entre las varias acusaciones de inmoralidad contra el cristianismo y sus prácticas rituales destaca la antropofagia¹. Según los apologistas, los paganos creían que los cristianos se alimentaban de carne humana durante la celebración de sus asambleas. El origen de esta crítica es desconocido. Las primeras referencias en los autores paganos sobre la antropofagia cristiana no son precisas. La narración de Tácito, uno de los primeros testimonios externos que se conserva acerca del cristianismo, apenas especifica el tipo de delitos que cometen los cristianos². Las expresiones que utiliza tienen un carácter general: *exitiabilis superstitio, per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque*, y son convictos de *odio humani generis*. Pero Tácito no

¹ Los términos utilizados en la Antigüedad para aludir a esta práctica son *androphagoi* y *anthrôpophagoi*. Ambos se utilizan indistintamente, aunque su significado es diferente. *Androphagoi* es una denominación de carácter étnico para calificar a los individuos que se alimentan de carne humana. El término, por tanto, es equivalente a los actuales “antropófago” y “canibalismo” humano. Por su parte, *Anthrôpophagoi* tiene un sentido más general, aplicándose no sólo a los hombres sino también a los animales que comen carne humana. No existe una equivalencia para este término en latín, que opta por la forma griega: ἀνθρωποφάγος (Plin. *H. N.* 4, 25, 88; 6, 20, 53; 7, 2, 9-12) (McGowan 1994: 415-416, n. 10). El concepto “caníbal”, de origen moderno, se utiliza para designar la ingesta de seres de la misma especie, y por tanto no exclusivamente entre seres humanos. El origen del término se remonta a los primeros viajes de Cristóbal Colón al continente americano. “Cariba” era la denominación de una de las tribus que poblaban La Española, cuyas prácticas (comer carne humana, ataques a otras tribus vecinas con fines sexuales, etc.) fueron consideradas repulsivas por los europeos. De “cariba”, el término derivó por un error etimológico en “caniba” y de ahí “canibalismo”, puesto que se consideraba que, dadas las costumbres de los indígenas y su aspecto, se asemejaban a los perros. Para una introducción al tema del canibalismo humano, *vid.* Lévi-Strauss 1968; Arens 1979; Reeves 1986; Lindenbaum 2004: 475-498; Chicangana-Bayona 2008: 150-173.

² En la descripción de los acontecimientos ocurridos en Roma tras el incendio del año 64, Tácito (*ca.* 55-117) expresa la mala reputación que tiene la comunidad cristiana: “En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquél de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo en Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que profesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano” (Tac. *Ann.* 15, 44, 2-4; trad. Moralejo 2007b: 242-243). Algo semejante ocurre con la descripción de Suetonio (*Claud.* 25, 3; *Ner.* 16, 3). Para un análisis de la percepción de ambos autores acerca de los cristianos, *vid.* De Labriolle 1948: 36-45; Carrara 1984: 31-40 y 69-73.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

especifica el tipo concreto de delitos imputados a los cristianos, ni menciona la clase de *flagitia*. Del mismo modo, el relato de Plinio el Joven (ca.61-113), gobernador de Bitinia-Ponto, en la carta al emperador Trajano sobre las prácticas de los cristianos en Asia Menor tampoco resulta concluyente acerca de los delitos que se les atribuía³. De ahí las dudas que presenta Plinio en la instrucción del caso. Tras exponer la situación al emperador, afirma: “No he encontrado otra cosa que no sea una *superstitio prava et immodica*”. Sin embargo, Plinio demuestra un interés, hasta cierto punto inexplicable, por las prácticas alimenticias de los cristianos: “tenían la costumbre de separarse y reunirse de nuevo para tomar alimento, pero normal e inofensivo”⁴. Plinio da a entender que circulaban rumores sobre las comidas de los cristianos y la acusación de antropofagia⁵. Los resultados de sus pesquisas, no obstante, negaban tales sospechas⁶.

Paradójicamente toda la información que poseemos sobre los delitos que los paganos imputaban a los cristianos procede de los testimonios de los propios apologistas. El primer autor que alude de forma explícita a esta acusación es Justino⁷. En la descripción de las herejías de Simón Mago, Menandro y Marción, menciona algunos de los actos ignominiosos que la multitud atribuye a los cristianos: “a saber, echar por tierra el candelero, unirnos promiscuamente y alimentarnos de carnes humanas”⁸. En la *1 Apología*, Justino se muestra más preciso en la exposición de las calumnias dirigidas contra los cristianos cuando alude a los herejes que cuando describe este tipo de difamaciones de los cristianos ortodoxos⁹. El relato de la *2 Apología* es más detallado. Justino recuerda que, durante su etapa en el paganismo,

³ Plin. *Epist.* 10, 96, 1-10. Para una introducción a la figura de Plinio el Joven en relación con los cristianos, *vid.* De Labriolle 1948: 28-35; Carrara 1984: 49-61; Wilken 1984: 1-29; Teja 1993: 187-204; *Id.* 2000: 475-489.

⁴ Plin. *Epist.* 10, 96, 7; trad. González Fernández 2009: 551.

⁵ Wilken 1984: 17-18, 21 y 34; McGowan 1994: 418; Rives 1995: 65; Nagy 2001: 245-248.

⁶ Plin. *Epist.* 10, 96, 8.

⁷ Arístides también hace referencia a las calumnias que se difunden contra los cristianos, aunque no incluye de manera concreta la acusación de antropofagia (*cf.* Arist. *Apol.* 17, 6). Por el contrario, no duda en utilizar esta terminología cuando se trata de describir a los paganos (Arist. *Apol.* 9, 2-3; 10, 9).

⁸ Just. *1 Apol.* 26, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 210. Algunas de las ediciones de la obra de Justino ofrecen una traducción ligeramente diferente de este pasaje. Las calumnias que recoge Justino únicamente son asignadas a los grupos heréticos, y no al conjunto de los cristianos (Burini 2000: 111; Munier 2006: 201). Consideramos más conveniente la interpretación del pasaje que presenta Daniel Ruiz Bueno: “todas esas ignominiosas obras que contra nosotros se propalan”. La afirmación coincide con el contexto histórico en el que se desarrolla: en este momento parece poco probable que, los paganos, a nivel popular, fuesen capaces de distinguir entre el cristianismo ortodoxo y las diferentes corrientes heréticas. Además (como veremos a continuación), se trata del mismo argumento empleado por otros apologistas (Ruiz Bueno 1996: 210; Nagy 2001: 228).

⁹ Just. *1 Apol.* 4, 7 (ἀσέβεια, ἀδικία, ἀνομία, ἀμαρτία); 10, 6 (ἄθεα κατηγορήματα); 23, 3 (δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα ἐνήργησαν). Agnes Anna Nagy explica esta actitud como un recurso apologético del propio escritor: en su defensa de los cristianos ante los emperadores, Justino trataría de ocultar el carácter preciso de las acusaciones y calumnias, en cambio, no dudaría en utilizarlo en su descripción de los herejes (Nagy 2001: 228).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

había oído muchas de estas calumnias dirigidas contra los cristianos¹⁰. La práctica de “devorar carnes humanas” y beber la sangre de las víctimas, características de hombres “amantes del placer”, no se ajustaba, a su juicio, con el valor demostrado por los mártires cristianos ante la muerte ni con su predicación sobre el amor¹¹. Agnes Anna Nagy sugiere una explicación para este cambio de actitud de Justino. Puesto que éste conocía desde antes de su conversión el carácter exacto de estas acusaciones, el silencio relativo que muestra en la *1 Apología* podría estar relacionado con fines apologéticos más que con un cambio específico en la propia imputación. Justino, como la mayor parte de los apologistas griegos, no ofrece detalles sobre la antropofagia que se imputa a los cristianos, ni tampoco cita textualmente las acusaciones formuladas por los paganos. Es probable que la decisión de Justino de mencionar de manera específica esta acusación en la *2 Apología* estuviese relacionada con la condena en Roma de tres cristianos bajo la prefectura de Urbico¹².

Taciano se muestra igual de impreciso en su refutación de la acusación de antropofagia¹³. Sin embargo, con Atenágoras la respuesta adquiere un tono retórico más elevado. Él es el primer apologista en afirmar que la antropofagia constituye una de las tres acusaciones más importantes dirigidas contra los cristianos¹⁴. Para describir estas “comidas impías”¹⁵, Atenágoras utiliza un símil mitológico: “festines o banquetes de Tiestes”¹⁶. La utilización de este mito sugiere una alusión al acto de

¹⁰ Just. 2 *Apol.* 12, 1-8.

¹¹ En el *Diálogo con Trifón*, Justino plantea a su audiencia judía si también ellos creen las calumnias que circulan sobre los cristianos (Just. *Dial.* 10, 1-2). La respuesta de Trifón es la misma que la que ofrece Justino en *2 Apología*: tales prácticas son incompatibles con la doctrina cristiana. El interlocutor judío añade, además, otro elemento utilizado con posterioridad por los apologistas: la antropofagia es contraria a la naturaleza humana: “todo eso que el vulgo rumorea, son cosas indignas de crédito, pues se apartan demasiado de la humana naturaleza” (cf. *Dial.* 10, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 317).

¹² Nagy 2001: 227-231. La idea está presente en el análisis de Paul Keresztes sobre las diferencias argumentativas que presentan las dos *Apologías* de Justino. Keresztes considera que el discurso de la *2 Apología* es más concreto y las acusaciones que se especifican presentan un carácter individualizado. La explicación para esta diferencia en los modelos argumentativos respondería a un cambio de estrategia del autor. En la *1 Apología*, Justino presenta la defensa generalizada del cristianismo frente a las acusaciones que se les imputan. En la *2 Apología*, analiza las irregularidades en los procesos jurídicos contra los cristianos. Es probable que Justino considerara más factible la intervención de los emperadores ante esta segunda solicitud (Keresztes 1985: 339-346).

¹³ Tat. *Orat.* 25.

¹⁴ Athenag. *Leg.* 3, 1. Para las alusiones de carácter general en Atenágoras a las calumnias difundidas contra de los cristianos, vid. *Leg.* 1, 4; 2, 1-2; 2, 6; 3, 1; 31, 1-2.

¹⁵ Athenag. *Leg.* 31, 1.

¹⁶ Θυέσταια δεῖπνα (Athenag. *Leg.* 3). La alusión hace referencia al mito de Tiestes. La rivalidad permanente entre Tiestes y su hermano gemelo Atreo por el trono de Micenas suscitó los dos episodios más famosos de esta figura de la mitología griega que tan frecuentemente utilizan los apologistas cristianos: el “banquete de Tiestes” y el incesto cometido con Pelopia. En el primero, Atreo ofrece a los hijos de Tiestes como alimento durante la celebración de un convite, en venganza por el adulterio que éste había cometido con su esposa. Sólo al final de la comida, al ver las cabezas de sus hijos, Tiestes fue consciente de lo que acababa de realizar. La venganza por esta afrenta da pie

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

devorar no sólo carne humana, sino específicamente la carne de un niño¹⁷. El relato mitológico incluye, además, dos de las acusaciones más frecuentes dirigidas contra los cristianos: el adulterio y el incesto¹⁸. La equiparación, en sentido irónico, que establece Atenágoras entre la acusación de prácticas antropofágicas en las asambleas cristianas y el relato mitológico de Tiestes, representa por sí misma la respuesta a los reproches contra los cristianos. Sin embargo, no es una terminología frecuente entre los apologistas para calificar directamente la práctica de la antropofagia cristiana¹⁹. Lo más frecuente es recurrir a este mito para describir el propio comportamiento pagano²⁰. La argumentación de Atenágoras se relaciona, además, con otra de las

al segundo episodio. El oráculo de Delfos le advirtió en secreto de que la única forma para vengarse de Atreo sería cometiendo incesto con su propia hija, Pelopia. El niño nacido de esa unión, Egisto, sería el encargado de matar a Atreo y devolver el trono a su padre, Tiestes. Aunque la historia del banquete no aparece en los relatos homéricos, el mito de Tiestes es uno de los más populares, gracias, probablemente, a las tragedias de Eurípides y Sófocles. A pesar de que ambas tragedias no se han conservado, las alusiones a Tiestes en las obras posteriores son numerosas (Aesch. *Agam.* 1242-1243 y 1577-1604; Apollod. *Bibl. Epit.* 2, 10-14; Paus. 2, 18, 1-2; Hyg. *Fab.* 88). Nos ha llegado la tragedia de Séneca que relata el momento del banquete (*Thyestes*). De hecho, se consideraba que el asesinato de los hijos de Tiestes tuvo repercusiones de orden cósmico, alterando incluso la dirección del sol (Pl. *Plt.* 269a; Eur. *Orest.* 1000-1010; *Elect.* 720-745; Apollod. *Bibl. Epit.* 2, 12; Hyg. *Fab.* 88). El asesinato de Atreo aparece mencionado de forma tangencial en los relatos homéricos. La caracterización de Egisto como asesino de Atreo (Hom. *Od.* 3, 198 y 307) se encuentra dentro del relato de la conspiración de Egisto y Clitemnestra para matar a Agamenón (Hom. *Od.* 3, 193-200 y 221-328; 4, 516-547; 11, 405-439; 24, 95-97). Para un análisis global del mito, *vid.* Burkett 1983: 103-109.

¹⁷ Los apologistas griegos no señalan que esta acusación estuviese relacionada con víctimas infantiles. El perfil de la acusación se concreta en el relato de los apologistas latinos. En todos estos casos la víctima de los sacrificios es un niño o un recién nacido. Aunque Justino y Atenágoras no formulan de manera precisa el tipo de víctima, es probable que se relacione con estas figuras infantiles. Ambos autores tienen ideas afines sobre la antropofagia y el rechazo de la exposición infantil y el aborto (Just. 1 *Apol.* 26 y 27; Athenag. *Leg.* 36 y 35). Del relato de las *Actas de los mártires de Lyon y Vienne*, transmitido por Eusebio de Cesarea, se desprende la relación de la acusación de antropofagia con una víctima infantil. Durante el proceso de tortura al que fue sometida Bíblida, ésta confiesa: “¿Cómo podrían comer a un niño estas gentes si ni siquiera les está permitido comer sangre de animales irracionales?” (Eus. *H.E.* 5, 1, 26; trad. Velasco-Delgado 1997: 274). No obstante, el proceso de persecución de los mártires de Lyon resulta confuso. Inicialmente, las acusaciones formuladas por la multitud pagana fueron de ateísmo e impiedad (*H.E.* 5, 1, 9). Las acusaciones de antropofagia e incesto aparecen algo más tarde en el relato, con la llegada del gobernador y los soldados y, generalmente, están unidas a las confesiones “falsas” de los esclavos y a los procesos de tortura (*H.E.* 5, 1, 14-15; 5, 1, 26; 5, 1, 52) (Nagy 2001: 230). Para el debate acerca de la influencia de este tipo de acusaciones como causa y explicación de las persecuciones, *vid.* Ste. Croix 1963: 6-38; *Id.* 1964: 28-33; Sherwin-White 1964: 23-27; Benko 1984: 54-78; González Salinero 2005: 19-23.

¹⁸ Sobre la vinculación que existe entre este tipo de acusaciones, *vid. infra* sec. 2.1.2.

¹⁹ Únicamente se utiliza con este fin para aludir a las falsas acusaciones de los esclavos paganos en contra de sus señores durante el proceso contra los cristianos en Lyon y Vienne (Eus. *H.E.* 5, 1, 14). Sobre la relación entre ambos textos y la posibilidad de que se tratara de una acusación formal y no únicamente de un recurso literario, *vid.* Grant 1955: 29; Barnard 1967: 89-90. Albert Henrichs sostiene, por el contrario, que se trata de una expresión característica de la literatura cristiana, dada la tendencia de los apologistas a la utilización de los mitos paganos como argumento de réplica (Henrichs 1970: 19, n. 3).

²⁰ Athenag. *De res.* 4, 4; Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 3; Theoph. *Ad Autol.* 3, 15; Tert. *Ad nat.* 1, 7, 27.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

cuestiones que los primeros apologistas abordan sólo superficialmente: la resurrección de los muertos. Atenágoras rechaza la imputación de canibalismo al considerarlo incompatible con la creencia en la recomposición de los cuerpos durante la resurrección²¹, al mismo tiempo que expone su teoría sobre la cadena alimenticia y la imposibilidad de que cualquier animal pueda nutrirse a partir de otros seres de su misma especie, especialmente en el caso del hombre²². También Teófilo de Antioquía recurre al mito de Tiestes²³, pero no con el sentido irónico que había empleado Atenágoras, sino como un comportamiento propio de los paganos. Para negar esta práctica entre los cristianos, el razonamiento de Teófilo se concentra fundamentalmente en el rechazo cristiano a observar cualquier espectáculo sangriento, como las luchas de gladiadores, o las representaciones teatrales en las que se reproducen actos inmorales, y en la demostración de que quienes difunden este tipo de calumnias son, en realidad, quienes las cometen²⁴.

La acusación de antropofagia aparece definida con mayor precisión en los apologistas latinos. Tanto Tertuliano como Minucio Félix ofrecen descripciones detalladas de ello, hasta el punto que este tema ocupa un lugar central en su argumentación. En ambos autores, la recriminación está vinculada con los ritos de iniciación del cristianismo²⁵. Durante la intervención de Cecilio en el *Octavio*, Minucio Félix describe la idea que tienen los paganos sobre esta práctica ritual cristiana:

“Por lo que respecta a la iniciación de los principiantes, las habladurías son tan detestables como conocidas. Delante de quien va a iniciarse en los ritos sagrados se pone a un niño cubierto en harina, para engañar a los más incautos. El niño muere como consecuencia de las heridas invisibles y encubiertas producidas por el principiante, incitado por la capa de harina a asestar golpes que cree inofensivos. Luego, oh impiedad, lamen con avidez la sangre de este niño y se reparten sus miembros; con esta víctima sellan una alianza y con la conciencia de este crimen se

²¹ Athenag. *Leg.* 36, 1-3; *De res.* 4, 4.

²² Athenag. *De res.* 8, 5.

²³ Theoph. *Ad Autol.* 3, 15.

²⁴ Theoph. *Ad Autol.* 3, 4-5; 3, 15. Para un análisis de la condena de los espectáculos en la literatura apologética, *vid.* cap. V, sec. 3.3.

²⁵ Min. Fel. *Oct.* 8, 4 (*inhumanis cibis non sacro quodam*); 9, 5; Tert. *Apol.* 7, 6; 8, 4; 8, 7; *Ad nat.* 1, 7, 10; 1, 7, 23; 1, 15, 2. Tertuliano insiste en el carácter oculto que los paganos asignan a las celebraciones cristianas, comparándolas, de forma irónica, con los misterios de Eleusis y Samotracia, donde se celebraban, respectivamente, los misterios de Deméter-Ceres y de los “grandes dioses” tracios, los Cabirios (*cf.* *Apol.* 7, 6; Castillo-García 2001: 77). Por su parte, Minucio Félix distingue entre el ritual de iniciación, que implica el sacrificio de un niño recién nacido, y la celebración del banquete eucarístico, en el que se desarrollan las uniones incestuosas entre los miembros de la comunidad (Min. Fel. *Oct.* 9, 5-7). Para Tertuliano, por el contrario, ambas ceremonias aparecen asociadas (Tert. *Apol.* 8, 7; 7, 1) (Waltzing 1925: 209-238; Beaujeu 1974: 88; Nagy 2001: 233). Las semejanzas de ambos relatos han sido explicadas de modo diverso por los especialistas. Para Jean-Pierre Waltzing se trata de una dependencia estrictamente literaria: Minucio Félix se inspira en la obra de Tertuliano para la redacción del *Octavio* (Waltzing 1925: 209-238). Para A. Henrichs y A. McGowan se trata de la descripción de una misma acusación (Henrichs 1970: 24-26; McGowan 1994: 420).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

comprometen a guardar mutuo silencio. Esos ritos sagrados son más abominables que todos los sacrilegios” (Min. Fel. Oct. 9, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 69).

Tertuliano no alude a la capa de harina que cubre el cuerpo del niño, ni al reparto de los miembros entre los asistentes. Según su descripción, sólo se consume la sangre de la víctima²⁶. Las diferencias acerca del rito en los relatos de Tertuliano y Minucio Félix pueden tener una explicación de carácter retórico. La versión de Tertuliano y los detalles novedosos que incorpora en el relato parecen ajustarse a sus propósitos de refutación, es decir, demostrar el carácter ilógico e imposible de tales prácticas. Por el contrario, Minucio Félix no utiliza estos elementos nuevos en su refutación, a excepción del carácter infantil de la víctima²⁷.

La defensa de Tertuliano de la conducta irreproachable de los cristianos es la más extensa y elaborada. Tertuliano sostiene que el ritual cristiano no incluye prácticas secretas, sino que se realiza a la vista de todos²⁸, y de ahí la imposibilidad de ocultar cualquier tipo de rito inmoral. Por tanto, exige de los acusadores las pruebas que lo demuestren²⁹, más allá de la difusión de rumores sin confirmación³⁰. La antropofagia es una práctica contra natura³¹ y no existe nada que indique que los cristianos presentan una naturaleza diferente a la del resto de los ciudadanos³². Además, el cristianismo se define por una serie de prescripciones que lo sitúan muy lejos de este tipo de prácticas. Los primeros cristianos, como los judíos, evitan el contacto con la sangre, incluso la de los animales, para no ser contaminados. Así se

²⁶ Tert. *Apol.* 7, 1; 7, 5; 8, 2-3; 8, 7; *Ad nat.* 1, 7, 10; 1, 7, 20; 1, 7, 23-24; 31-32. El rito consistiría en mojar en la sangre un trozo de pan que los asistentes llevarían consigo. Esta alusión explícita al “pan”, que no aparece en ningún otro autor cristiano, se ha interpretado como una referencia concreta a la ceremonia de la Eucaristía (Tert. *Ux.* 2, 5, 3). Sobre esta cuestión, *vid.* Dölger 1934: 188-228.

²⁷ En el caso de Tertuliano, probablemente se trata de una síntesis personal de las diferentes versiones que existían en la época, adaptada a sus propósitos específicos. Por lo que respecta al texto de Minucio Félix, es probable que se limitase a exponer la versión más difundida de la acusación a finales del siglo II (Nagy 2001: 234-237).

²⁸ Tert. *Apol.* 4, 2; *Ad nat.* 1, 7, 19-28. Dado el ritual antropofágico que los paganos asignan a los cristianos, resultaría imposible esconder, e incluso desconocer, ésta práctica (*Apol.* 8, 6-9).

²⁹ Tert. *Apol.* 7, 1-2; 7, 4-5. La misma idea sobre la necesidad de comprobar las denuncias en Minucio Félix (*Oct.* 28, 1-5).

³⁰ Tertuliano introduce una digresión sobre la fama y el rumor en el mundo greco-romano. Este tipo de comentarios no exigen una ratificación de las afirmaciones, de manera que únicamente favorecen la creación de un estado de opinión (Tert. *Apol.* 7, 8-14; *Ad nat.* 1, 7, 1-7) (Castillo-García 2001: 208-209). Esta misma queja aparece más brevemente en Minucio Félix, *Oct.* 28, 6.

³¹ Tert. *Apol.* 8, 1-5. La misma idea en Just. *Dial.* 10, 2; Athenag. *De res.* 8, 5; Min. Fel. *Oct.* 30, 1. Aunque en su argumentación defensiva Tertuliano afirma que ningún ser racional puede actuar de este modo, a medida que avanza su discurso no duda en adjudicar este comportamiento a los paganos (Tert. *Apol.* 9, 1-20).

³² Tert. *Apol.* 8, 4-5; *Ad nat.* 1, 7, 33-34. A partir de esta idea, Tertuliano desarrolla su argumentación sobre la tercera raza (*tertium genus*), que explica la exclusión social de los cristianos, al considerar que presentaban una naturaleza distinta (Tert. *Ad nat.* 1, 8; 1, 20; *Scorp.* 10).

abstienen de alimentarse con animales que han muerto sofocados o estrangulados, o de muerte natural³³.

1. 1. 2. La antropofagia pagana

El discurso cristiano no se limita a negar este tipo de reproches. La parte estrictamente apologética del discurso, es decir, la argumentación defensiva, se completa con la exposición de aquellos elementos de la doctrina cristiana que contradicen el desarrollo de estas prácticas. Los apologistas exigen a los paganos la presentación de pruebas efectivas que demuestren su acusación. El razonamiento culmina, casi siempre, con una argumentación polémica. La refutación de las acusaciones se elabora a partir de un discurso de carácter ofensivo, en el que los apologistas dirigen hacia sus oponentes el mismo tipo de críticas (*retorsio*). Al igual que sucede con la presentación de la acusación, la antropofagia pagana también aparece desdibujada en los apologistas griegos, quienes mezclan los detalles mitológicos con la información acerca de algunas prácticas paganas que incluyen el canibalismo.

Arístides recuerda que Cronos³⁴ y Heracles practicaron la antropofagia con sus hijos. Aunque afirma que, en ambos casos, los dioses habían sido presos de un ataque de locura, los propios relatos mitológicos griegos hacían constar este acto³⁵. Justino también recurre a la figura de Cronos para describir las prácticas caníbales del mundo pagano. Su descripción, no obstante, da un paso más con respecto a la de Arístides al relacionar el culto de Cronos con sacrificios sangrientos: “Al matar a un hombre nos iniciamos en los misterios de Cronos”³⁶. Un ritual que imita al culto de

³³ Tert. *Apol.* 9, 13-15; Min. Fel. *Oct.* 30, 6; Eus. *H.E.* 5, 1, 26. El precepto judío que prohibía el contacto con la sangre de los animales permaneció vigente entre los primeros cristianos (*Hch.* 15, 20 y 29) (Waltzing 1971: 23; Castillo García 2001: 84). No obstante, encontramos los primeros indicios que cuestionan esta práctica entre los pensadores cristianos de mediados del siglo III (Orig. *C. Cels.* 8, 29-30).

³⁴ Según la tradición mitológica Cronos devoraba a sus hijos a medida que éstos iban naciendo ante el temor a ser destronado por sus descendientes. De todos ellos, únicamente Zeus logró salvar la vida por medio de un engaño de su madre Rea, quien entregó a Cronos una piedra en su lugar. Con el tiempo, Zeus consiguió vengarse de la crueldad de su padre y devolver a la vida a sus hermanos muertos (Hes. *Theog.* 453-507; Apollod. *Bibl.* 1, 4, 5-7; 1, 2, 1; Strab. 10, 3, 11; Paus. 8, 8, 2; 9, 41, 6; 10, 24, 6; Hyg. *Fab.* 139; Ov. *Fast.* 4, 197-211; Cic. *De nat. deor.* 2, 25, 64). Cronos se identifica con el dios latino Saturno y con el cananeo Baal, venerado en Cartago, bajo la denominación de Baal Hammon. Como parte del ritual del culto fenicio se incluye el sacrificio humano, conocido como sacrificio “molk”, y de ahí la confusión con el dios Moloch. Durante el ritual, que permaneció vigente en Cartago hasta el siglo II d.C., los recién nacidos eran lanzados al fuego. Sobre este sacrificio, *vid.* Cumont 1963: 110; 176-177 y 198.

³⁵ Arist. *Apol.* 9, 3; 10, 9.

³⁶ Just. 2 *Apol.* 12, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 275.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Júpiter Lacial³⁷, “al que se rocía no sólo con sangre de animales sin razón, sino también con sangre humana”. Justino no indica que la sangre humana deba ser ingerida, aunque su asociación con la figura de Cronos sugiere una posible vinculación entre el sacrificio humano y las prácticas caníbales de aquél³⁸. Además de Cronos, Taciano³⁹ incorpora a su relato dos nuevas figuras mitológicas relacionadas con la antropofagia pagana: Pélope⁴⁰ y Metis⁴¹. Taciano ofrece, además, el único testimonio acerca de los hábitos alimenticios del tirano Fálaris de Agrigento, conocido por su crueldad y de quien dice que comía niños en periodo de lactancia⁴².

Atenágoras aplica la antropofagia⁴³ a los paganos en sentido metafórico, comparando la actitud injusta de éstos hacia el cristianismo con el modo de vida de los peces⁴⁴, “pues éstos devoran al más débil – y esto sí que es alimentarse de carnes

³⁷ Aunque no aparece mencionado por su nombre, se identifica con el culto a Júpiter Lacial (Rives 1995: 75; Castillo García 2001: 82; Munier 2006: 358).

³⁸ La asociación se completa con la descripción de todo tipo de vicios inmorales característicos de las divinidades paganas, y que para Justino supone una justificación de los comportamientos inapropiados de los hombres (McGowan 1994: 419; Munier 2006: 359).

³⁹ Tat. *Orat.* 25.

⁴⁰ Según la mitología griega, Pélope fue descuartizado por su padre, Tántalo, después cocinado y servido como ofrenda a los dioses del Olimpo. Advertidos de la naturaleza de la ofrenda, los dioses le devuelven a la vida y recomponen el hombro que parcialmente había ingerido Démeter antes de descubrir la verdad. Poseidón se enamoró de él, llevándolo consigo hasta el Olimpo, aunque más tarde fue expulsado de allí por Zeus (Pind. *Olymp. Od.* 1, 24-55; Eur. *Iph. Taur.* 386-393; Apollod. *Bibl. Epit.* 2, 3; Ov. *Met.* 6, 404-411; Verg. *Georg.* 3, 6-7; Sen. *Thyestes*, 144-151; *Agam.* 19-22; Hyg. *Fab.* 82 y 83). Pélope es, además, padre de Atreo, Tiestes y Crisipo (vid. *supra*, n. 16). La maldición que llevó a la destrucción de toda su descendencia se inicia cuando Pélope, ansioso por desposarse con Hipodamía, solicita la ayuda de Poseidón y de Mirtilo para vencer la competición organizada por el padre de aquélla, Enómao. En la huida, Pélope se enfrenta a Mirtilo arrojándolo al mar y éste maldice a toda su estirpe (cf. Pl. *Cra.* 395c-d; Paus. 5, 10, 6-7; 6, 20, 17; 8, 14, 10-11; Apollod. *Bibl. Epit.* 2, 4-9; Diod. Sic. 4, 73, 1-6). Para un análisis de la antropofagia como elemento transversal en la genealogía familiar de los Átridas, vid. McGowan 1994: 427-428. Para la figura de Pélope, vid. Burkett 1983: 93-103.

⁴¹ Fue la primera amante y esposa de Zeus, a quien ayudó para que Cronos vomitara a los hijos que había engullido. Por una revelación Zeus supo que Metis daría a luz a una hija y después a un varón, destinado a gobernar el mundo y sustituirlo a él. Por esta razón, decidió devorar a Metis cuando estaba embarazada de Atenea y fue más tarde el propio Zeus quien, con ayuda de Hefesto, hizo brotar de su cabeza a su hija Atenea (Hes. *Theog.* 886-901, 924-926; Eur. *Io.* 454-456; Apollod. *Bibl.* 1, 2, 1; 1, 3, 6).

⁴² Cf. Tat. *Orat.* 34. La crueldad de Fálaris, tirano de Agrigento (646-619 a.C.), es un lugar común en la literatura clásica (Plb. 7, 7, 2; Plu. *Quom. virt. prof.* 2 [76a]; *Quod. adul.* 12 [56d]; Sen. *De benef.* 7, 18; Marcus Aurelius, *Med.* 3, 16). Uno de los episodios más famosos sobre su monstruosidad es el castigo infligido a sus súbditos, a quienes encerró en un toro de bronce que posteriormente calentó, abrasando a las víctimas en su interior (Pind. *Pyth. Od.* 1, 167; Plb. 12, 25, 1-4; Ov. *Ars Am.* 1, 654-655). Orígenes de Alejandría recoge este episodio, equiparando la crueldad de Fálaris con la de Alejandro de Feras (Orig. *C. Cels.* 4, 67; 5, 20).

⁴³ La expresión es τοῦτό ἐστι σαρκῶν ἄπτεσθαι ἀνθρωπικῶν (Athenag. *Leg.* 34, 3).

⁴⁴ La imagen del pez “caníbal”, junto a las fieras y aves voladoras, que se comen los unos a los otros, en contraposición a la justicia que caracteriza al hombre y que lo diferencia de aquéllos, aparece ya en Hesíodo (*Op.* 277-278). La misma metáfora es utilizada por otros intelectuales paganos, como Porfirio (*Abst.* 1, 5), y por algunos escritores cristianos (Clem. Alex. *Strom.* 1, 29, 181; Iren. *Haer.* 5, 24, 2).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

humanas”. La alusión permite a Atenágoras expresar la queja sobre las irregularidades en los procesos judiciales, la vulneración de las leyes y, en definitiva, la injusticia de las persecuciones contra los cristianos⁴⁵. En el tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, Atenágoras se muestra más preciso en su definición de la antropofagia pagana:

“A todo esto nos cuentan las tragedias de quienes se comieron a sus propios hijos en momentos de hambre, o arrebatados de locura, o los hijos que por insidia de enemigos fueron alimento de sus propios padres, y nos forman una cadena de calamidades acaecidas lo mismo entre griegos que entre bárbaros; la famosa mesa de Medea⁴⁶, los trágicos convites de Tiestes y otros por el estilo” (Athenag. *De res.* 4, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 715).

A los convites de Tiestes, Atenágoras incorpora uno de los relatos de Heródoto sobre el canibalismo entre los medos⁴⁷. El canibalismo, por tanto, no es una práctica que aparezca sólo en los relatos mitológicos del mundo griego, sino que se dieron casos históricos de ello, como el que menciona Heródoto. El elemento más interesante de su descripción es la diferencia que establece sobre las causas que explican esta práctica: hambre, locura y estratagemas o confabulaciones urdidas por los enemigos.

Teófilo ofrece un retrato menos mitológico que el de sus antecesores⁴⁸. Recurre, como Atenágoras, a acontecimientos históricos relacionados con el canibalismo:

En su condena de los mitos griegos, el autor del *Discurso contra los griegos* menciona la leyenda de las “aves devoradoras de hombres” que fueron abatidas por Heracles (Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 3; cf. Ap. Rhod. 2, 1052-1057; Paus. 8, 22, 4).

⁴⁵ Pouderon 1992: 200-201.

⁴⁶ No debe confundirse con el mito griego de Medea. La traducción más apropiada sería: “la mesa de los medos” (Pouderon 1992: 228; Burini 2000: 321).

⁴⁷ Se trata de la venganza del rey de los medos, Astiages, a su sirviente, Harpago, tras engañarlo y no ejecutar la orden que le había dado de asesinar a su propio nieto y heredero del reino, Ciro. Como castigo por su desobediencia, durante un banquete en el palacio real, Astiages manda matar al hijo de Harpago y lo sirve cocinado como comida para su propio padre que lo ingiere sin saberlo. Sólo al final del banquete el rey manda descubrir la cabeza y los pies de la víctima, reconociendo así Harpago a su hijo (Hdt. 1, 107-119). Andrew McGowan resalta el carácter político de este relato, que relaciona directamente con una conspiración en contra del rey Ciro. Las consecuencias de la transgresión de Harpago se explican en el contexto del enfrentamiento entre medos y persas, y la superioridad de éstos últimos (Hdt. 1, 129) (McGowan 1994: 431).

⁴⁸ Sin embargo, que Teófilo incida menos en los relatos mitológicos no significa que renuncie por completo a utilizarlos como argumentación. Así, en su rechazo de los espectáculos, menciona las representaciones inmorales que allí se realizan y que incluyen, entre otros, los mitos relacionados con la antropofagia, como Tiestes y Tereo (Theoph. *Ad Autol.* 3, 15). En el caso del banquete de Tereo, la mitología griega narra que Tereo, rey de Tracia, después de haber violado a la hermana de su esposa, Filomela, le cortó la lengua y la encerró en una prisión simulando su muerte. Cuando su esposa, Procne, descubrió la verdad, decidió vengarse de su marido y servir en un banquete a su hijo Itis, que aquél comió sin enterarse. Cuando más tarde vio la cabeza y las manos del hijo, Tereo decidió matar a las dos hermanas, pero en la huida los dioses intervinieron y convirtieron a Procne y Filomela en

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

“¿Qué te ha parecido lo que contienen los libros de Zenón, de Diógenes y de Cleantes, que enseñan la antropofagia, que los padres sean cocidos por sus propios hijos y se los coman, y que si alguno se niega a comer, o arroja un miembro cualquiera de esta abominable comida, hay que comerse al que no come? Y aun se halla una voz más impía, la de Diógenes, que enseña que los hijos lleven a ser sacrificados sus propios padres y luego se los coman. ¿Qué más? ¿No cuenta el historiador Heródoto que Cambises degolló a los hijos de Hárpagos y se los sirvió cocidos por comida al padre? Cuenta además que, entre los indios, los padres son comidos por sus hijos” (Theoph. *Ad Autol.* 3, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 843).

Además del relato sobre el canibalismo de Harpago, Teófilo añade la práctica entre los indios de la antropofagia con carácter funerario, que describe igualmente Heródoto⁴⁹. No obstante, la reflexión de Teófilo incorpora un elemento nuevo, ausente en el resto de los apologistas: la concepción filosófica del canibalismo⁵⁰.

ruiseñor y golondrina y a Tereo en abubilla o gavián, según las fuentes latinas (Aesch. *Supp.* 59-67; Apollod. *Bibl.* 3, 14, 8; Paus. 1, 5, 4; 1, 41, 8-9; Thuc. 2, 29, 3; Ov. *Met.* 6, 424-674; Hyg. *Fab.* 45).

⁴⁹ Son varias las prácticas de canibalismo intertribal que describe Heródoto acerca de los indios. En primer lugar, los indios calatias (Hdt. 3, 38, 4), del interior de la India, que tienen por costumbre alimentarse de los cadáveres de sus progenitores. Es la misma práctica que se da entre los isedones, pueblo vecino de los escitas (Hdt. 4, 26, 1). En segundo lugar, los indios padeos (Hdt. 3, 99, 1-2), situados al sur de la India, que practican el canibalismo con los enfermos y ancianos, a quienes dan muerte previamente. Los masagetas, próximos a los escitas, mantienen la misma costumbre con los ancianos, aunque no así con los enfermos, a quienes entierran (Hdt. 1, 216, 2-3). Los especialistas aseguran que este tipo de prácticas tienen un carácter religioso, probablemente relacionado con la idea de evitar que el espíritu del muerto vague eternamente, creyendo que los rasgos de la víctima pasan a formar parte de quien lo engulle. La prueba de que esta práctica no se relaciona con cuestiones como el hambre, lo demuestra el hecho de que se limita a determinadas personas: enfermos, ancianos o progenitores fallecidos. Además de estos relatos, Heródoto ofrece la descripción de otro tipo de prácticas de canibalismo humano, como las desarrolladas entre los andrófagos, pueblo vecino de los escitas, que recibe su nombre precisamente por su costumbre de alimentarse con carne humana (Hdt. 4, 106), así como la práctica de beber sangre humana, a modo de juramento, para cerrar los acuerdos entre los escitas (Hdt. 4, 70). Sobre esta cuestión, *vid.* Schrader 2006b: 87, n. 202; 192-193, n. 515.

⁵⁰ La mayor parte de los filósofos griegos rechaza de manera rotunda el canibalismo. La postura antagonista de la antropofagia (práctica que defienden algunos cínicos y estoicos) es la defensa de una dieta vegetariana (pitagóricos). Dado que se trata de dos posturas extremas, que superan límites sociales y simbólicos, los estudios antropológicos han relacionado este debate filosófico con la práctica de los sacrificios y con la concepción del hombre acerca de lo divino. Tradicionalmente se consideraba que la explicación para este debate filosófico respondía a la existencia de una práctica religiosa arcaica, que incluía el sacrificio humano y el canibalismo. Con el tiempo, se sustituiría este sacrificio humano por uno animal, como una especie de compromiso histórico de la sociedad, que habría descubierto que dicha inmolación no era necesaria, interpretando el mito antropófago como una simple alegoría de la conducta humana. No es posible determinar la conexión que existe entre los relatos mitológicos y la práctica real de tales sacrificios, ni la forma en la que dichos mitos eran interpretados, pero es posible que exista una relación original entre ellos y las prácticas de culto. Es decir, se trata de establecer el significado que tales relatos pueden desempeñar en las creencias y prácticas religiosas de la sociedad que los ha creado. Para una síntesis de estos planteamientos, *vid.* Hughes 1991: 71-92.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Teófilo dice que algunos filósofos griegos, como Zenón, Diógenes o Cleantes, disfrutaron de las prácticas caníbales⁵¹.

Los apologistas latinos combinan los diferentes tipos⁵² de antropofagia pagana que aparecen de forma separada en los griegos, especialmente el canibalismo mitológico y el canibalismo étnico o histórico, aplicado a los pueblos bárbaros⁵³, e incorporan otro tipo de prácticas como el sacrificio humano y la ingesta de su carne o de su sangre. Esto es, el canibalismo ritual, con sus variantes de carácter religioso o político. De esta forma, configuran una imagen más completa y precisa sobre la antropofagia pagana.

⁵¹ Entre los filósofos griegos, algunos de los representantes de las escuelas del estoicismo y del cinismo fueron conocidos por su defensa de la necrofagia, entendida como una práctica ritual, a modo de sacrificio, que sustituye las celebraciones funerales convencionales. La interpretación cínico-estoica de la muerte, de la separación entre el cuerpo y el alma y de su capacidad de aislamiento sensorial, unido a la característica propuesta subversiva o transgresora de los límites sociales de ambas corrientes filosóficas, ofrece un modelo nuevo para las ceremonias funerarias, abandonando el tradicional rito de paso o de separación entre vivos y muertos, para asimilar a través de la necrofagia las cualidades de los muertos en los vivos, cuyos cuerpos se convierten así en tumbas de los familiares difuntos. Para un análisis del pensamiento cínico-estoico acerca de la muerte y de la práctica de la necrofagia como un proceso ritual, *vid.* Daraki 1990: 155-176. Los relatos paganos contemporáneos de Teófilo acerca del canibalismo de los filósofos griegos, presentan algunas diferencias. Diógenes Laercio adjudica este hábito únicamente al cínico Diógenes (Diog. Laert. *Vit.* 6, *Diogenes*, 41) y al estoico Crisipo de Soli, de quien dice que disfrutó comiéndose a sus propios padres (Diog. Laert. *Vit.* 7, *Crisipo*, 8). No dice nada sobre las figuras de Cleantes y Zenón. Precisamente de éste último, Diógenes destaca la frugalidad en sus comidas. Sexto Empírico no especifica el nombre de los filósofos y de manera general asigna esta costumbre a los estoicos (Sext. Emp. *Pyr.* 3, 24, 207-208 y 225-226). Es probable que Teófilo confundiera, por tanto, a alguno de los personajes. Sobre la concepción del canibalismo filosófico en la apologética cristiana, *vid.* McGowan 1994: 419-420 y 423-425.

⁵² A. McGowan establece tres perfiles diferentes del “antropófago” en la antigüedad: “étnico”, característico de regiones y pueblos distantes; “filosófico”, quien, a pesar de estar incluido en el seno de la sociedad, representa una práctica marginal; y “político”, relacionado con acontecimientos históricos importantes (McGowan 1994: 413-442, esp. 419). A.A. Nagy atiende a otros elementos de clasificación, como el tipo de víctima o el acto antropófago en sí mismo, estableciendo así seis tipos diferentes: pueblos antropófagos, o canibalismo étnico, como el de los pueblos descritos por Heródoto (escitas, pueblos del Ponto, andrófagos, etc.); personas maléficas, que pueden pertenecer a asociaciones secretas, como las acusaciones dirigidas contra Catilina, los judíos, o los propios cristianos, o bien, magos y personajes tiránicos (Fálaris, Apolodoro de Casandrea, etc.); canibalismo por inanición (como el que cometió el ejército de Cambises en sus campañas contra los etíopes); canibalismo por locura o delirio religioso (que caracteriza el ritual de las Bacantes); antropofagia involuntaria, como en el caso de los humanos que tratan de engañar a los dioses (Licaón o Tántalo), o como un castigo entre enemigos (Atreo y Tiestes, Procne y Tereo, Astiages y Harpago, los escitas y Ciaxares); y, finalmente, el canibalismo “científico” o filosófico, como el de cínicos y estoicos (Nagy 2001: 223-224).

⁵³ A excepción de Teófilo de Antioquía, los apologistas cristianos no utilizan el argumento del “canibalismo filosófico”. La vinculación que existe entre los apologistas y la argumentación filosófica pagana en relación a esta cuestión, generalmente, se sitúa en las propias demostraciones que dieron los filósofos para rechazar la práctica de los sacrificios.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Mediante el uso de la *retorsio*, Tertuliano aplica la antropofagia a los paganos, combinando las imputaciones formuladas contra los cristianos con los reproches dirigidos hacia los paganos⁵⁴. Así, compara las “bocas ensangrentadas de los cristianos” con las de los “cíclopes y sirenas”⁵⁵, en alusión al mito de Polifemo⁵⁶. De manera similar, aludiendo a la exclusión social de los cristianos, compara la naturaleza cristiana con las cinopedas o esciápodas, seres monstruosos que habitaban la India⁵⁷. Al igual que los apologistas griegos, Tertuliano recurre a los relatos mitológicos sobre antropofagia más conocidos, como las tragedias de Tiestes, que asocia con la figura de Edipo⁵⁸, y menciona la relación entre el culto a Júpiter y el canibalismo que caracteriza a su padre, Cronos-Saturno⁵⁹. Esta misma metodología, aunque carente de la ironía de Tertuliano, aparece en Minucio Félix⁶⁰, quien alude a Saturno como el ejemplo más característico de canibalismo entre las divinidades paganas, asumiendo que tales comportamientos tienen su explicación, precisamente, en la actitud de los dioses paganos⁶¹. En un segundo nivel de la narración de Tertuliano aparece el canibalismo étnico o histórico, quien menciona algunos de los relatos de Heródoto sobre la antropofagia de pueblos bárbaros, como los escitas y los masagetas⁶², e incorpora las fábulas sobre los tauros, que incluyen entre sus prácticas el sacrificio humano, aunque no el canibalismo⁶³.

Los apologistas latinos añaden a la acusación de la antropofagia pagana el “canibalismo político” y el “canibalismo ritual”. El “canibalismo político” se explica como parte de un juramento de silencio entre los miembros de una asociación, aunque no siempre incluye el sacrificio humano. El ejemplo más característico es el de los escitas, quienes cerraban sus tratados bebiendo su propia sangre mezclada con

⁵⁴ Tert. *Ad nat.* 1, 15, 6-8.

⁵⁵ Tert. *Apol.* 7, 5.

⁵⁶ El enorme cíclope que devora a los compañeros de Ulises (Hom. *Od.* 9, 216-465; Apollod. *Bibl. Epit.* 7, 4-9; Verg. *Aen.* 3, 615-685; Ov. *Met.* 14, 160-222; Hyg. *Fab.* 125). Las sirenas, no obstante, no devoraban a sus víctimas; únicamente atraían a los navegantes hacia las costas con sus cantos.

⁵⁷ Tert. *Apol.* 8, 5; *Ad nat.* 1, 8, 1. Tertuliano emplea ambos términos como sinónimos. Se trata de unos seres monstruosos caracterizados por su cabeza de perro y la posesión de una sola pierna de enormes proporciones. La descripción también está relacionada con elementos de carácter étnico (McGowan 1994: 421).

⁵⁸ Tert. *Ad nat.* 1, 7, 27. Tertuliano parece aludir a la tragedia de Tiestes cuando en el *Apologético* afirma “alimentarse de sangre y de otras viandas trágicas de naturaleza semejante” (*Apol.* 9, 9). Sin vinculación con Tiestes, Edipo también es mencionado en *Apol.* 9, 16, pero su relato mitológico no incluye la antropofagia. La alusión al mito se explica por la relación que existe entre Edipo y los delitos de incesto y parricidio (Castillo García 2001: 215).

⁵⁹ Tert. *Apol.* 9, 4-5. Tertuliano relaciona el culto a Júpiter Lacial, que define como homicidio, con la figura de su padre Saturno. En tono sarcástico, afirma que Júpiter es tan cruel como su padre. Para la crítica de Tertuliano al relato mitológico de Saturno, *vid.* *Ad nat.* 2, 12, 5-37.

⁶⁰ Uso evidente de la *retorsio* en su afirmación: “sólo quien puede atreverse a hacerlo es capaz de creerlo” (Min. Fel. *Oct.* 30, 1).

⁶¹ Min. Fel. *Oct.* 30, 3-4. Al igual que Tertuliano, Minucio Félix relaciona el culto de Júpiter Lacial con la desacreditación de la figura de Saturno, que condena también en *Oct.* 22, 3 y 6 (Júpiter Lacial, “rociado de sangre”).

⁶² Tert. *Apol.* 9, 9.

⁶³ Tert. *Apol.* 9, 5; Min. Fel. *Oct.* 30, 4.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

la de los otros componentes del pacto⁶⁴. Esta práctica tiene, en origen, un carácter étnico, y se considera una costumbre extraña a griegos y romanos. Más tarde, la acusación de antropofagia se suma al catálogo de los delitos cometidos por quienes atentan contra la seguridad del Estado. De esta manera, el canibalismo se convierte en un acto secreto, que implica una confabulación partidista. Es en este sentido como Tertuliano y Minucio Félix interpretan la antropofagia de Catilina⁶⁵. En cuanto al “canibalismo ritual” es aquél que los apologistas asocian directamente con prácticas religiosas paganas. Del mismo modo que la acusación de antropofagia dirigida contra los cristianos había evolucionado hasta convertirse en una práctica ritual de carácter iniciático, Tertuliano y Minucio Félix presentan el canibalismo pagano en los mismos términos. Tertuliano dice que el canibalismo se da entre los paganos “unas veces abiertamente y otras en secreto”⁶⁶, en relación con los diversos cultos. En su relato a menudo entremezcla las prácticas exclusivamente antropofágicas, es decir, aquéllas que implican la ingesta de sangre o carne humana, con el sacrificio humano. Tertuliano señala tres prácticas antropofágicas diferentes⁶⁷. La primera forma parte de los cultos consagrados a la diosa Belona: “Actualmente, aquí, a quienes se consagran al culto de Belona se les da a beber la sangre que brota de una herida en el muslo, recogida en la palma de la mano”⁶⁸. Los sacerdotes de Belona se abrían heridas en los brazos y piernas para dar a beber su sangre a quienes se iniciaban en el culto⁶⁹. La segunda referencia de Tertuliano también alude a la práctica de beber

⁶⁴ Tert. *Apol.* 9, 9; cf. Hdt. 4, 70.

⁶⁵ Tert. *Apol.* 9, 9; Min. Fel. *Oct.* 30, 5. Éste es el caso de canibalismo político más famoso. En el año 63 a.C., Cicerón expuso ante el Senado de Roma la conspiración de Catilina y otros senadores, que fueron condenados a muerte. Prácticamente desde el momento del suceso, los relatos históricos que abordan los acontecimientos en torno al proceso incluyen la acusación de antropofagia que, sin embargo, no aparece en el relato de Cicerón (quien no duda en utilizar la acusación de infanticidio en el proceso contra P. Vatinio: cf. Cic. *In Vatin.* 6, 14). Salustio señala que los conspiradores bebieron una mezcla de sangre humana y vino para sellar el pacto, aunque no especifica cómo se había obtenido dicha sangre (Sall. *Cat.* 22, 1). Floro precisa que no se trató de una mezcla, sino sólo de sangre humana (Florus, *Epit.* 2, 12, 4). Plutarco ofrece una versión diferente, que incluye el incesto, el parricidio, el sacrificio humano y la ingesta de su carne, aunque no determina el tipo de víctima (Plu. *Cic.* 10, 4). Dion Casio dice que la víctima del sacrificio fue un niño y que los conspiradores engulleron sus vísceras (Dio Cass. 37, 3). En todos estos casos, la imagen de Catilina representa la extrema crueldad, puesto que no sólo se encargó de servir el banquete, al igual que los vengativos personajes mitológicos (Tántalo, Atreo, Procne, etc.), sino que él mismo participó de la comida. La evolución de la acusación de canibalismo, en el caso de Catilina, se asemeja en buena medida a la evolución de esta misma imputación contra los cristianos. Aunque ambos parten del mismo reproche (beber sangre humana), la imagen final de la acusación, tras superar varios niveles en los que se acrecienta la gravedad y que incluyen la práctica del sacrificio humano, culmina en un ejercicio de carácter ritual determinado por el infanticidio. Sobre la evolución de la acusación de canibalismo en el proceso de Catilina y sus semejanzas con el caso cristiano, *vid.* Henrichs 1970: 33-34; McGowan 1994: 431-433; Nagy 2001: 224-226 y 231.

⁶⁶ Tert. *Apol.* 9, 1.

⁶⁷ Las dos primeras aparecen asociadas en la descripción de Minucio Félix, *Oct.* 30, 5.

⁶⁸ Tert. *Apol.* 9, 10; trad. Castillo García 2001: 83.

⁶⁹ La diosa Belona es una divinidad guerrera, importada desde Capadocia a comienzos del siglo III a.C. Entre los autores paganos que aluden a esta práctica cultural, *vid.* Tibul. *Eleg.* 1, 6, 44-53; Lucan. *Bell. civ.* 1, 565-566; Hor. *Sat.* 2, 3, 223-224; Juv. *Sat.* 6, 512-529; Mart. *Epig.* 3, 81 (quien asocia el

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

sangre humana; en este caso, la sangre todavía reciente de los gladiadores muertos como una medida terapéutica para curar la epilepsia⁷⁰. La tercera y última referencia al canibalismo pagano consiste en la práctica de alimentarse con la carne de las fieras que han muerto en la arena. Puesto que tales animales han ingerido carne humana durante los espectáculos, Tertuliano considera que quienes se alimentan de la carne de ellos cometen una especie de canibalismo⁷¹.

Después de Tertuliano y Minucio Félix, la acusación de antropofagia contra los cristianos no vuelve a aparecer en la literatura apologética. Las referencias a ello que encontramos en la literatura posterior sólo recuerdan que se trata de una calumnia ya superada⁷². Así es como lo describe Orígenes en su respuesta a Celso⁷³, advirtiendo de los peligros que implican estas difamaciones:

“Paréceme ha hecho algo semejante a aquellos judíos que, a los comienzos de la predicación del cristianismo, esparcieron calumnias contra nuestra doctrina, como la de que sacrificábamos un niño y luego nos repartíamos sus carnes. (...) Estas calumnias, por muy insensatas que fueran, dominaron antaño a muchísima gente y persuadieron a los extraños a nuestra religión que así eran los cristianos. Y aún ahora engañan a algunos, que por esa causa se abstienen de entablar la más sencilla conversación con los cristianos” (Orig. *C. Cels.* 6, 27; trad. Ruiz Bueno 2001: 412).

Una explicación para la desaparición de esta acusación a partir del siglo III es el asentamiento del cristianismo en la sociedad romana. Este tipo de percepciones acerca de los cristianos encajan mejor en una época en la que todavía se desconoce su doctrina y ritual, en unas circunstancias en las que la comunidad aparece descrita

culto a Cibeles con las prácticas de los galos). Entre los escritores cristianos, *vid.* Athenag. *Leg.* 26, 2 (asociado con la diosa Artemisa); Tert. *Apol.* 25, 4-6; Min. Fel. *Oct.* 24, 12. Hasta el siglo III d.C. es un culto privado, practicado únicamente por extranjeros. Según el relato de Dion Casio, cuando el templo de Belona en Roma fue destruido en el año 48 a.C. por un incendio, entre los restos se encontraron vasijas que contenían sangre humana (Dio Cass. 42, 26, 2) (Beaujeu 1974: 128 y 143; Castillo García 2001: 83, n. 82). Sin embargo, este tipo de cultos se suele relacionar con algunas prácticas egipcias y no necesariamente con la diosa Belona. La descripción de Fírmico Materno sobre las ceremonias rituales de los sacerdotes egipcios en honor a Osiris es muy semejante al culto dedicado a Belona (Firm. Mat. *De errore* 2, 3). Sobre esta cuestión, *vid.* McGowan 1994: 420-421.

⁷⁰ Tert. *Apol.* 9, 10. La epilepsia es la llamada “enfermedad comicial” (*comitialis morbus*). Recibe este nombre porque, aunque sagrada, es una enfermedad de mal augurio, de manera que si alguien sufre un ataque de epilepsia antes de la celebración de los comicios, éstos deben ser suspendidos. La idea de beber la sangre de los gladiadores como una medida eficaz para prevenir los ataques o como un remedio medicinal aparece en Celso (*De med.* 3, 23) y Plinio el Viejo (*H.N.* 28, 2), y puede que de éstos lo tomara Tertuliano (Beaujeu 1974: 143; Castillo García 2001: 83, n. 83).

⁷¹ Tert. *Apol.* 9, 11-12. La misma idea, aunque menos detallada, en Min. Fel. *Oct.* 30, 6.

⁷² De entre las escasas referencias al canibalismo entre los cristianos que se conservan en la literatura posterior destaca la expuesta por Cirilo de Jerusalén (*Catech.* 16, 8), quien, no obstante, alude a ella en tiempo pasado. Cirilo sostiene que el ritual de sacrificar recién nacidos para beber su sangre es una práctica característica de los catafrigos o montanistas y que su adjudicación a la comunidad cristiana es una confusión en la identificación de ambos grupos. A excepción de estos testimonios, todo parece indicar que estas acusaciones, características del siglo II, dejaron de utilizarse en la época de Minucio Félix (Rives 1995: 65).

⁷³ Orig. *C. Cels.* 6, 40.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

en términos de “secretismo”. No obstante, resulta difícil mantener esta situación por un tiempo indefinido, especialmente cuando el cristianismo cobra mayor importancia y el conocimiento que se tiene de sus prácticas lleva a abandonar este tipo de acusaciones⁷⁴. Todo parece indicar, no obstante, que durante los primeros tiempos estas acusaciones eran tomadas en serio⁷⁵.

El hecho de que dejara de difundirse esta imagen de los cristianos no significa que los apologistas renunciaran a utilizar este argumento para perfilar la imagen del pagano, sus prácticas y creencias. El *topos* del “pagano antropófago” resultaba demasiado útil como para no seguir explotándolo, aunque cambia su uso retórico, y deja de ser una cuestión apologética, en su sentido estricto. Curiosamente, los apologistas cristianos del siglo III y comienzos del siglo IV apenas hacen uso de este argumento. Sus referencias al canibalismo, en la mayor parte de los casos, se limitan a expresiones generales o alusiones mitológicas poco precisas⁷⁶. La descripción de Clemente de Alejandría sobre el canibalismo pagano se ajusta a esta idea. Éste no responde a una acusación concreta contra los cristianos, pero, en su propósito de demostrar los errores del paganismo recurre al canibalismo. No obstante, su argumentación no ofrece nada nuevo y es similar a la de los apologistas griegos. Prácticamente todas sus referencias se refieren al canibalismo mitológico, aunque incorpora algunos relatos que no habían sido utilizados antes⁷⁷. Éste es el caso del mito de Dioniso, quien, siendo niño, fue descuartizado por los titanes. Aunque el mito no incluye la ejecución efectiva del canibalismo, puesto que Zeus descubrió antes el engaño, sí aparece reflejado el proceso culinario que dicha práctica conlleva⁷⁸. Clemente incorpora también el episodio entre Zeus y el tirano de Arcadia, Licaón, quien para congraciarse con él, le ofrece como alimento a su propio hijo⁷⁹.

⁷⁴ McGowan 1994: 421-422.

⁷⁵ Testimonio de ello es, por ejemplo, la implicación de una figura relevante como Frontón en este tipo de acusaciones, así como, su inclusión en los procesos jurídicos a los que fueron sometidos los cristianos, culminando en el martirio.

⁷⁶ Este es el caso de las referencias a las figuras de Cronos, Tiestes o Procne que aparecen mencionadas por el autor del *Discurso contra los griegos* en su condena sobre la inmoralidad de la mitología griega (Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 2 y 3).

⁷⁷ Entre los ejemplos de canibalismo famosos citados por los apologistas griegos, Clemente menciona el mito de Pélope (Clem. Alex. *Protr.* 2, 34, 1). Proporciona, además, información añadida sobre esta figura mitológica, como el hecho de que “el Paladio”, la estatua de la diosa Palas-Atenea, fuese elaborado utilizando los huesos de Pélope (*Protr.* 4, 47, 6; cf. Dion. Rhod. *Frag.* 5 [*F.H.G.* Vol. 2, pp. 9-10]). En el relato de Apolodoro esta asociación es indirecta (Apollod. *Bibl. Epit.* 5, 10-11). Para una introducción al origen de la imagen del Paladio y su relación con la guerra de Troya, vid. Apollod. *Bibl.* 3, 12, 3; *Epit.* 5, 10-13; Paus. 5, 13, 4-6; Verg. *Aen.* 2, 164-170; Ov. *Met.* 13, 333-349; etc. Sobre los restos de Pélope, vid. Paus. 5, 13, 1-6.

⁷⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 17, 2; 2, 18, 1-2; 2, 23, 1. Sobre el mito, vid. cap. III, sec. 2.3, n. 225. Para un estudio de la etimología y las particularidades de este mito en el que, a diferencia de otros, no se llega a consumir el sacrificio de la víctima, una divinidad, así como las posibles razones de esta omisión, como estrategia narrativa para evitar la alusión a la teofagia, vid. Herrero de Jáuregui 2006: 389-416.

⁷⁹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 36, 5. Al parecer, el tirano Licaón disfrutaba ofreciendo víctimas humanas a los dioses, especialmente los extranjeros que llegaban a su reino. En el episodio que narra Clemente, Licaón ofreció como alimento a su propio hijo durante un banquete celebrado con los etíopes y Zeus. Como castigo a su comportamiento, Zeus lo convirtió en lobo (Hes. *Eas.* *Frag.* 163; Apollod. *Bibl.* 3,

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Más allá de estas referencias mitológicas, Clemente no utiliza la antropofagia como un recurso argumentativo en la descripción de la inmoralidad pagana.

Orígenes, en su interpretación de la actitud de las hijas de Lot, cuyo comportamiento Celso compara con las “abominaciones de Tiestes”⁸⁰, no especifica los crímenes cometidos por éste. Más allá del incesto que se deduce del propio pasaje bíblico, delito que Orígenes atribuye igualmente a los filósofos cínicos y estoicos, no hay una descripción detallada del relato mitológico, como sucedía en los apologistas precedentes. Probablemente esto se debe a la popularidad del mito, de manera que la aclaración no resultaba necesaria. El mismo procedimiento se aprecia en buena parte de la obra. En la descripción de los mitos de Cronos y Zeus, Orígenes tampoco especifica el nombre de la divinidad, cuando señala que “los padres dioses se comen a sus hijos dioses”⁸¹, ni entra en detalles cuando describe a Dioniso despedazado por los Titanes⁸². Su único propósito es demostrar que los mitos griegos contienen elementos vergonzosos y que los dioses sufren pasiones humanas⁸³, con el fin de desacreditarlos⁸⁴. Pero Orígenes tampoco utiliza estos relatos como un recurso retórico, al estilo de Tertuliano o Minucio Félix, para describir en detalle la crueldad del paganismo. Las referencias más precisas al canibalismo pagano que formula Orígenes se enmarcan en su argumentación sobre la diversidad de costumbres, leyes y tradiciones entre los pueblos⁸⁵. Así, según las leyes de los escitas, se permite matar a los padres y “es cosa buena comerse a los hombres”⁸⁶; entre los tauros es costumbre sacrificar a los extranjeros; y algunos habitantes de Libia inmolan a Cronos a sus propios hijos⁸⁷. Se trata en todos los casos de relatos conocidos y citados antes por otros escritores cristianos, pero no de una formulación detallada, ni con la carga de agresividad que caracterizaba a los apologistas latinos.

8, 1-2; Paus. 8, 2, 1-6; Ov. *Met.* 1, 163-167 y 209-243; Hyg. *Fab.* 176; *Astron.* 2, 4). Platón recurre al mito de Zeus Licaón, venerado en la región de Arcadia, para describir las consecuencias del comportamiento inapropiado de los gobernantes. Si quien ejerce el poder provoca la muerte o el destierro de los hombres por medio de acusaciones injustas, su destino será convertirse en tirano, morir a manos de sus adversarios o convertirse en lobo, tal y como sugiere el relato mitológico: “cuando alguien gusta de entrañas humanas descuartizadas entre otras víctimas, necesariamente se ha de convertir en lobo” (Pl. *Resp.* 8, 565d – 566a; trad. Eggers Lan 2007: 418). Para una introducción a las prácticas rituales en honor de Zeus Licaón entre los arcadios, vid. Hughes 1991: 102-107; Larson 2007: 17-18.

⁸⁰ Orig. *C. Cels.* 4, 45.

⁸¹ Orig. *C. Cels.* 4, 48; trad. Ruiz Bueno 2001: 285.

⁸² Orig. *C. Cels.* 3, 23; 4, 17.

⁸³ Orig. *C. Cels.* 1, 17.

⁸⁴ Fedou 1988: 82-88.

⁸⁵ Éste es el argumento con el que inicia el *Contra Celso*: lo que para algunas personas es legal, lícito o razonable, para otras no lo es (Orig. *C. Cels.* 1, 1).

⁸⁶ Orig. *C. Cels.* 5, 34; trad. Ruiz Bueno 2001: 360; cf. *C. Cels.* 5, 36.

⁸⁷ Orig. *C. Cels.* 5, 27. Orígenes habla, además, de la costumbre de los indios de comerse a los padres como un acto de devoción filial y del episodio relatado por Heródoto acerca de esta misma cuestión sobre las diferencias en las leyes y costumbres de los pueblos que Darío plantea a los griegos ante los indios calatias, caracterizados por su canibalismo funerario (Orig. *C. Cels.* 5, 34; 5, 36; 6, 80; cf. Hdt. 3, 38, 1-4).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

La argumentación de Arnobio y Lactancio resulta muy significativa a este respecto. Ambos mencionan la mayoría de los mitos tradicionalmente vinculados a las prácticas antropofágicas, pero no describen su realización. El ejemplo más característico de la ausencia del tema del canibalismo en el *Adversus Nationes* es la descripción de Saturno sin recurrir a la imagen tradicional del dios devorador de sus propios hijos⁸⁸. El único episodio mitológico mencionado en la obra es la participación de Júpiter en el banquete con los etíopes en el que “en lugar de carne de cerdo, se comió, sin saberlo, al hijo de Licaón”⁸⁹. Arnobio, que en otras ocasiones es más explícito en la descripción de las inmoralidades paganas, especialmente las de índole sexual, no utiliza la antropofagia en su polémica⁹⁰. Tampoco lo hace Lactancio⁹¹. Cuando alude al mito de Saturno, que es la referencia al canibalismo más destacada de la obra, Lactancio asegura que, pese a la creencia tradicional, Saturno no devoró a sus hijos, sino que simplemente los mató⁹², para añadir a continuación que, según el relato de Evémero, “Júpiter, al imponer leyes y costumbres a los hombres, fue el primero que prohibió con un edicto alimentarse de esta forma”⁹³. La antropofagia aparece descrita así como una práctica primitiva asociada a los relatos mitológicos, pero sin tener una presencia determinante en la caracterización de la inmoralidad pagana.

⁸⁸ Saturno es mencionado en numerosas ocasiones a lo largo de la obra. Las dos referencias más próximas a esta imagen de crueldad depredadora del dios son aquéllas en las que alude a su furia contra Júpiter (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 30) y al sacrificio de cabezas humanas que se realiza en su honor (*Adv. Nat.* 2, 68).

⁸⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 237. Una referencia indirecta a este episodio en *Adv. Nat.* 6, 4.

⁹⁰ A excepción del episodio de Júpiter, las dos referencias a la antropofagia tienen un carácter genérico. La primera alude a las injurias contra Cristo, a quien los paganos afirma el apologista, “querríais devorar con vuestras bocas ensangrentadas como bestias salvajes y devorar con todos los huesos despedazados” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 109). La segunda es más general. Arnobio se cuestiona la intervención divina que pueda explicar las múltiples desgracias que acontecen en el mundo y la inmoralidad del género humano. Nada de eso está relacionado con el Dios de los cristianos. Entre los numerosos ejemplos que menciona Arnobio, se encuentra el canibalismo humano en situaciones de extrema penuria, como los períodos de hambruna (*Adv. Nat.* 2, 40). No obstante, Arnobio recurre a algunos mitos relacionados con el sacrificio humano y su posible asociación a la antropofagia para desacreditar a los dioses paganos, como los cultos en honor a Júpiter (*Adv. Nat.* 2, 68), el descuartizamiento de Dioniso por los titanes (*Adv. Nat.* 1, 41; 5, 19), o el mito de Pélope (*Adv. Nat.* 4, 25). En otras ocasiones, sin embargo, pasa de largo por estas cuestiones, como en el caso del mito de Ifigenia (*Adv. Nat.* 5, 34) o de Metis (*Adv. Nat.* 3, 31). En relación con los hábitos alimenticios, Arnobio menciona la “omofagia” (ingerir carne cruda) en las Bacanales (*Adv. Nat.* 5, 19; cf. Clem. Alex. *Protr.* 2, 12, 2).

⁹¹ La única referencia a la antropofagia se inscribe en el contexto de las profecías anunciadas por los apóstoles Pedro y Pablo sobre los padecimientos que debía sufrir el pueblo judío como castigo por su conducta con Cristo. Lactancio precisa que estaba anunciado que, durante el asedio, los judíos “se alimentarían de sus propios cuerpos y se comerían unos a otros” (Lact. *Div. Inst.* 4, 21, 3; trad. Sánchez Salor 1990b: 70).

⁹² Lact. *Div. Inst.* 1, 12, 2; 1, 13, 2-3.

⁹³ Lact. *Div. Inst.* 1, 13, 2; trad. Sánchez Salor 1990: 115.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

En todos estos casos sorprende que no se explote la elaborada construcción retórica del “pagano antropófago” que ofrecen los apologistas latinos de finales del siglo II. Así como la literatura apologética sufrió una evolución en el tratamiento del *topos* de la antropofagia, en respuesta a la misma acusación contra los cristianos, durante el siglo III y los inicios del siglo IV esta cuestión experimentó una involución. Nagy sugiere un cambio de táctica en los primeros apologistas. La ausencia de detalles en las descripciones de Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo, puede estar relacionada con un interés premeditado en no ofrecer demasiada información sobre los rumores difundidos en contra de los cristianos. Los detalles en la descripción, en cambio, no se ahorran cuando se trata de describir a las corrientes heréticas. El hecho de que estas acusaciones fueran incluidas en los procesos judiciales contra los cristianos, y por tanto, tuvieran una consecuencia seria, puede explicar el éxito que el tema de la antropofagia va adquiriendo a lo largo de la segunda mitad del siglo II. El objetivo en esta segunda fase es negar tales cargos. La explicación pormenorizada que ofrecen Tertuliano y Minucio Félix coincide con el punto álgido de la acusación contra los cristianos. Los apologistas ya no temen describir en detalle la imputación de canibalismo, puesto que les sirve de herramienta para crear la imagen de su oponente. Sin embargo, una vez que desaparece esta acusación en los ambientes anti-cristianos, los apologistas deciden no insistir en los elementos que caracterizaban como inmorales, desalmados y crueles a los primeros cristianos. La antropofagia pasa entonces a un segundo plano, incluso como argumentación en la polémica anti-pagana. Se abandonan así las construcciones retóricas más elaboradas, que incluyen perfiles del canibalismo relacionados con cuestiones políticas o de carácter ritual y se recurre a la antropofagia relacionada con los elementos mitológicos y etnográficos, que difícilmente podía vincularse con el cristianismo. En definitiva, se trataba de evitar cualquier alusión que evocara que esta práctica se había dado entre los primeros cristianos. Tras la conversión de Constantino y el cambio de status del cristianismo desaparecen estos temores y la antropofagia, aplicada a los paganos, recupera su intensidad como argumento polémico. Por un lado, las acusaciones contra los cristianos quedaban muy lejos en la memoria; por otro, se trataba de desacreditar al paganismo, utilizando para ello todos los argumentos posibles, y el canibalismo constituye uno más de éstos. Se recuperan entonces las construcciones retóricas elaboradas por los primeros apologistas.

1. 1. 3. Interpretaciones de la acusación de antropofagia

Quizá la clave para entender este proceso evolutivo en el uso retórico del *topos* de la antropofagia se encuentre en las razones que explican el origen de esta acusación dirigida contra los cristianos, puesto que éstos no fueron ni los primeros ni los únicos en enfrentarse a esta recriminación. Existen diversas explicaciones para esta cuestión. La explicación tradicional es que los cristianos fueron acusados de canibalismo por una interpretación equivocada de la Eucaristía: tomar el cuerpo y la

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

sangre de Cristo podía llevar a confusión a quienes desconocían el rito⁹⁴. También se ha considerado la posibilidad de que los cristianos fueran identificados con caníbales reales⁹⁵. Las descripciones que los propios escritores cristianos ortodoxos ofrecen sobre las corrientes heréticas y sus desviaciones incluyen la antropofagia como parte de sus rituales. Si efectivamente existían grupos de cristianos heterodoxos que practicaban el canibalismo, fácilmente pudieron ser confundidos con los miembros de la comunidad cristiana ortodoxa por la población pagana, que no era capaz de distinguirlos.

La historiografía reciente sugiere nuevas propuestas para explicar este fenómeno. El hecho de que otros grupos objeto de la misma acusación no presenten las mismas peculiaridades del cristianismo, es decir, una posible confusión con el rito de la Eucaristía o con prácticas heréticas, hace necesario buscar otras explicaciones⁹⁶. Andrew McGowan sostiene que la acusación de canibalismo responde a un estereotipo simbólico, que se utiliza como una “etiqueta” para denotar las relaciones sociales. Según esta interpretación, el cristianismo inicial sería percibido como una amenaza para el conjunto de la sociedad, que se expresa en términos físicos, ya que el canibalismo representa un ataque directo contra la integridad física de las personas⁹⁷. De manera semejante, James B. Rives, aunque centra su estudio en el sacrificio humano y no en el canibalismo de forma específica, considera que estas acusaciones responden a unas circunstancias más complejas que la identificación real de tales prácticas, circunstancias que se relacionan con el discurso greco-romano acerca de la civilización y la religión⁹⁸. Se expresaba así, de manera dramática, el temor que se sentía hacia algunos grupos sociales⁹⁹ así como la posición que éstos ocupaban en la sociedad greco-romana¹⁰⁰. En definitiva “ser un ‘canibal’ significa ser ilegal, primitivo, extranjero, inmoral, secreto y violento”¹⁰¹.

⁹⁴ Just. 1 *Apol.* 66. Sobre esta interpretación, *vid.* Waltzing 1925: 209-238. Sin embargo, la confusión entre la Eucaristía y el banquete antropofágico no resulta clara en los relatos de Tertuliano y Minucio Félix. Ambos describen el canibalismo del que se acusa a los cristianos como un ritual de iniciación, que sigue el modelo del sacrificio pagano. Sobre esta cuestión, *vid.* McGowan 1994: 422-423.

⁹⁵ Dölger 1934: 188-228; Henrichs 1970: 18-35. Múltiples corrientes heréticas son acusadas de practicar la antropofagia. Así, ebionitas, gnósticos, montanistas, valentinianos, etc. Para algunos de estos ejemplos, *vid.* Benko 1967: 103-119; *Id.* 1984: 54-78; Grant 1981: 161-170; Edwards 1992: 72-82; Rives 1996: 117-124; Frankfurter 2001: 352-380.

⁹⁶ Independientemente de que existiesen casos aislados en los que se dieran estas prácticas, el canibalismo es un tabú social, rechazado por prácticamente todas las sociedades. Se supone que es una práctica de carácter primitivo y, en todo caso, las comunidades en las que se desarrolla se caracterizan por ser grupos etnográficos diferentes, situados en contextos lejanos (Hughes 1991: 71-92).

⁹⁷ McGowan 1994: 413-414.

⁹⁸ Rives 1995: 66-67.

⁹⁹ Dölger 1934: 188-228; Edwards 1992: 72-82.

¹⁰⁰ Los cristianos, puesto que se desarrollan en el seno de la sociedad romana, presentan una situación muy diferente de la de aquellos grupos étnicos descritos por Heródoto, que permanecen en los límites del Imperio, cuando no, en lugares más distantes. De ahí que los cristianos sean percibidos como una amenaza interna mucho más grave.

¹⁰¹ McGowan 1994: 434. William Arens sostiene que, en la mayor parte de los casos, la antropofagia no existe y que las acusaciones surgen de rumores o explicaciones de terceros, pero no de hechos

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Ésta es precisamente la imagen que los apologistas construyen acerca de los paganos. Si, efectivamente, la acusación de antropofagia es entendida en términos de “estereotipo simbólico” y no necesariamente de una realidad histórica, el retrato que se perfila acerca del “pagano antropófago” en la literatura apologética encaja perfectamente en este modelo. Los diferentes perfiles de canibalismo, descritos anteriormente, se corresponden con estos estereotipos. El canibalismo mitológico y su evolución hacia la forma del canibalismo ritual permite a los apologistas formular su rechazo sobre el significado religioso de los diferentes mitos paganos y, especialmente, de sus diferentes formas de culto con la condena explícita de los sacrificios¹⁰². Un significado similar adquiere la imagen del canibalismo filosófico. El perfil del caníbal étnico permite describir a sus protagonistas como individuos alejados de la civilización, pero también como seres monstruosos ajenos a la caracterización humana y una amenaza para el conjunto de la sociedad. El mantenimiento del orden social y la seguridad del Estado son las principales preocupaciones en la descripción del canibalismo político¹⁰³. En definitiva, la imagen del pagano antropófago puede ser interpretada como una construcción retórica en la que, fundamentalmente, se proyectan todos los elementos de exclusión social, con el propósito de mostrar, no sólo una imagen normalizada del cristiano, sino además su superioridad con respecto a la sociedad en la que se desarrolla.

1. 2. El sacrificio humano

Con frecuencia los apologistas asocian el canibalismo con ritos homicidas. No obstante, se trata de dos prácticas diferentes, puesto que el sacrificio humano no implica la ingesta posterior de la víctima. Los apologistas recurren al sacrificio humano entre los paganos para acrecentar la imagen inmoral y cruel que proyectan sobre ellos. El sacrificio humano ejemplifica la actitud homicida del paganismo, que

empíricos. De ahí su insistencia en analizar el alcance (o por el contrario, las limitaciones) de los textos que abordan esta cuestión para tratar de entender los efectos que producen estas etiquetas estereotipadas acerca de determinados grupos en el conjunto de la población (Arens 1979: 21-22). Por su parte, Yobenj A. Chicangana-Bayona asegura que, al margen de las excepciones en situaciones de supervivencia, existen evidencias reales de la práctica del canibalismo en Mesoamérica y América del Norte entre los siglos XV-XVIII. Su definición coincide, no obstante, con la de los especialistas de la antigüedad: la antropofagia se utiliza como un estereotipo para definir “una condición ética y social de inferioridad que señala el estado de barbarie y salvajería de una nación con respecto a otra (...). Tanto caníbal como antropófago son conceptos peyorativos, excluyentes, impuestos al “otro” diferente. Sus sentidos fueron dados por culturas ajenas, las que se creían civilizadas, que miraban a las otras sociedades como atrasadas e inferiores y a las que catalogaban como bárbaras y salvajes”. De este modo, “ser antropófago quitaría la condición humana”, justificándose así “la guerra y la esclavitud de los salvajes que se resistieran a ser cristianizados” y el “pretexto para combatir, esclavizar y diezmar a cualquier tribu, aunque no practicara rituales antropofágicos” (Chicangana-Bayona 2008: 168-169). La misma idea sobre el uso de la caracterización antropofaga de los pueblos que durante la expansión colonial se resisten a la dominación en Arens 1979: 22.

¹⁰² Para una introducción al tema, *vid.* Burkett 1983; Hughes 1991: 71-138.

¹⁰³ McGowan 1994: 425-427 y 431-433.

encuentra, de este modo, su justificación en el cumplimiento de ritos que exigen el homicidio¹⁰⁴. Para los apologistas, el sacrificio humano es un rito absurdo e inútil, que nada aporta a la divinidad, ya que el Dios verdadero no tiene necesidades, a diferencia de los mortales. El sacrificio humano constituye el mejor ejemplo de la crueldad y monstruosidad de las divinidades paganas que requieren de sus fieles la realización de tales prácticas. Esto explica que el tema del sacrificio humano esté presente en toda la literatura apologética de manera transversal y que su evolución, aunque similar a la de la acusación de antropofagia, esté condicionada por el progreso argumentativo apologético respecto a los sacrificios paganos.

1. 2. 1. Casos de sacrificio humano

La diatriba se centra en prácticas concretas. En primer lugar, el sacrificio de extranjeros que tiene lugar entre los tauros del Ponto. Atenágoras¹⁰⁵, Tertuliano¹⁰⁶, Minucio Félix¹⁰⁷, Orígenes¹⁰⁸ y Lactancio¹⁰⁹ aluden a estas prácticas¹¹⁰. La descripción más detallada se encuentra en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría:

“El pueblo taurio (los que viven en el Quersoneso táurico) coge a los extranjeros que encuentra entre ellos, por haber sido arrojados por el mar, y los sacrifica rápidamente

¹⁰⁴ No obstante, el sacrificio humano es considerado un crimen en el mundo romano. Se conservan varias prohibiciones específicas para su práctica. La más temprana es un *senatus consultum*, fechado en el año 97 a.C., del que da testimonio Plinio, el Viejo. Aunque las circunstancias que rodean este decreto son oscuras, con toda probabilidad parece situarse en un contexto de ataque a la magia, la superstición y las prácticas religiosas extranjeras; categorías percibidas como amenazas para el sistema romano (Plin. *H.N.* 30, 3: *Cn. Cornelio Lentulo P. Licinio Crasso consulibus senatusconsultum factum est, ne homo immolaretur, palamque fit, in tempus illud sacra prodigiosa celebrata*). Para el contexto de este decreto, *vid.* North 1979: 99, n. 5.

¹⁰⁵ Athenag. *Leg.* 26, 2; el apologista vincula el cumplimiento de este tipo de sacrificios con la actividad de los *daimones*. El pasaje, no obstante, es una interpolación posterior (Pouderon 1992: 170, n. 4).

¹⁰⁶ Tertuliano utiliza la expresión “fábulas táuricas”, probablemente para referirse a las tragedias griegas escritas en relación al culto de esta divinidad (Tert. *Apol.* 9, 5).

¹⁰⁷ Puesto que son dos los principales interlocutores en la obra de Minucio Félix, en la primera intervención, el pagano Cecilio describe las diferentes prácticas y las divinidades locales que se siguen en los distintas naciones, incluyendo el culto de los de “Taúride a Diana”, sin especificar ningún tipo de práctica inmoral (Min. Fel. *Oct.* 6, 1); por su parte, el cristiano Octavio, reprocha directamente el sacrificio de extranjeros en dicho culto (*Oct.* 30, 4).

¹⁰⁸ Orig. *C. Cels.* 5, 27. Entre las cuestiones que Orígenes plantea a Celso destaca aquélla que alude a las contrariedades que existen en las leyes de los diferentes pueblos y su aplicación. En este caso, el sacrificio de extranjeros a la diosa Artemisa constituye una prescripción legal para los tauros, aunque su ejecución contradiga las leyes de otros pueblos. Sobre esta cuestión, *vid.* cap. V, sec. 1.2.

¹⁰⁹ Lactancio precisa que la realización de esta práctica “se celebró durante mucho tiempo” (Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 2).

¹¹⁰ Entre las referencias posteriores al sacrificio humano de los tauros en la literatura apologética, después de Constantino, destacan las alusiones de Atanasio (Athanas. *Gent.* 1, 25, 2) y Prudencio (C. *Symm.* 1, 395).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

a Ártemis táurica. Estos sacrificios tuyos Eurípides los presenta en escena en su tragedia” (Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 3; trad. Isart Hernández 1994: 97-98).

Los tauros habitaban al sur de la península de Crimea, en el mar Negro. En la antigüedad se hicieron famosos por su culto a una diosa virgen (Παρθενὸς Ταυρικῇ), a quien sacrificaban los náufragos que llegaban a sus costas. Los griegos identificaron a esta diosa con Artemisa o Ártemis (Diana en la versión latina) Taurópola o Táurica. Con el tiempo, esta divinidad fue asimilada a Ifigenia, hija de Agamenón¹¹¹. La costumbre del sacrificio humano de los tauros inspiró varias leyendas griegas, como la de *Ifigenia entre los Tauros* y *Orestes* de Eurípides¹¹², que cita Clemente y a la que probablemente también alude Tertuliano. Según Heródoto, el sacrificio consistía en cortar la cabeza a los náufragos, enterrar su cuerpo o lanzarlo por un acantilado y clavar su cabeza en lo alto de un palo para exhibirla ante el pueblo. Esta misma práctica se ejercía con los prisioneros de guerra¹¹³.

El ejemplo de los tauros como pueblo que ofrece víctimas humanas a la divinidad no es el único, ni tampoco el primero entre los griegos¹¹⁴. Sin embargo, la

¹¹¹ Según la mitología griega, la única forma que tenía Agamenón para calmar la ira de la diosa Artemisa, por haber matado a un ciervo sagrado, era sacrificar a su propia hija, Ifigenia. En el último momento, la diosa perdonó a la joven, pero decidió trasladarla a la región de los tauros, donde Ifigenia se convierte en sacerdotisa con la misión de sacrificar a todos los extranjeros como ofrenda a la divinidad (Eur. *Iph. Aul.* 873-1036 y 1360-1621; *Iph. Taur.* 1-42; 725-899; 1445-1467; Apollod. *Bibl. Epit.* 3, 21-22; Ov. *Met.* 12, 24-38; Hyg. *Fab.* 98). En su condena sobre los relatos homéricos, el autor de la *Oratio ad Graecos* incluye precisamente el sacrificio de Agamenón de su hija Ifigenia para calmar la “pasión desenfrenada de su hermano” Menelao, ante el secuestro de su esposa Helena por Paris (Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 1).

¹¹² En su relato, Eurípides señala que la huida de Orestes e Ifigenia supuso la introducción en Atenas de unos ritos semejantes en honor de Artemis. Eurípides describe el rito del siguiente modo: “que pongan un cuchillo sobre el cuello de un hombre y dejen correr su sangre para purificación y a fin de que la diosa reciba sus honras” (cf. Eur. *Iph. Taur.* 1459-1462; trad. Calvo, García Gual y De Cuenca 2008: 404). Se trata, por tanto, de una forma atenuada de la práctica del sacrificio humano desarrollada entre los tauros. No existen, sin embargo, otros testimonios que confirmen la realización de tales prácticas. Para una introducción a estos ritos en la Grecia arcaica y su vinculación con los sacrificios realizados en Esparta en honor a Artemis Ortheia, vid. Larson 2007: 104-106.

¹¹³ Cf. Hdt. 4, 103, 1-3; Tac. *Ann.* 12, 17, 3.

¹¹⁴ Entre los pueblos de la antigüedad que sacrifican víctimas humanas se encuentran los lemnios. Según el relato del historiador milesio Hecateo, los lemnios sacrificaban doncellas en honor a su divinidad local (Hecataeus Mil. Frag. 102 [F.G.H. Vol. 1, p. 7]). Sin embargo, no es posible afirmar que dicha práctica se llevara a cabo en la realidad. La descripción que ofrece Heródoto acerca de este pueblo entremezcla la leyenda con la narración histórica, pero no alude a esta costumbre de sacrificar doncellas. Para justificar la conquista de los atenienses, liderados por Milcíades, de la isla de Lemnos, a finales del siglo VI a.C., Heródoto se remonta a la expulsión previa de los lemnios de la región del Ática. En venganza, los habitantes de Lemnos raptaron a las mujeres atenienses durante la celebración de las fiestas en honor de Artemisa en el santuario de Braurón. Las mujeres secuestradas decidieron, no obstante, seguir educando a sus hijos en las costumbres atenienses. Esta actitud derivó finalmente en la matanza, por parte de los lemnios, de todas las mujeres y niños. Como consecuencia, la tierra se volvió estéril. El oráculo de Delfos anunció a los habitantes de Lemnos que la forma de evitar este castigo era demostrar su agradecimiento a los atenienses y, llegado el momento, dejarse conquistar por aquéllos (Hdt. 6, 137-140). Sobre esta cuestión, vid. Hughes 1991: 135. Pese a la referencia de

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

popularidad de la tragedia de Eurípides y de otras obras literarias relacionadas con este culto hicieron de los tauros y sus rituales sanguinarios un *topos* literario en la antigüedad¹¹⁵. No obstante, aunque asumida como una práctica tradicional, es posible que la creencia en ello no estuviera muy difundida. De hecho, la expresión de Tertuliano para referirse a estos sacrificios humanos como *fábulas Táuricas* lo apoya. Las explicaciones que se han dado para expresar la aversión de los griegos hacia los tauros apuntan a los problemas que aquéllos pudieron encontrar durante la colonización del Mar Negro, en torno al siglo VI a.C. El carácter guerrero de los tauros y su oposición a la colonización pudo generar un cierto temor entre los griegos¹¹⁶. De este modo, se describe a los tauros como un pueblo, no sólo extranjero, y por tanto, extraño a las tradiciones griegas, sino también hostil. La historia del sacrificio de extranjeros a su diosa local encaja con esta visión. Por un lado, permite expresar con rotundidad la hostilidad como rasgo definitorio de los tauros: además de atacar a los navegantes, los sacrifican posteriormente. Por otro, esta caracterización permite definir la distancia cultural que lo separa del mundo griego. Minucio Félix asocia las prácticas de los tauros con los sacrificios humanos realizados por Busiris entre los egipcios¹¹⁷. Según la mitología, Busiris, rey legendario de Egipto y célebre por su crueldad, fue asesinado por Hércules. No obstante, existe una diferencia sustancial con respecto a los ritos de los tauros. En el caso de Busiris, la responsabilidad de la inmólación de víctimas humanas se atribuye a un único individuo, y no al pueblo egipcio¹¹⁸.

Hecateo y el desprestigio con el que Heródoto caracteriza a los lemnios, éstos, a diferencia de los tauros, no se convirtieron en el ejemplo literario de pueblo que inmola seres humanos a sus dioses (Rives 1995: 67).

¹¹⁵ La historia acerca de la práctica del sacrificio humano entre los tauros se remonta hasta el siglo VI a.C. La referencia más temprana para la identificación de Ifigenia con los sacrificios a la diosa Artemisa aparece en *Cypria*, obra escrita entre los siglos VII y VI a.C. Sin embargo, el argumento de la tragedia de Eurípides es el más popular de entre todas las obras escritas acerca de los tauros. Para otras referencias sobre la práctica del sacrificio humano entre los tauros, *vid.* Ov. *Tr.* 4, 4, 59-86; *Pont.* 3, 2, 45-97; Cic. *De Rep.* 3, 9, 15; Hyg. *Fab.* 120; Lucan. *Bell. civ.* 1, 446; Juv. *Sat.* 15, 116-119; Luc. *Sacr.* 13; Sext. *Emp. Pyr.* 3, 24, 208. Sobre el origen del mito y su configuración definitiva en la obra de Eurípides, *vid.* Hughes 1991: 89-90; Rives 1995: 67-68.

¹¹⁶ Estrabón expone que el nombre griego del Mar Negro, ἄξεινος (“inhóspito”), tiene su explicación etimológica en las tormentas gélidas que lo caracterizan y en la ferocidad de las tribus que allí habitan, especialmente los escitas, quienes sacrifican a los extranjeros y devoran su carne, utilizando los cráneos como copas en las que beber (Strab. 7, 3, 6). Heródoto también alude a esta práctica entre los escitas (Hdt. 4, 622). Luciano de Samosata atribuye a los escitas la práctica del sacrificio humano en honor de Ártemis (Luc. *Sacr.* 13). La escasez de colonias griegas fundadas en este territorio confirmaría el temor de los griegos hacia esta población (Graham 1982: 122-130; Rives 1995: 68).

¹¹⁷ Min. Fel. *Oct.* 30, 4. El ejemplo de Busiris como “asesino de extranjeros” aparece igualmente en el *Discurso contra los griegos* de Pseudo-Justino (Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 3). La tradición mitológica clásica representa de forma semejante a este rey egipcio celebrando el sacrificio de extranjeros en el altar de Zeus, en cumplimiento de un oráculo. Todos los relatos coinciden en responsabilizar a Heracles / Hércules de la muerte de Busiris (*cf.* Apollod. *Bibl.* 2, 5, 11; Diod. Sic. 4, 18, 1; 4, 27, 2-3; Ov. *Met.* 9, 182; *Ars Am.* 1, 647-653; Hyg. *Fab.* 31 y 56).

¹¹⁸ Tanto Heródoto como Estrabón se cuestionan la veracidad de esta acusación proyectada sobre el conjunto de la población egipcia (Hdt. 2, 45, 1-3; Strab. 17, 1, 19). Para una introducción al tema del sacrificio humano en Egipto, *vid.* Velde 2007: 127-134.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

La segunda práctica de sacrificio humano entre los paganos a la que aluden los apologistas es la que tiene lugar en la Galia en honor a Mercurio. Tertuliano¹¹⁹ y Minucio Félix¹²⁰ mencionan de forma conjunta a los galos y los tauros, siguiendo probablemente el ejemplo de Cicerón¹²¹. Mercurio, la versión latina de Hermes, dios del comercio, es la divinidad más representativa de la Galia romana y se identifica con Teutates, de cuyo culto se encargaban los druidas. Según la descripción del poeta latino Lucano, este tipo de sacrificios, especialmente realizados con prisioneros de guerra, se celebraban como ofrendas a las divinidades célticas, Teutates, Esus y Taranis¹²². Dada la popularidad del culto a Mercurio entre los galos, es probable que Tertuliano y Minucio Félix cometiesen un error en la identificación de Teutates con Mercurio, en lugar de una divinidad de carácter guerrero más apropiada, como Marte¹²³. Lactancio rompe con esta identificación y se muestra más preciso al utilizar el nombre original de las divinidades célticas: “Los galos aplacaban a Eso y Teutates con sangre humana”¹²⁴. Siguiendo el ejemplo de los griegos, los romanos incorporaron al elenco tradicional de pueblos extranjeros que inmolan víctimas humanas a sus dioses relatos nuevos¹²⁵, incluida esta costumbre entre los galos; un proceso que coincide con la expansión romana en la Galia Transalpina durante la década del 120 a.C.¹²⁶.

¹¹⁹ Tert. *Apol.* 9, 5.

¹²⁰ Min. Fel. *Oct.* 30, 4; 6, 1.

¹²¹ Entre los pueblos que sacrifican víctimas humanas a los dioses, Cicerón menciona a los tauros, los galos, y también a Busiris entre los egipcios (Cic. *De Rep.* 3, 9, 15).

¹²² Lucano compara los sacrificios humanos realizados en la Galia con las prácticas en honor a Diana escítica, en alusión a la estatua robada por Orestes de la región de los tauros y trasladada, primero a Atenas, y después, a Italia (*Bell. civ.* 1, 444-446). Cada una de estas divinidades cumple con una finalidad diferente: Teutates designa al dios protector, especialmente en caso de guerra; Esus es una divinidad silvestre; y Taranis, el dios del trueno y del cielo (Beaujeu 1974: 142). Para una introducción a las divinidades de la Galia, *vid.* Duval 1957: 306-311.

¹²³ Beaujeu 1974: 142.

¹²⁴ Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 3; trad. Sánchez Salor 1990: 145. Sobre esta cuestión, *vid.* Monat 1986: 209.

¹²⁵ Además de los galos, entre los pueblos que practicaban el sacrificio humano se encuentran los lusitanos y los albaneses (Strab. 3, 3, 6 y 11, 4, 7, respectivamente). En sus *Cuestiones Romanas*, Plutarco se plantea el modelo de represión ejercido por las autoridades romanas sobre estas prácticas consideradas bárbaras, comparándolo con el sacrificio de los dos griegos y los dos galos realizado por los romanos en el Foro Boario (*vid. infra* n. 162-163). En el caso de los Bletonesios, tribu situada en la provincia de Lusitania, los gobernantes decidieron castigar a quienes habían realizado este sacrificio. No obstante, al descubrir que se trataba de una costumbre, optaron por liberar a los condenados, prohibiendo su práctica a partir de ese momento (Plu. *Quaest. Rom.* 83 [283f]).

¹²⁶ Para una descripción de esta práctica, *vid.* Caes. *B.G.* 6, 16; Strab. 4, 4, 5; y Diod. Sic. 5, 31, 3-4. Probablemente todos estos relatos proceden de la misma fuente: las *Historias* de Posidonio (Rives 1995: 68). Se desconoce el momento exacto de la desaparición de esta práctica. La actividad de los druidas, asociada generalmente a esta clase de sacrificios, fue objeto de prohibición por las autoridades romanas en varias ocasiones. Según el testimonio de Suetonio, el emperador Augusto fue el responsable de su prohibición, aunque la abolición final se produjo bajo el gobierno de Claudio (Suet. *Claud.* 25, 5). Plinio apunta directamente al emperador Tiberio de tales medidas (Plin. *H.N.* 30, 4). En cualquier caso, la desaparición total de este grupo de población en el mundo celta se sitúa a finales del siglo I d.C. Sobre esta cuestión, *vid.* Barnes 1971: 17. Las motivaciones que impulsaron la supresión de los druidas siguen siendo confusas. El ejemplo de la Galia presenta como rasgo

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

El tercer ejemplo de la práctica del sacrificio humano entre los paganos es el de los adoradores de Cronos-Saturno en Cartago. Puesto que se trata de una práctica que incluye el sacrificio de niños, abordaremos este tema en el apartado siguiente. No obstante, la crítica del sacrificio humano púnico se encuadra dentro del patrón empleado para el caso de los tauros y los galos. Lo mismo ocurre con las prácticas de los escitas, que incluyen el parricidio¹²⁷, o con el rito realizado entre los chipriotas¹²⁸, según el testimonio de Lactancio:

“Entre los chipriotas, Teucro inmoló una víctima humana a Júpiter y transmitió este rito a sus descendientes: este rito ha sido desarraigado recientemente durante el reinado de Adriano” (Lact. Div. Inst. 1, 21, 1; trad. Sánchez Salor 1990: 145).

El ejemplo de los chipriotas, no obstante, presenta diferencias con respecto a las tradiciones mencionadas anteriormente. En primer lugar, la argumentación de Lactancio responde a una explicación exclusivamente mitológica. Aunque es indiscutible el fundamento literario de la mayor parte de los ritos descritos, la condena de los relatos míticos constituye por sí mismo un tipo particular de crítica. En el caso del sacrificio humano, la diatriba cristiana utiliza además el argumento de la permanencia en el tiempo. La idea de la erradicación de esta práctica en una época relativamente reciente supone otra línea de argumentación diferente, que Tertuliano explota elocuentemente en su condena del sacrificio infantil en honor de Saturno en el norte de África¹²⁹. Se trata, por tanto, de una táctica retórica. Los apologistas inciden en la vigencia de estos sacrificios (descritos en contextos contemporáneos y concretos) frente a la distancia cronológica y espacial que presentan los restantes ejemplos.

Fuera del caso chipriota, se trata de prácticas acontecidas en el pasado que responden a tradiciones culturales y etnográficas diferentes. La utilización de otros argumentos como el sacrificio humano, el canibalismo, y otras prácticas inmorales para caracterizar a un pueblo se inscribe en la configuración de un discurso más complejo. Del mismo modo que, para la acusación de canibalismo se usan etiquetas, a partir de las cuales se construye una imagen denostada del oponente, el sacrificio humano sirve para delinear el perfil del adversario. James B. Rives establece diferentes niveles dentro de ese discurso. En primer lugar, la separación entre el mundo civilizado y la barbarie, que viene determinado por unas costumbres religiosas específicas, pero también por el respeto a la vida de las personas libres. El

característico la exterminación de un grupo concreto de población. Esto ha llevado a algunos investigadores a suponer unos objetivos concretos para esta persecución. De esta forma, la acusación del sacrificio humano proyectada exclusivamente contra los druidas serviría como justificación social y política de la represión ejercida contra ellos.

¹²⁷ Orígenes plantea a Celso esta misma cuestión: “¿Son rectas, por ejemplos, las leyes de los escitas que permiten matar a los padres?” (Orig. C. Cels. 5, 27; trad. Ruiz Bueno 2001: 353).

¹²⁸ Según la mitología, Teucro es uno de los héroes griegos que participó en la guerra de Troya. A su regreso, expulsado de la patria, se refugió en Siria, donde fue acogido por el rey Belo con quien inició una expedición a Chipre, instalándose allí (cf. Paus. 1, 3, 2; 2, 29, 4; 8, 15, 6-7).

¹²⁹ Sobre esta cuestión, *vid. infra* sec. 1. 3. 1.

sacrificio humano entre los tauros ejemplifica este primer modelo de discurso. Frente a los parámetros que establecen, primero los griegos y después los romanos, acerca de las prácticas correctas ajustadas a las normas culturales de una civilización, el sacrificio humano constituye una desviación perversa en dos sentidos: el primero, al no ajustarse al modelo propiamente dicho de civilización; el segundo, porque la regularización de este tipo de asesinatos como rituales representa el desprecio de esos pueblos hacia la vida humana. Con la proyección de esta imagen sobre los pueblos extranjeros – como los tauros –, marcada por la crueldad o la perversión, la civilización greco-romana se presenta a sí misma como una cultura superior, garante de moralidad¹³⁰.

1. 2. 2. Sacrificio humano y barbarie

El discurso, no obstante, evoluciona y se va haciendo cada vez más complejo adquiriendo con el tiempo nuevos significados, relacionados con la magia, la superstición, o la inspiración demoníaca¹³¹. La descripción de Heródoto acerca de las costumbres de los tauros no incide en el carácter negativo que implica la idea de barbarie¹³². Heródoto se limita a constatar una práctica culturalmente diferente del mundo griego¹³³. Esta evolución en la configuración del discurso apologético explica las diferencias entre los variados ejemplos de pueblos que sacrifican víctimas humanas. La costumbre de los tauros difiere de la practicada por los cartagineses y galos. En estos dos últimos casos, las víctimas no eran necesariamente extranjeros, sino miembros de la propia comunidad. Los galos y cartagineses no presentan, por tanto, la hostilidad implícita que caracteriza a los tauros. Dado el valor cultural y político que además presenta el pueblo cartaginés, el sacrificio humano constituye, en esta ocasión, un simple elemento cultural que lo diferencia de griegos y

¹³⁰ Rives 1995:68-70.

¹³¹ Para la evolución del discurso sobre el sacrificio humano en relación a estos conceptos, *vid.* Rives 1995: 77-83.

¹³² *Cf.* Hdt. 3, 38, 1-4. El concepto “bárbaro” no siempre posee una connotación negativa, sino que puede ser empleado como un término etnográfico que describe a los “no griegos”.

¹³³ Este debate acerca de la variedad de costumbres entre los diferentes pueblos, y el papel específico que el sacrificio humano cumple en ellas, aparece reflejado en el pensamiento de Cicerón. Siguiendo el modelo de argumentación de Carneades (filósofo escéptico del siglo II a.C., capaz de defender posiciones contradictorias), Cicerón reflexiona sobre las diferentes costumbres religiosas de los griegos, romanos y persas, así como la práctica del sacrificio humano entre los tauros, los galos, los cartagineses y el egipcio Busiris, entendiendo todos estos ritos como un rasgo de diferenciación cultural de unos pueblos con respecto a otros (Cic. *De Rep.* 3, 8, 13 – 9, 15). Sobre esta cuestión, *vid.* Rives 1995: 69.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

romanos¹³⁴. Sin embargo, el hecho de que aparezcan descritos como pueblos diferentes no implica que se abandonen la crítica y la condena de estas prácticas¹³⁵.

En este primer nivel del discurso, con los ejemplos de tauros, galos, cartagineses y las prácticas de Busiris en Egipto, la distancia cultural coincide con la distancia geográfica. Todos ellos habitan fuera del mundo greco-romano, ajenos a los conceptos de romanidad y de integridad moral, desde el punto de vista de los intelectuales paganos. Los apologistas no dudan en utilizar esta consideración de los pueblos extranjeros para aplicarla al carácter pagano frente a la moral cristiana. En este sentido, resulta especialmente interesante la argumentación de Tertuliano. En su refutación de la acusación de antropofagia y sacrificio humano dirigida contra los cristianos, Tertuliano argumenta que, en ambos casos, se trata de prácticas *contra natura* y sostiene que no existe nada en la naturaleza de los cristianos que se diferencie de la de los paganos. Su demostración sobre la incapacidad de los cristianos para cometer tales delitos se apoya en la idea de una misma naturaleza para paganos y cristianos¹³⁶. Los apologistas transforman los argumentos tradicionales – elaborados por los propios intelectuales paganos – en una recriminación de carácter colectivo para definir el paganismo en su conjunto. Las diferencias etnográficas, en las que hacían hincapié los intelectuales paganos, se diluyen, desde la perspectiva cristiana, para dar paso a una caracterización general de la religión greco-romana, en contraposición al cristianismo¹³⁷.

En un segundo nivel del discurso, la acusación de la práctica del sacrificio humano se centra en los grupos de población que habitan en el seno de la sociedad greco-romana. El modelo de distancia cultural, aplicado a los pueblos extranjeros, no se ajusta para el caso interno. Sin embargo, los propios paganos reconocen la existencia de algunas prácticas rituales asociadas al sacrificio humano que se dan en este contexto. La clave para este segundo modelo de discurso reside en el hecho de que los grupos o individuos vinculados a estos sacrificios, aunque forman parte de la sociedad, no son aceptados por ésta o transgreden las normas establecidas¹³⁸. Éste es el caso de la acusación dirigida contra los judíos¹³⁹. Aunque son habitantes del Imperio Romano, sus costumbres y prácticas religiosas – también sociales, dada la

¹³⁴ Los propios griegos aceptan la realización de determinados ritos que incluyen el sacrificio humano. Así, en el culto arcadio a Zeus Licaón. Sobre esta cuestión, *vid.* Hughes 1991: 92-107; Larson 2007: 17-18.

¹³⁵ Prueba de ello es el discurso de Cicerón *En Defensa de M. Fonteius*, en el que los galos son caracterizados, no solo como pueblo diferente, sino como bárbaro e indigno de confianza (Cic. *Pro Font.* 14, 31). Un argumento especialmente útil para tratar de invalidar el testimonio de los galos durante el proceso abierto contra Fonteius (Rives 1995: 70).

¹³⁶ Tert. *Apol.* 8, 4-5; *Ad nat.* 1, 7, 33-34. Pese a esta equiparación de cristianos y paganos, Tertuliano no duda en emplear este argumento en su descripción sobre la inmoralidad del paganismo.

¹³⁷ La transformación de este discurso, en parte puede explicarse, por la evolución de la propia retórica pagana respecto del sacrificio humano.

¹³⁸ Rives 1995: 70-74.

¹³⁹ Asociadas generalmente al ejemplo egipcio (Dio Cass. 68, 32, 1-3; Joseph. C. *Ap.* 2, 8, 91-96). Sobre esta cuestión, *vid.* Henrichs 1970; Edwards 1992: 75.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

especificidad de su interpretación religiosa de la vida –, en nada se asemejan a la cultura greco-romana¹⁴⁰. Según el relato de Flavio Josefo, el gramático Apión¹⁴¹ había acusado a los judíos de cometer prácticas caníbales con los extranjeros griegos, incluyendo el sacrificio previo de las víctimas¹⁴². Generalmente se acepta que la acusación de Apión responde a razones político-económicas¹⁴³. Sin embargo, el elemento más interesante del ejemplo judío y de la animadversión que esta comunidad despierta en la sociedad pagana, para la cuestión de la evolución retórica de la condena del sacrificio humano, se sitúa en el carácter secreto de dicho ritual y en la formulación de un juramento. El caso judío comparte con el ejemplo de los tauros la idea del temor hacia aquellos pueblos que mantienen una actitud hostil respecto a los extranjeros. Pero la presencia de estos dos elementos nuevos – el secretismo en el ritual y el juramento de hostilidad – eleva el nivel de agresividad por el que son percibidos¹⁴⁴. La creencia en la realización de estas prácticas como parte de un ritual secreto permite expresar más claramente la percepción que se tiene sobre la hostilidad, en principio oculta, de este pueblo. Además, la existencia de un juramento específico de hostilidad venía a confirmar las teorías que los intelectuales paganos tenían acerca de los judíos¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Para el caso judío no existe una distancia geográfica que apoye la teoría del distanciamiento cultural. Sin embargo, es evidente su rechazo a asimilar la cultura greco-romana y, por el contrario, mantener, de forma exclusiva, sus propias tradiciones y costumbres.

¹⁴¹ No se ha conservado esta obra.

¹⁴² Cf. Joseph. C. Ap. 2, 8, 92-96 y 10, 121. Durante el saqueo del templo de Jerusalén en el año 169 a.C. por el rey seléucida, Antíoco IV Epífanes, éste descubrió a un griego, que permanecía oculto en la parte más interna del templo. Según su testimonio, el griego había sido secuestrado hacía un año. Durante el tiempo que permaneció allí encerrado había sido alimentado con el propósito de ser ingerido por los judíos durante un ritual. La medida respondía a una ley sagrada para los judíos que consistía en secuestrar cada año a un viajante griego, para sacrificarlo después, como parte de un juramento de rechazo hacia los pueblos de otras razas (ἁλλόφυλος) y en especial, contra los griegos.

¹⁴³ En el contexto específico de la querella en Alejandría entre griegos y judíos. En el año 38 d.C., los judíos perdieron sus derechos de ciudadanía que reclamaron con una embajada ante el emperador Calígula (37-41 d.C.). Con el propósito de oponerse, los griegos enviaron otra embajada, liderada por Apión. Según Flavio Josefo, Apión utilizó la historia del sacrificio humano entre los judíos con un claro objetivo polémico, tratando de desacreditarlos ante sus reclamaciones de ciudadanía y caracterizándolos como un pueblo hostil y violento (Joseph. C. Ap. 2, 32-42; A.J. 18, 8, 1). Al mismo tiempo, Josefo sostiene que este tipo de calumnias, fueron creadas con anterioridad con la intención de justificar el comportamiento de Antíoco (Joseph. C. Ap. 2, 8, 90-97). Los hechos, no obstante, no se resolvieron hasta la llegada al trono del emperador Claudio (41-54 d.C.). Acerca de los judíos, existían además otras historias que narraban la práctica de capturar a un extranjero cada siete años para sacrificarlo después. Para una introducción a la situación del judaísmo en este momento histórico, *vid.* Schürer 1985.

¹⁴⁴ Que el griego secuestrado en el templo de Jerusalén fuese rescatado por Antíoco se presenta como un hecho fortuito.

¹⁴⁵ Cf. Tac. Ann. 5, 5. El carácter exclusivista del pueblo judío es percibido por Tácito como un odio contra todos los otros pueblos (*hostile odium*).

1. 2. 3. Sacrificio humano y conspiración política

El siguiente paso en el uso retórico de este *topos* es la equiparación de esta hostilidad encubierta con una conspiración de carácter político. En este contexto, se explican las acusaciones de práctica de sacrificio humano contra el tirano Apolodoro¹⁴⁶ o contra Catilina¹⁴⁷. El retrato de estos conspiradores no se limita a la realización de actos considerados depravados como el sacrificio humano, sino que se extiende a su propia conducta. El comportamiento disoluto, cuando no completamente corrupto, con el que Cicerón presenta a Catilina se explica en un contexto político¹⁴⁸. La construcción de esta imagen tiene un efecto inmediato en el discurso retórico: pese a que todos estos personajes pertenecen a la sociedad y cultura greco-romana, al alejarse del modelo de ciudadano civilizado se han “barbarizado”. Esta caracterización permite a los intelectuales paganos establecer las diferencias que existen en el seno de la propia sociedad greco-romana, así como ofrecer una explicación para las actitudes depravadas de algunos de sus miembros¹⁴⁹.

Aunque la literatura apologética se vale de algunos de estos ejemplos, como Catilina o ciertos tiranos griegos, su argumentación no persigue el mismo propósito que el de los escritores paganos. Al fin y al cabo, los primeros cristianos fueron objeto de este tipo de acusaciones siguiendo estos mismos criterios¹⁵⁰. Los

¹⁴⁶ En torno al año 279-278 a.C., Apolodoro se convirtió en tirano de Casandría, en la Calcídica (Macedonia Central) (Diod. Sic. 22, frag. 7 y 8; Plu. *De sera*. 555b y 556d). Junto a Fálaris de Agrigento (*vid. supra* n. 42), Apolodoro representa el modelo de tirano cruel, y la práctica del sacrificio humano explicaría y justificaría su caída ante Antígono Gonatas (Plb. 7, 7, 2; Diod. Sic. 33, 14, 3; Ov. *Pont.* 2, 9, 43; Sen. *De Ir.* 2, 5, 1-3; *De Benef.* 7, 18; Plu. *cum princ. phil.* 3 [778e]). La práctica del sacrificio humano también se adscribe a otras figuras tiránicas como Diegylis de Tracia (Diod. Sic. 33, 14, 1-5) o el emperador Cómodo (*S.H.A. Comm.* 8, 1 – 10, 7), aunque en éste último caso aparece asociado a prácticas mágicas, al igual que sucede con otros emperadores como Heliogábalo (*S.H.A. Heliogab.* 8, 1-5). Los apologistas cristianos utilizaron esta misma acusación, que la historiografía pagana atribuía especialmente a los emperadores anti-senatoriales, para dirigirla contra aquellas figuras imperiales que habían mantenido políticas contrarias al cristianismo (Valeriano en Eus. *H.E.* 7, 10, 4; Majencio en Eus. *V.C.* 1, 36; *H.E.* 8, 14, 1-5; y Juliano en Theod. Cyr. *H.E.* 3, 21-22) (Rives 1995: 72 y 79, n. 67).

¹⁴⁷ Sobre Catilina y el uso de este argumento en la literatura apologética, *vid. supra* sec. 1.1.2, n. 65.

¹⁴⁸ Se trata de ofrecer una imagen envilecida de una figura política que en la época podía contar con importantes apoyos entre la población. Ciertos o no, los delitos adscritos a la figura de Catilina son muy numerosos. Además de la conjura contra el Estado, Catilina es acusado, entre otras fechorías, de mantener relaciones sexuales con una virgen Vestal, de expatriar a su cuñado, de contraer matrimonio incestuoso con su hija o de asesinar a su propio hijo o a su hermano (Cic. *Cat.* 1, 6, 13-16; 1, 9, 23-24; 2, 6, 13; Plu. *Sull.* 32, 2; Cic. 10; Sall. *Cat.* 15, 1 – 16, 5). Sobre el carácter político de la caracterización depravada de Catilina, *vid.* Syme 1964: 60-102.

¹⁴⁹ En principio, este tipo de comportamientos no pueden explicarse por argumentos como la distancia cultural o geográfica.

¹⁵⁰ Las sospechas de una posible conspiración política, para el caso de los cristianos, pueden percibirse en la terminología utilizada por Plinio en su carta al emperador Trajano, cuando utiliza la expresión *hetaeria* (Plin. *Epist.* 10, 96). Para un análisis del significado político de la acusación, *vid.* Wilken 1984: 8-47. Tanto Tertuliano como Minucio Félix aluden a esta percepción pagana de conspiración política, empleando términos como *factio*, *illicita coitio*, cuando formulan su defensa sobre este tipo

apologistas no insisten en el elemento de la conspiración política para calificar a quienes practican el sacrificio humano¹⁵¹. Por el contrario, su interés se centra en el carácter secreto de este tipo de sacrificios, aunque este rasgo resulta más perceptible en la literatura polémica dirigida contra los judíos y los grupos heterodoxos cristianos, y no tanto hacia las prácticas paganas¹⁵².

1. 2. 4. El sacrificio humano y la inmoralidad del paganismo

Lo más interesante de la evolución en la retórica cristiana con respecto al sacrificio humano, es la capacidad de los apologistas de reinterpretar las categorías culturales establecidas por los intelectuales paganos, modificándolas o creando otras nuevas sobre las ya existentes. Así, el sacrificio humano entendido como una diferenciación cultural o un elemento característico de la depravación moral o de las conspiraciones políticas se convierte en el discurso cristiano en una práctica generalizada que define, por extensión, a todos los paganos. Por un lado, una buena parte de los rituales extranjeros han sido asimilados en la concepción religiosa del mundo greco-romano. Por otro lado, este comportamiento depravado constituye una herramienta especialmente útil para configurar la imagen de inmoralidad del paganismo. Independientemente de quién ejecute este tipo de rituales, el retrato que ofrecen los apologistas siempre es colectivo. No se trata, por tanto, de la separación entre un individuo depravado o un grupo marginal con comportamientos indignos del resto de la sociedad, sino de una correcta interpretación del modelo social, ejemplificada en el cristianismo, en contraposición a la depravación moral que representa el paganismo en su conjunto¹⁵³. La existencia dentro de la cultura greco-romana de prácticas rituales que incluyen el sacrificio humano se convierte en uno de los argumentos más efectivos de la diatriba apologética, puesto que ilustra el grado máximo de degeneración. Ésta es la recriminación de Lactancio:

“¿Qué bienes piden éstos que hacen tales sacrificios? O ¿qué pueden conceder tales dioses a los hombres, con cuya muerte se vuelven benévolos? De todas formas, no

de imputaciones (Tert. *Apol.* 39, 1; 39, 20-21; Min. Fel. *Oct.* 9, 5). Sobre esta cuestión, *vid.* Henrichs 1970: 33-34; Edwards 1992: 72-82; McGowan 1994: 431-433; Nagy 2001: 224-226.

¹⁵¹ Su percepción sobre la deslealtad al gobierno o la inseguridad política se relaciona con otras materias, como una adecuada conducta cívica, unos valores morales firmes, o la actitud que los emperadores muestran en relación al cristianismo, y no tanto con el sacrificio humano. De hecho, parte de su razonamiento reside en la demostración de que las conductas equivocadas que muestran los paganos en materia de comportamiento cívico se explican por el cumplimiento de ciertas prácticas rituales importadas desde el extranjero.

¹⁵² Las referencias a la práctica del sacrificio humano entre las corrientes heréticas del cristianismo son fundamentalmente de época post-constantiniana (Cyril. Hieros. *Catech.* 16, 8 [catafrigos o montanistas]; Epiph. *Haer.* 48, 14, 5; Hieron. *Ep.* 41, 4 [las menciona para el caso de los montanistas, aunque considera que son acusaciones falsas]). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Henrichs 1970: 18-35; Benko 1967: 103-119; *Id.* 1984: 54-78; Grant 1981: 161-170; Edwards 1992: 72-82; Rives 1996: 117-124; Frankfurter 2001: 352-380.

¹⁵³ Rives 1995: 74-77.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

debemos extrañarnos de que esto suceda entre los bárbaros, cuya religión coincide con sus costumbres. Pero nuestros romanos, que siempre han reivindicado para sí la gloria de la mansedumbre y del humanismo, ¿no se muestran más crueles al hacer estos ritos sacrílegos? Y es que éstos, al apartarse del humanismo, a pesar de estar acicalados con los estudios de las disciplinas liberales, deben ser considerados más crueles que los que, rudos e ignorantes, caen por ignorancia del bien en malas acciones” (Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 4-5; trad. Sánchez Salor 1990: 145).

De entre los múltiples ejemplos de la práctica del sacrificio humano realizado en el contexto de la sociedad greco-romana, los escritores cristianos destacan la celebración en Roma de los festivales en honor a Júpiter Lacial¹⁵⁴. Según los apologistas, la inmolación de víctimas humanas formaba parte de este ritual¹⁵⁵. Justino ofrece uno de los testimonios más representativos al respecto:

“... bastara decir que al matar a un hombre nos iniciamos en los misterios de Cronos, y que al hartarnos de sangre, como se dice, hacemos lo mismo que ese por vosotros tanpreciado ídolo, al que se rocía no sólo con sangre de animales sin razón, sino también con sangre humana? Y para semejante rito de esparcir la sangre de los ejecutados, destináis al hombre más ilustre y más noble de entre vosotros” (Just. 2 *Apol.* 12, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 275).

¹⁵⁴ Considerado el protector de los pueblos del Lacio, en su honor se celebraban, desde el siglo IV a.C., las *Feriae Latinae*. Estas ceremonias, de carácter anual, tenían lugar en los montes Albanos (su santuario se localiza en la cima del actual monte Cavo). El ritual consistía fundamentalmente en el sacrificio de un animal, aunque a finales de la República, se vinculó a esta festividad la celebración de luchas de gladiadores. Al parecer, sobre la estatua de Júpiter se derramaba la sangre de uno de los condenados a la arena, gesto que pudo ser interpretado como una forma de sacrificio humano y de ahí, la alusión específica de Justino al acto de “esparcir la sangre de los ejecutados”. La misma descripción del rito, aunque precisando el nombre de Júpiter, aparece en Tertuliano (*cf. Apol.* 9, 5). Para una introducción a esta divinidad y los rituales celebrados en su honor, *vid.* Hopkins 1983: 1-30. Sobre el uso específico de estas ceremonias en el discurso de los apologistas, *vid.* Rives 1995: 75; Castillo García 2001: 82; Munier 2006: 358. Años más tarde, Arnobio retoma la figura de Júpiter para expresar la crueldad de esta divinidad que reclama sacrificios con víctimas humanas. En su exposición sobre el modo en el que los textos poéticos reflejan las imperfecciones de los dioses del paganismo, Arnobio recurre al pasaje mitológico en el que rey Numa consigue engañar a Júpiter y evitar su exigencia de un sacrificio humano para expiar la culpa por haber descubierto el modo de controlar el poder del rayo (Arn. *Adv. Nat.* 5, 1-4).

¹⁵⁵ La tradición de este culto vinculado a los sacrificios humanos también aparece en Porfirio (*Abst.* 2, 56, 9), aunque la principal fuente de información se encuentra en la literatura apologética cristiana. Probablemente, no se trataba de una práctica real (Beaujeu 1974: 142-143).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Justino no da el nombre de Júpiter Lacial (“ese por vosotros tanpreciado ídolo”)¹⁵⁶, que sí aparece en Taciano¹⁵⁷ y en Teófilo de Antioquía¹⁵⁸. Ninguno de estos apologistas menciona de forma explícita la identidad de los hombres sacrificados. Su referencia a los “ejecutados” puede aludir a los gladiadores condenados a muerte, como consta en la descripción de Tertuliano:

“Incluso en aquella tan religiosa ciudad de los piadosos descendientes de Eneas existe un cierto Júpiter a quien en sus fiestas bañan en sangre humana. ‘Pero de un condenado a las fieras’, decís; ésta, por los visto, es menos que la de un hombre; ¿no es acaso más infame por ser la de un malhechor? En todo caso, se derrama a consecuencia de su homicidio” (Tert. *Apol.* 9, 5; trad. Castillo García 2001: 82).

El rito consistiría en derramar sobre la estatua de la divinidad la sangre de las víctimas. Para Tertuliano se trata de una práctica infame, no sólo por el hecho de constituir un asesinato, sino porque además se utiliza la sangre de un delincuente para dicha veneración, interpretando erróneamente los conceptos de sagrado y divino en la adoración de los dioses. Sobre esta cuestión de la sangre poco apropiada de la víctima elegida insiste Minucio Félix, quien precisa que esta práctica sigue estando presente en su tiempo:

“Y todavía hoy los romanos veneran a Júpiter Lacial con un homicidio y, cosa digna de un hijo de Saturno, lo ceban con la sangre de un hombre malvado y criminal” (Min. Fel. *Oct.* 30, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 126).

Un siglo más tarde, Lactancio se lamenta, en el mismo tono que Minucio Félix, de la pervivencia de este ritual: “Ni siquiera los latinos se han visto libres de esta crueldad, ya que Júpiter Lacial es adorado todavía ahora con sangre humana”¹⁵⁹. Los apologistas aluden con frecuencia a la festividad de Júpiter para configurar la imagen depravada del pagano que realiza sacrificios humanos¹⁶⁰. Según Taciano, en

¹⁵⁶ Generalmente se acepta esta identificación con Júpiter Lacial (Rives 1995: 74; Munier 2006: 358). El razonamiento de Justino es el mismo que utilizaron los apologistas para responder a la acusación de antropofagia: quienes acusan a los cristianos de cometer determinados delitos, son quienes, en realidad, los cometen (Grant 1981: 169-170). No obstante, este tipo de argumentación retórica, *retorsio*, en el caso de los apologistas griegos, es más frecuente en el caso de textos poéticos y filosóficos, y no aplicado a la realización de prácticas rituales concretas, como ocurre en el citado pasaje. Esta habilidad estratégica de Justino es utilizada con posterioridad por los apologistas latinos, especialmente Tertuliano (Castillo García 1967: 315-334; Rives 1995: 74-75).

¹⁵⁷ “Hallando que entre los romanos el que ellos llaman Júpiter Lacial se complace en sacrificios humanos y en la sangre de los ejecutados” (Tat. *Orat.* 29; trad. Ruiz Bueno 1996: 612).

¹⁵⁸ Quien opta por la versión griega de la divinidad: “Zeus Lacial, sediento de sangre humana” (Theoph. *Ad Autol.* 3, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 848).

¹⁵⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 3; trad. Sánchez Salor 1990: 145. Algunos de los apologistas que escriben en época post-constantiniana también recurren a la práctica del sacrificio humano en las celebraciones rituales de Júpiter Lacial para descalificar al paganismo (Eus. *Laud. Const.* 13, 8; Athanas. *Gent.* 25, 3; Firm. Mat. *De errore*, 26, 2; Prudent. *C. Symm.* 1, 396).

¹⁶⁰ De hecho, para los apologistas es el ejemplo por excelencia del sacrificio humano entre los romanos (Rives 1995: 76).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Roma, se exigiría “la misma clase de sacrificios” (que a Júpiter) en honor a Diana¹⁶¹. Minucio Félix recuerda además que, en el pasado, en esta misma ciudad sus habitantes realizaban un sacrificio que “consistía en enterrar vivos a un griego y a una griega, un galo y una gala”¹⁶². Una práctica a la que ya habían aludido algunos escritores paganos¹⁶³. Lactancio ofrece además la descripción de otro ritual, también celebrado en Roma, que incluye el sacrificio humano en honor a Saturno¹⁶⁴:

“...Se sabe que este rito consistente en inmolar seres humanos es antiguo, ya que Saturno recibió culto en el Lacio con este tipo de sacrificio: no concretamente con la inmolación de un hombre ante el altar, pero sí con el lanzamiento de un hombre al Tíber desde el puente Milvio. Según Varrón, esto se hizo a partir de la respuesta de un oráculo; el último verso de esta respuesta es éste: “Ofreced cabezas al Hades y luminarias al padre”, [es decir, hombres]; y como esto es ambiguo, se le suelen ofrecer antorchas y hombres” (Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 6-7; trad. Sánchez Salor 1990: 145-146).

Según el relato de Lactancio, este rito se transforma con el tiempo y las víctimas humanas son reemplazadas por figuras antropomorfas o estatuas. Aunque atribuye este cambio a la ambigüedad del oráculo¹⁶⁵, el testimonio de Ovidio, que el propio Lactancio reproduce en su obra, confirma la alteración del rito original y la sustitución de los sacrificios sangrientos por simples ofrendas¹⁶⁶, una práctica que Lactancio atribuye igualmente a las vírgenes Vestales¹⁶⁷. El testimonio de Arnobio corrobora esta transformación del rito tradicional, proporcionando una explicación idéntica a la de Lactancio:

¹⁶¹ Tat. *Orat.* 29; trad. Ruiz Bueno 1996: 612. Diana es la diosa virgen de la caza, versión latina de Artemisa, en cuyo honor los tauros realizan sacrificios humanos.

¹⁶² Min. Fel. *Oct.* 30, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 126.

¹⁶³ Según el testimonio de Plutarco, este sacrificio se realizó en Roma por primera vez justo antes de comenzar la campaña contra los galos, probablemente en el año 228 a.C. Siguiendo las indicaciones de los libros sibilinos fueron enterrados vivos, en el Foro Boario (entre el Aventino y el Capitolio), un griego, una griega, un galo y una gala (cf. Plu. *Marc.* 3, 6-7). Es probable que esta práctica volviese a repetirse con posterioridad. Tito Livio relaciona este sacrificio con el estupro de dos vírgenes Vestales (Liv. 22, 57, 2-6). La misma alusión (aunque variando en el número de las vírgenes Vestales ultrajadas) aparece nuevamente en Plutarco (*Quaest. Rom.* 83 [283f – 284c]) y en Plinio el Viejo (*H.N.* 28, 3[2]).

¹⁶⁴ Divinidad a la que generalmente se vincula el sacrificio de niños.

¹⁶⁵ El oráculo de la Dodona, que erróneamente Lactancio, en su *Epítome*, y Arnobio atribuyen a Apolo (Lact. *Epit.* 18, 1; Arnob. *Adv. Nat.* 2, 68), es citado íntegramente por Dionisio de Halicarnaso: “Marchad a buscar la tierra saturnia de los sículos y Cotile de los aborígenes, donde flota una isla; mezclándoos con ellos, enviad a Febo una décima parte, las cabezas al Crónida, y enviad a su padre un hombre” (cf. Dion. Hal. 1, 19, 3; trad. Jiménez y Sánchez 2007: 30). En términos semejantes se expresa Macrobio (Macrobi. *Sat.* 1, 7, 28).

¹⁶⁶ Según Ovidio, la transformación se inició con Hércules, quien sustituyó el rito celebrado a la “manera leucadiana” (en alusión a la costumbre en la isla de Léucade de arrojar a un criminal al mar), por otro de carácter inofensivo. El poeta latino incorpora además otra tradición diferente: arrojar al Tíber a los individuos enfermos mayores de 60 años, para que solo tuviesen el voto los jóvenes (Ov. *Fast.* 5, 621-662; cf. Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 8).

¹⁶⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 9; reinterpretando otro pasaje de Ovidio, en el que se alude a la “virgen”, realizando este rito (cf. Ov. *Fast.* 5, 621-622).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

“Mientras antes de la llegada de Hércules a Italia, por orden de Apolo, hacíais sacrificios al Padre Dite y a Saturno con cabezas humanas, ¿no habéis igualmente mudado esta costumbre jugando con un fraude astuto y con la ambigüedad de los nombres? Ya que vosotros mismos habéis seguido en unas ocasiones estas costumbres, en otras, otras, y habéis repudiado muchas cosas, ya sea por la advertencia de sus errores, ya por el conocimiento de cosas mejores” (Arnob. *Adv. Nat.* 2, 68; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 171).

Con independencia de las semejanzas entre Arnobio y Lactancio, el pasaje citado presenta particularidades interesantes. La primera es la atribución conjunta de la celebración de estos ritos a Saturno y Júpiter. Los apologistas anteriores establecen una clara diferenciación entre las ceremonias celebradas en honor de cada una de estas divinidades. En segundo lugar, Arnobio insiste en la transformación del rito original, sustituyendo los sacrificios humanos por prácticas que resulten menos agresivas y, por tanto, más tolerables para el conjunto de la sociedad. Por último, se trata de la única referencia concreta del apologista a la costumbre del sacrificio humano¹⁶⁸.

Clemente de Alejandría es quien ofrece una mayor variedad de ejemplos acerca de la práctica del sacrificio humano realizado en el mundo griego¹⁶⁹. Además de los citados tauros, hace referencia al sacrificio de 300 hombres en honor a Zeus Itome, por Aristomenes de Mesenia¹⁷⁰; también a Zeus van dirigidos los holocaustos humanos practicados en Creta por el pueblo de los lictios; los lesbios mantienen esta costumbre en su culto a Dioniso¹⁷¹; los focios, como los tauros, sacrifican un hombre a Ártemis Taurópola¹⁷²; en Pelas de Tesalia se inmola un aqueo en honor a Peleo y

¹⁶⁸ Aunque en su obra se incluyen otras dos alusiones diferentes a esta práctica, en ambos casos, las referencias responden a contextos de censura distintos. La primera de ellas aparece expresada al inicio del quinto libro. Arnobio describe el episodio mitológico en el que Numa, rey semilegendario de Roma, engaña a Júpiter (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 1-5). El propósito de su ardid es descubrir el modo de controlar el poder del rayo de Júpiter, para conseguir así aplacar su ira y su castigo hacia los hombres. Se establece entonces un diálogo entre ambos personajes – considerado ridículo por Arnobio – en el que Júpiter exige, como expiación, el sacrificio de una cabeza humana, que Numa logra sustituir, tras un largo debate, por una cabeza de cebolla. La censura de Arnobio, que se proyecta de modo general hacia todo el episodio, se concreta especialmente en la crueldad de la divinidad con su exigencia de un sacrificio humano innecesario, al que califica como “capricho arbitrario” (*Adv. Nat.* 5, 5). La segunda y última referencia del *Adversus Nationes* se inscribe en un contexto general de rechazo de los sacrificios. Arnobio considera que tales prácticas carecen de sentido. Por ello, en su argumentación, pretende ridiculizar estos rituales comparando la inmolación de víctimas concretas – a semejanza de la divinidad a la que se pretende honrar – con el sacrificio humano: “Entonces Apolo, porque es músico, debería ser honrado con sacrificios de músicos, y porque Esculapio es médico, con médicos, y porque Vulcano es artesano, con artesanos, y porque Mercurio es elocuente, debe ser honrado con víctimas elocuentes y facundísimas” (*Adv. Nat.* 7, 22; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 344).

¹⁶⁹ Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 2-7.

¹⁷⁰ Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 2. Pausanias, no obstante, ofrece una versión diferente del suceso (cf. Paus. 4, 19, 3).

¹⁷¹ Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 5.

¹⁷² Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 6.

Quirón¹⁷³, y tanto Erecteo como Mario sacrificaron a sus propias hijas: el primero a Ferefata y el segundo a los dioses tutelares¹⁷⁴. Clemente asegura que los dioses que requieren tales sacrificios o “libaciones salvajes” son demonios¹⁷⁵. Por ello, su condena de estas prácticas es rotunda:

“Mientras piensan que ofrecen sacrificios agradables a los dioses, les pasa inadvertido que dan muerte a los hombres. Pues no por el lugar el asesinato se convierte en sagrado. Ni si uno da muerte a un hombre en honor de Ártemis o Zeus, en un lugar sin duda sagrado, más que por cólera o por avaricia –otros demonios semejantes –en los altares más que en los caminos, tras pronunciar las palabras rituales; no, sino que tal sacrificio es un asesinato y un homicidio” (Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 8-9; trad. Isart Hernández 1994: 99).

Lejos de tratarse de rituales insólitos o poco corrientes, los escritores cristianos insisten en la crueldad de las divinidades paganas que exigen como tributo a sus fieles la ejecución de seres humanos. Lactancio reproduce este planteamiento sobre la crueldad manifiesta de los dioses¹⁷⁶, que confirma la criminalidad de tales creencias y la irracionalidad de sus seguidores¹⁷⁷. El propósito que persiguen los apologistas con este tipo de descripciones no es otro que expresar con mayor precisión el carácter habitual y relativamente común de este tipo de prácticas. La referencia concreta, en Lactancio, sobre la permanencia de tales costumbres entre los romanos de su tiempo, constituye un ejemplo del recurso de la *retorsio* de los apologistas, al adjudicar a los paganos el mismo comportamiento que éstos les habían atribuido a ellos, y al configurar una imagen completamente envilecida acerca del adversario, que alcanza su máxima expresión en la práctica del sacrificio de víctimas infantiles, que analizamos a continuación.

1. 3. El infanticidio

1. 3. 1. El sacrificio infantil entre los paganos

El sacrificio de niños constituye un tema privilegiado en la polémica anti-pagana, quizás como respuesta a las acusaciones contra los cristianos de asesinato de niños en sus celebraciones rituales. Representa el paradigma de la monstruosidad y el

¹⁷³ Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 4.

¹⁷⁴ Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 7.

¹⁷⁵ Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 1 y 8.

¹⁷⁶ Para Lactancio, prueba de ello es la interpretación de la destrucción y las guerras como una forma mal entendida de sacrificio humano a los dioses paganos. Como ejemplo, Lactancio recurre al testimonio de Virgilio, que atribuye al enfado de Juno la derrota de Roma en Cannas (216 a.C.) (Lact. *Div. Inst.* 2, 16, 16-17; “cumpliendo los designios de la inicua Juno”, cf. Verg. *Aen.* 8, 292; trad. Echave-Sustaeta 2008: 226). El enfado de la diosa como posible causa de la derrota también es mencionado por Valerio Máximo (Val. Max. 1, 1, 16).

¹⁷⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 4-5 y 11-12; 2, 16, 20.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

sadismo pagano y se asocia generalmente al culto de Cronos¹⁷⁸ (Saturno en su versión latina), que incluye la inmolación de un recién nacido. Arístides relaciona esta práctica sacrificial en honor a Cronos con una costumbre establecida entre los fenicios de la costa oriental mediterránea:

“Ante todo los griegos ponen por delante como Dios a Cronos, que se interpreta Kiwan, y sus adoradores le sacrifican a sus propios hijos y algunos de ellos los queman aún vivos” (Arist. *Apol.* 9, 2-3[sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 138).

Arístides equipara a Cronos con Kiwan / Kewân¹⁷⁹, probablemente el dios Kaiwanou de los asirios que en hebreo pasó a ser Kiyyûn, aunque normalmente se le identifica con el dios cananeo Moloch / Mólek, a quien, según la tradición, le eran inmolados los recién nacidos¹⁸⁰. El rito cananeo, que recibe el nombre de *molk*¹⁸¹ seguramente por este dios, consistía en hacer pasar por el fuego a los niños. El rito ya había sido condenado por los judíos¹⁸², quienes también lo practicaban, como demuestra la firme condena de los profetas en el Antiguo Testamento¹⁸³. Esta costumbre semita se asocia también con el culto al dios púnico Ba'al Hammon¹⁸⁴, el

¹⁷⁸ Vid. *supra* n. 34.

¹⁷⁹ Denominación también utilizada por el profeta bíblico Amós (cf. *Am.* 5, 26).

¹⁸⁰ Pouderon *et alii* 2003: 207 y 348-349. Los sacrificios celebrados en honor a Moloch / Mólek tenían lugar en Tofet, probablemente un zona específica del bíblico Valle de la Guehena. Es posible que el nombre de Tofet derive del término hebreo *toph*. En su primera acepción, el vocablo significa “tambor”, objeto que se ha relacionado con la celebración de estas ceremonias para, precisamente, ensordecir el llanto de los niños con el ruido de los tambores. El segundo significado, “quemar”, se relaciona con la cremación de los cadáveres. No obstante, todo son hipótesis puesto que el lugar concreto no se ha localizado. Por extensión, el término Tofet se aplica a las tumbas con restos infantiles carbonizados depositados en urnas que se han hallado en Cartago y otras ciudades del Mediterráneo occidental, como Motya (Sicilia), Tharros (Cerdeña) y Hadrumeta / Susa (Túnez). No obstante, algunos investigadores sostienen que este tipo de enterramientos son simples cementerios infantiles que no responden a prácticas sacrificiales; por el contrario, se trataría del lugar de inhumación de los restos de bebés y niños muertos por causas naturales. Para un análisis de este tipo de enterramientos y su vinculación con posibles sacrificios infantiles, a partir del análisis forense de los restos óseos para determinar la edad de las víctimas y el procedimiento ritual (según la posición del cuerpo, el tipo de combustión, etc.), vid. Bénichou-Safar 1988: 57-68.

¹⁸¹ Charles Munier duda de esta asociación lingüística (Munier 2006: 358, n.1).

¹⁸² *Lv.* 18, 21; 20, 2-5; *Dt.* 12, 31; 18, 10; *Sb.* 12, 3-6; 14, 23.

¹⁸³ *Jr.* 7, 31; 32, 35; *Ez.* 16, 21; 2 *R* 16, 3; 21, 6; 23, 10. Tanto el *Deuteronomio* como el *Segundo Libro de los Reyes* vinculan este sacrificio con la práctica de la adivinación, la astrología, la hechicería o la magia.

¹⁸⁴ Diodoro de Sicilia relata que durante la guerra con Sicilia (alrededor del año 406 a.C.) uno de los generales cartagineses, Himilcar, sacrificó a Cronos a un recién nacido y varias reses a Poseidón, siguiendo la costumbre de sus antepasados (Diod. Sic. 13, 86, 3). Señala además que estas prácticas se reanudaron entre los cartagineses un siglo más tarde, aproximadamente en el año 310 a.C., por el temor a que sus dioses los hubiesen abandonado. En esta ocasión se celebró un sacrificio masivo, que incluyó cerca de 300 víctimas (Diod. Sic. 20, 14, 4-7). La narración de Diodoro Sículo vincula estas prácticas con el sacrificio humano entre los tauros que describe Eurípides (vid. *supra* n. 111). El historiador romano Curtius Rufus relaciona esta práctica supersticiosa en Cartago (aunque de origen fenicio) con la magia (Curt. *Hist. Alex. Mag.* 4, 3, 23). Para una introducción al culto de Ba'al Hammon y su identificación con Saturno, vid. LeGlay 1966. Sobre la práctica de los sacrificios infantiles celebrados en su honor, vid. Cumont 1963: 110; 176-177 y 198.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Saturno romano. Los apologistas sitúan estas prácticas en el norte de África, donde el culto a Saturno alcanzó una gran difusión¹⁸⁵.

En la 2 *Apología*, Justino asocia los “misterios de Cronos” a las prácticas sangrientas relacionadas con el sacrificio humano, probablemente en honor de Júpiter Lacial¹⁸⁶. Generalmente se asume que la alusión de Justino a Cronos es una referencia al ritual infanticida practicado en Cartago¹⁸⁷. Pero es posible que Justino no estuviese pensando en las costumbres cartaginesas, sino en ritos practicados en la propia Roma. Los autores cristianos, especialmente en el siglo IV¹⁸⁸, identifican los juegos de gladiadores celebrados anualmente con motivo de las *Saturnalia* con los juegos en honor de Júpiter Lacial¹⁸⁹. En cualquier caso, lo más interesante es la estrategia retórica de Justino, que responde a las imputaciones que los cristianos habían recibido de los paganos: quienes acusan a los cristianos de realizar sacrificios humanos – especialmente niños – son quienes cometen tales delitos¹⁹⁰. Arístides no alude a las acusaciones contra los cristianos, simplemente describe los errores de ciertos pueblos, como los caldeos o bárbaros, los egipcios, los judíos, y en el caso de Cronos, los griegos. Justino en cambio ofrece el “ejemplo pagano” que responde a cada recriminación¹⁹¹. Entre los apologistas posteriores, Tertuliano y Minucio Félix siguen esta misma estrategia, para demostrar que son los paganos quienes cometen los delitos imputados a los cristianos.

El ejemplo característico de la depravación pagana, según Tertuliano, es el sacrificio infantil en los ritos de Saturno en el norte de África:

“En África se inmolaban niños a Saturno públicamente hasta el proconsulado de Tiberio, que expuso a los sacerdotes de este culto colgados vivos en los árboles de su templo, los mismos que daban sombra a sus crímenes, convertidos en cruces votivas; y testigo de ello son los soldados de mi padre que ejecutaron la orden del procónsul. Pero aún ahora se mantiene en secreto este sacrificio criminal. No son los cristianos los únicos que os condenan; ningún crimen se arranca de raíz para siempre y ningún dios cambia sus costumbres. Como Saturno no perdonó a sus propios hijos, seguramente hubiera persistido en no perdonar a los ajenos; pero a éstos los ofrecían los mismos padres, y se comprometían de buen grado, y acariciaban a los niños para

¹⁸⁵ Cf. Tert. *Apol.* 9, 2; Min. Fel. *Oct.* 30, 3. Orígenes afirma que estas prácticas incluso están reguladas legalmente (*C. Cels.* 5, 27).

¹⁸⁶ Just. 2 *Apol.* 12, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 275-276. Sobre la relación de estos sacrificios sangrientos con el culto a Júpiter Lacial, *vid. supra* sec. 1.1.2.

¹⁸⁷ Para un análisis sobre el carácter ambiguo de la figura de Cronos y su vinculación con el sacrificio humano, *vid.* Versnel 1993: 89-135.

¹⁸⁸ Entre otros, Prudencio (*C. Symm.* 1, 396-398) y Cirilo (*Adv. Iul.* 4). Sobre esta cuestión, *vid.* Rives 1995: 74-75; Versnel 1993: 210-216.

¹⁸⁹ Para un análisis de este tipo de celebraciones, *vid.* Versnel 1993: 135-227.

¹⁹⁰ Grant 1981: 169-170.

¹⁹¹ Ya hemos señalado previamente que esta estrategia retórica no es nueva, y que la mayor parte de los apologistas, tanto judíos como cristianos, hicieron uso de ella. Sin embargo, la aportación más interesante de la exposición de Justino es que ofrece ejemplos de prácticas rituales de culto y no sólo de creencias (Rives 1995: 74-75).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

que no llorasen al sacrificarlos. Sin embargo, es grande la distancia entre el parricidio y el homicidio” (Tert. *Apol.* 9, 2-4; trad. Castillo García 2001: 80-81).

Tertuliano condena el sacrificio de niños y el carácter parricida del mismo. Con relación al primero, Tertuliano insiste en la gravedad de que permanezca en el tiempo. De hecho, el relato que aparece en el *Apologético* es el único testimonio explícito sobre la realización de esta clase de sacrificio en época romana. El resto de las referencias alude a esta práctica en tiempo pasado. La excepción la representa Orígenes de Alejandría. En *Contra Celso*, afirma que existen “leyes vigentes entre los taurios sobre ofrecer a los extranjeros en sacrificio a Artemis, o las de algunos habitantes de la Libia de inmolar los hijos a Cronos”¹⁹². Su testimonio, no obstante, sobre la permanencia en el tiempo de estas prácticas responde a un propósito retórico, claramente polémico, en el que Orígenes pretende comparar los ritos aborrecibles de ciertos pueblos con la integridad de las leyes tradicionales de los judíos que cuestiona Celso. El pasaje de Tertuliano, no obstante, presenta algunos elementos problemáticos que cuestionan su veracidad. Con independencia de los problemas cronológicos que contiene el texto¹⁹³, sorprende la vinculación que establece Tertuliano entre el final de la práctica del sacrificio infantil y la condena a muerte de los sacerdotes que ejercían dichas ceremonias rituales. Para Tertuliano el sacrificio infantil es una práctica pública, comúnmente aceptada, mientras que el castigo aplicado a algunos sacerdotes de Saturno (crucifixión) se limita a casos particulares¹⁹⁴. Los sucesos narrados pueden ser auténticos, pero seguramente Tertuliano los ha manipulado, relacionando dos acontecimientos que difícilmente

¹⁹² Orig. *C. Cel.* 5, 27; trad. Ruiz Bueno 2001: 354.

¹⁹³ La problemática en torno a la contextualización y la datación histórica del pasaje sigue sin resolverse. El texto presenta dos expresiones confusas que han suscitado un importante debate entre los especialistas. La primera de ellas es *ad proconsulatum Tiberii*. El emperador Tiberio nunca fue procónsul de África. Es posible que Tertuliano se refiera a otro personaje desconocido, denominándolo por el *praenomen*, o bien, que el nombre se haya visto alterado durante la transmisión del texto. La primera opción no es propia de Tertuliano que siempre utiliza los *cognomina* o *nomina* y *cognomina* en su denominaciones. La segunda opción parece más probable. Los especialistas han ofrecido diferentes correcciones para *Tiberii*, aunque ninguna de ellas es definitiva: *C. Serii*, identificado con *Serius Augurinus*, procónsul en el año 169-170; *Trebi*, como *C. Trebius Maximus*, cónsul en el año 122 o como *M. Trebius Sergianus*, cónsul en el año 132; o *Hiberi*, para *Antonius Hiberus*, cónsul en el año 133. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Barnes 1971: 18; Rives 1994: 54-55, n. 2. La segunda expresión problemática es *teste militia patris nostri*, que sugiere un acontecimiento en la vida de Tertuliano. No obstante, la tradición manuscrita recoge la opción *teste militia patriae nostrae*, mientras que *patri nostri* únicamente aparece en la versión *Fuldense* del texto. Sobre el debate en torno a esta cuestión, *vid.* Apéndice.

¹⁹⁴ No es posible establecer con certeza el lugar concreto de este suceso. A partir de la información sobre la distribución militar del ejército romano en el norte de África y los estudios acerca de la difusión de determinados cultos religiosos en la región, los especialistas han establecido como opción más probable un ambiente rural en las proximidades de Cartago. Respecto a la primera cuestión, la cohorte urbana de Cartago dependía directamente del procónsul, mientras que la *legio III Augusta* de África estaba sometida a la autoridad del legado imperial de Numidia (Rives 1994: 56-57, n. 6). La mayor parte de los santuarios de Saturno se localizan en contextos rurales. Para una introducción al culto de Saturno en el entorno de Cartago, *vid.* LeGlay 1966; Barnes 1971: 14-21.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

podían estar vinculados de manera directa¹⁹⁵. Según Tertuliano, el sacrificio infantil formaba parte de la religión pública hasta que las autoridades romanas decidieron suprimirlo. El castigo aplicado a los sacerdotes de Saturno formaría parte de un programa de represión más amplio y serviría, por tanto, como un acto ejemplarizante para los seguidores de estos rituales¹⁹⁶. Hoy se cree que la desaparición del sacrificio infantil se produjo de forma gradual hacia el siglo II a.C.¹⁹⁷, probablemente como resultado de la presión social y política de la presencia romana en África, y no necesariamente por medio de una prohibición general, de la que no se conserva ninguna prueba. Es posible que este rito continuara desarrollándose de forma esporádica entre algunos grupos, como sugieren las evidencias arqueológicas¹⁹⁸. En este contexto, como una práctica sacrificial aislada o esporádica, debe interpretarse la noticia de Tertuliano, al tiempo que se explica mejor el episodio del castigo a los sacerdotes¹⁹⁹. El interés de Tertuliano por determinar la fecha de la prohibición y su insistencia sobre la permanencia en secreto de estas prácticas responde a una táctica retórica. De este modo, no sólo quedan explicados los desajustes del texto, sino también la limitación de los ejemplos mencionados por Tertuliano en comparación

¹⁹⁵ James Rives destaca dos razones para creer en la veracidad del texto de Tertuliano. Además de la audiencia específica del tratado, es decir, los oficiales romanos, que reconocerían la autenticidad de los hechos narrados, el pasaje no incluye ninguna acción que no sea habitual o verosímil. Tan solo una expresión, aquélla en la que Tertuliano equipara a los árboles en los que fueron colgados los sacerdotes con “cruces votivas”, resulta conflictiva. La utilización de este epíteto podría interpretarse como una asimilación retórica de los sacerdotes con los exvotos que éstos realizaban depositándolos en los árboles, y no como un sacrificio a la divinidad realizado por los soldados, tal y como se desprende de su lectura literal. Sobre esta cuestión, *vid.* Waltzing 1971: 70; Rives 1994: 55-56, n. 4. Para una descripción de esta práctica de los exvotos colgados en los árboles, *vid.* Apul. *Met.* 6, 3, 4.

¹⁹⁶ Dado que se trata de un culto esencialmente rural, resulta complicado aceptar que, en un entorno tan extenso y con problemas de comunicación, una única medida (la crucifixión de los sacerdotes) tuviese tales efectos sobre el conjunto de la población (Rives 1994: 58).

¹⁹⁷ Coincidiendo probablemente con el momento de la destrucción de Cartago (146 a.C.). Las excavaciones efectuadas en Hadrumentum confirman esta reducción progresiva de la presencia de urnas funerarias con restos infantiles (posible indicador de víctimas de sacrificio infantil). En los dos niveles más tardíos del yacimiento (final del siglo I a.C. – mitad del siglo I d.C.), estos restos han desaparecido completamente, hallándose exclusivamente restos de animales en dichas urnas. Sobre esta cuestión, *vid.* Bénichou-Safar 1988: 57-68; Rives 1994: 60.

¹⁹⁸ La práctica permanecería vigente en algunos contextos, tal y como apuntan los restos hallados en el yacimiento de Lambafundi en Numidia. Las excavaciones han confirmado la presencia de restos humanos en niveles datados en los siglos II y III d.C. Aunque el resultado es incierto, pues la combinación de restos animales y humanos puede referirse a un modelo de práctica funeraria, al menos, sugiere la posible realización de sacrificios humanos (LeGlay 1966: 114-124; Rives 1994: 61).

¹⁹⁹ La consideración del sacrificio humano como un crimen según la legislación romana (*vid. supra* n. 104), podría explicar la aplicación de medidas represivas en África. La misma hipótesis se aplicaría para el ejemplo de las acusaciones contra los cristianos, a modo de justificación de las persecuciones iniciadas contra ellos. Sin embargo, en el caso de los galos, la aplicación de medidas coercitivas sobre un grupo concreto de población, los druidas (*vid. supra* n. 126), sugiere un contexto diferente del de África. Las autoridades romanas no ejercieron la misma presión sobre los sacerdotes de Saturno. Su permanencia como grupo religioso está demostrada a lo largo de la historia del Imperio Romano a través de múltiples inscripciones (LeGlay 1966: 359-400). Esta diferencia sugiere que las medidas aplicadas en África apuntan directamente contra una práctica ritual y no hacia un grupo de población. Sobre esta cuestión, *vid.* Rives 1994: 54-61.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

con los que aduce el resto de los apologistas. Tertuliano elimina voluntariamente las referencias al sacrificio humano que se sitúan en contextos del pasado, como el caso de Busiris o el sacrificio de los griegos y los galos en el Foro Boario de Roma. La alusión superficial a las prácticas de los tauros como fábulas teatrales, se ajusta igualmente a este modelo de argumentación. Su interés se centra de forma exclusiva en los ritos celebrados en honor a Júpiter Lacial y en el sacrificio de niños en el culto de Saturno²⁰⁰. La asociación de los primeros con los juegos circenses y la alusión a la práctica en secreto de los segundos explicaría la contemporaneidad y la vigencia de los mismos.

Minucio Félix sigue aquí la línea argumentativa de Tertuliano, aludiendo al sacrificio de los recién nacidos en honor a Saturno en el norte de África²⁰¹, aunque con matices. Minucio Félix recurre al modelo de crítica tradicional a las prácticas rituales aborrecibles de pueblos situados fuera de la civilización greco-romana y de su moralidad²⁰². Los cartagineses representan, junto a los tauros y los galos, el paradigma de la barbarie con sus sacrificios humanos y especialmente de niños. Tauros, galos y el ejemplo de Busiris en Egipto son mencionados por Minucio Félix²⁰³, quien los reinterpreta asimilándolos en su diatriba a la cultura pagana; es también original de Minucio Félix la explicación mitológica de este comportamiento salvaje:

“También estas cosas tienen su origen en el modo de comportarse vuestros dioses. Pues Saturno, ciertamente, no expuso a sus hijos, pero los devoró; por eso, en algunas partes de África los padres inmolaban a sus hijos recién nacidos, acallando sus gemidos con caricias y besos, para no ofrecer una víctima llorosa” (Min. Fel. Oct. 30, 3; trad. Sanz Santacruz 2000: 125).

Como Arístides, Tertuliano y Minucio Félix insisten en la brutalidad del sacrificio infantil, incrementado por el hecho de identificar a los progenitores con los verdugos. El delito, un homicidio, agravado ya por el hecho de escoger una víctima de corta edad, adquiere el carácter de parricidio:

²⁰⁰ En el *Antídoto contra el escorpión*, Tertuliano alude a los ejemplos tradicionales de la práctica del sacrificio humano en tiempo pasado: los escitas, a Diana; los galos, a Mercurio, y en África, a Saturno. Únicamente señala como una práctica contemporánea los rituales sangrientos celebrados en el Lacio en honor a Júpiter (Tert. *Scorp.* 7, 6).

²⁰¹ Min. Fel. Oct. 30, 3.

²⁰² Cicerón ofrece estos ejemplos tradicionales de sacrificio humano en el mismo orden (Cic. *De Rep.* 3, 9, 15). Para un análisis de la dependencia de Cicerón en la redacción del *Octavio* de Minucio Félix, vid. Clarke 1974: 26-27. Al margen del citado pasaje, la deuda de Minucio Félix con Cicerón es evidente en los siguientes fragmentos: la argumentación del pagano Cecilio acerca de la omnipresencia del dios de los cristianos (Oct. 10, 5; cf. Cic. *De nat. deor.* 1, 20, 52-54; 3, 39, 93; Sen. *Ep.* 95, 48-50); la explicación cristiana de la existencia de Dios a partir del orden y la armonía presentes en el Universo (Oct. 17, 3; cf. Cic. *De nat. deor.* 1, 36, 100; 2, 2, 4; 2, 37, 95; 2, 39, 101; etc.); la respuesta de Octavio a la capacidad de Dios de actuar en todos los lugares al mismo tiempo (Oct. 18, 3-4; cf. Cic. *De nat. deor.* 2, 51, 128; 2, 52, 130; 2, 5, 15); y, especialmente, la demostración filosófica de la existencia de Dios (Oct. 19, 3-13; cf. Cic. *De nat. deor.* 1, 5-6; 1, 10-15).

²⁰³ Min. Fel. Oct. 30, 3-4.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

“...tratándose de un infanticidio, poco importa si se comete por un motivo religioso o por capricho; aunque es bien otro el caso del parricidio, me voy a dirigir al pueblo; a los aquí presentes, ávidos de la sangre de los cristianos, incluso a vosotros mismos, jueces tan sumamente justos y severos, os pregunto: ¿A cuántos podría yo acusar ante su conciencia de matar a sus hijos?” (Tert. *Apol.* 9, 6; trad. Castillo García 2001: 82).

Un siglo más tarde, Lactancio repite la misma idea, aunque su crítica no responde a las acusaciones dirigidas contra los cristianos, sino que pretende poner de relieve los excesos y la monstruosidad del paganismo:

“En cuanto a los niños que eran inmolados a Saturno por el odio que éste sentía hacia Júpiter, no encuentro palabras que emplear: que los hombres eran tan bárbaros, tan crueles que a los propios parricidios, a esa acción tétrica y execrable para el género humano, la llamaban sacrificio, cuando ejecutaban, sin ningún respeto a la piedad, a unas almas tiernas e inocentes en la edad que es más dulce para los padres, y cuando superaban en fiereza la crueldad de todas las bestias, las cuales, a pesar de todo, aman a sus crías” (Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 10; trad. Sánchez Salor 1990: 146-147).

1. 3. 2. Parricidio y fratricidio entre los dioses

La diatriba cristiana sobre la conducta homicida del paganismo no se limita a la descripción de los rituales y ceremonias religiosas en los que se incluyen prácticas como el canibalismo o el sacrificio humano, sino que se aplica a la tradición mitológica y por extensión a la sociedad pagana en su conjunto, puesto que se comporta igual que los dioses.

Las referencias mitológicas sobre la conducta homicida de las divinidades del panteón greco-romano empleadas por los apologistas son innumerables. Entre los ejemplos más destacados están: Cronos / Saturno²⁰⁴ y Zeus / Júpiter, ambos acusados de parricidio. El primero, al asesinar a sus propios hijos y mutilar a su padre

²⁰⁴ La figura de Cronos / Saturno es ridiculizada por la mayor parte de los apologistas (Arist. *Apol.* 9, 1; Tat. *Orat.* 25, 5; Athenag. *Leg.* 20, 3; 21, 4; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9, 2; 3, 3, 4; Tert. *Apol.* 9, 4; *Ad nat.* 2, 12, 14-15; Min. Fel. *Oct.* 22, 3; 30, 3; etc.). Arístides (*Apol.* 9, 1[sy]) y Atenágoras (*Leg.* 22, 6) presentan, además, el mismo error en la descripción de Cronos, cuando afirman que fue castrado por su hijo Zeus, confundiendo así el episodio de la castración de Urano, a manos del propio Cronos (vid. *infra* sec. 2.5.1). La representación de Cronos de manera sarcástica aparece con anterioridad en Hesíodo (*Theog.* 453-506) y en Jenófanes de Colofón (Frag. B 12 = Sext. Emp. *Adv. Math.* 1, 289). Los *Oráculos Sibílicos* (*Orac. Sib.* 3, 127-190) y los autores judíos (Joseph. *C. Ap.* 2, 33, 239-241) lo responsabilizan del origen de las guerras entre los hombres. La descripción de Cronos como un dios engañado por su esposa y vengado por su propio hijo, que le arrebató el trono, contribuye a forjar en la literatura apologética el retrato de unos dioses débiles, llenos de imperfecciones, enfrentados unos a otros y sometidos a las pasiones, propias de los hombres. Para la interpretación de Cronos como el tirano griego destronado por sus propios hijos, vid. Pouderon *et alii* 2003: 349.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Urano²⁰⁵; el segundo, como responsable de la muerte de Cronos²⁰⁶. Junto a ellos, aparecen mencionados: Heracles / Hércules, que mata a sus propios hijos y a su esposa²⁰⁷; Artemis / Diana, caracterizada como asesina²⁰⁸; Atenea / Minerva, “asesina de hombres” y parricida²⁰⁹; Ares / Marte, homicida que “se complace en las guerras” y disfruta con la muerte de los hombres²¹⁰; Hermes / Mercurio, “asesino de Argos”²¹¹; Apolo, responsable del parricidio cometido por Orestes e indiferente ante la muerte de sus propios hijos²¹²; Zéfiro, culpable de la muerte de Jacinto²¹³; Dánao, “asesinando por envidia”²¹⁴; Libera, divinizada por Dioniso Líber había matado a su

²⁰⁵ Arist. *Apol.* 9, 3; Just. *1 Apol.* 21, 5; Tert. *Apol.* 9, 4; *Ad Nat.* 2, 12, 10 y 13-14; Min. Fel. *Oct.* 30, 3; Lact. *Div. Inst.* 1, 12, 2; 1, 13, 2-3; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24; 4, 28. Según la tradición mitológica, Cronos devoraba a sus hijos al nacer. Lactancio se cuestiona la credibilidad de esta acusación, asegurando que simplemente los asesinaba (cf. *Div. Inst.* 1, 13, 2-3). A diferencia del resto de los apologistas, Taciano lo acusa de “tiranicida” (*Orat.* 8).

²⁰⁶ Los relatos mitológicos no especifican que Zeus asesinasen a su padre Cronos. No obstante, los apologistas coinciden en presentarlo como “parricida” (Just. *1 Apol.* 21, 5; Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 3 y 4; Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 10; 5, 5, 9; aunque Arístides no especifica su nombre, la alusión es evidente (Arist. *Apol.* 9, 9 [gr]; 9, 8-9 [syl]). Siguiendo el testimonio de Orfeo, el autor de la *Exhortación a los griegos* y Clemente de Alejandría responsabilizan a Zeus del origen de las guerras y del dolor entre los hombres (Ps.-Just. *Cohort.* 15; Clem. Alex. *Strom.* 5, 14, 126, 5). Los restantes apologistas aluden a las diversas denominaciones que recibe esta divinidad, aunque no precisan el homicidio entre los delitos cometidos (Theoph. *Ad Autol.* 1, 10; Clem. Alex. *Protr.* 2, 28, 1; Tert. *Apol.* 14, 9; *Ad Nat.* 1, 10, 43). Sólo Minucio Félix afirma que cuando recibe la designación de Júpiter Lacial, “está rociado de sangre”, realizándose un sacrificio humano en su honor (cf. *Oct.* 22, 6; 30, 4). Para Arnobio, la conducta homicida de Júpiter se manifiesta durante la celebración de unos juegos en el circo. Un descuido en el procedimiento ritual durante la inauguración del festival motivó la ira de Júpiter que, como castigo, provocó una epidemia entre la población. Arnobio incide en la severidad del castigo infligido, demostrando la crueldad de su carácter (*Adv. Nat.* 7, 39; 7, 42-43). Para un análisis de este episodio, vid. cap. V, sec. 3.3.

²⁰⁷ Arist. *Apol.* 10, 9; Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 10. El autor del *Discurso contra los griegos* responsabiliza a Heracles de la muerte de Aqueloo, aunque sin especificar el motivo del asesinato (Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 3). Según la tradición mitológica, Aqueloo es la personificación de un río de Grecia, en la frontera de Etolia. Hijo de Océano y Tetis, era el pretendiente de Deyanira y por ella se enfrenta a Heracles. Metamorfoseado en diferentes animales durante la lucha – el último de ellos, un toro – es derrotado por Heracles. En el combate Aqueloo pierde uno de los cuernos que solo logra recuperar entregando a su adversario el cuerno de Amaltea (ninfa responsable de la crianza de Zeus), identificado por los latinos con el Cuerno de la Abundancia o Cornucopia. Según Diodoro Sículo, este mito sustituye los acontecimientos reales: la desviación del cauce del río Aqueloo por Heracles para recuperar la productividad de un territorio (cf. Soph. *Trach.* 9-21 y 509-515; Apollod. *Bibl.* 2, 7, 5; Diod. Sic. 4, 35, 3-4; Hyg. *Fab.* 31; Ov. *Met.* 9, 1-88).

²⁰⁸ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9.

²⁰⁹ Tat. *Orat.* 8; Clem. Alex. *Protr.* 2, 28, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 14; 4, 16.

²¹⁰ Tat. *Orat.* 8; Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 1 y 3-4; 5, 3, 6; 5, 10, 15; Arnob. *Adv. Nat.* 3, 26.

²¹¹ Lact. *Div. Inst.* 1, 6, 2; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 14.

²¹² Clem. Alex. *Protr.* 7, 76, 4; Ps.-Just. *Monarch.* 5; siguiendo en ambos casos el testimonio de Eurípides (cf. Eur. *Orest.* 416-418 y 591-601; *Io.* 436-453).

²¹³ Tat. *Orat.* 8.

²¹⁴ Ps.-Just. *Orat. Ad Graec.* 3. La tradición mitológica destaca la rivalidad por el trono entre los hermanos Dánao y Egipto. A consecuencia de ello, Dánao incitó a sus cincuenta hijas para que perpetraran el asesinato de sus respectivos maridos y primos, los cincuenta hijos de Egipto, quienes las habían tomado como esposas en contra de su voluntad. A excepción de Hipemestra, que decidió salvar a Linceo, el resto degolló a sus esposos mientras dormían, enterrando después sus cabezas. En

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

hermano²¹⁵; Belona, divinidad malvada que exige el sacrificio de sus sacerdotes²¹⁶; Magna Mater, la Diosa de Pesinunte, que disfruta “en las batallas, las carnicerías, en las matanzas, en la sangre”²¹⁷; los Coribantes “dieron muerte al tercer hermano”²¹⁸; los Titanes despedazaron a Dioniso Líber²¹⁹; y finalmente el ejemplo del fratricidio cometido por Rómulo²²⁰, responsable además del secuestro de las Sabinas.

Atenágoras alude a otras figuras históricas, que, pese a los asesinatos perpetrados, fueron divinizadas por los hombres. Así, los tasio consideran dios “a Teágenes, que cometió un homicidio en los juegos olímpicos; y los samios, a Lisandro, después de tantas muertes y males”²²¹. Así también sucede en el culto de Medea y Niobe entre los cilios²²², Filipo, hijo de Butácides, entre los sículos²²³, Onesilao entre los amatusios²²⁴, y Amílcar entre los cartagineses²²⁵. En términos similares se expresa Taciano cuando asegura que, pese a su criminalidad reconocida, Fálaris de Agrigento fue digno de veneración²²⁶. Lactancio hace el mismo reproche acerca de la divinización de los homicidas. Así, Julio César, a pesar de ser denominado, en sentido metafórico, como el asesino de la patria, fue considerado

esencia, éste es el argumento de la obra de Esquilo, *Las Danaides*, aunque sólo nos ha llegado la primera pieza de la trilogía, *Las Suplicantes*. Para una introducción a este episodio mitológico, *vid.* Aesch. *Supp.* 5-11 y 30-40; Apollod. *Bibl.* 2, 1, 4-5; Paus. 2, 16, 1; 2, 24, 2; Hyg. *Fab.* 168.

²¹⁵ Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 9.

²¹⁶ Lact. *Div. Inst.* 1, 25, 16-16; 5, 10, 15; Arnob. *Adv. Nat.* 3, 26.

²¹⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 50-51.

²¹⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 19, 1; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 19

²¹⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 19.

²²⁰ Tert. *Ad Nat.* 2, 9, 19; Min. Fel. *Oct.* 25, 2-3; Cypr. *Quod idola*, 5; Lact. *Div. Inst.* 1, 15, 29-33. Tanto Tertuliano como Lactancio aluden a Quirino, la figuración divina de Rómulo, asimilándolo a esta divinidad arcaica, probablemente de origen sabino. Sobre la divinización de Rómulo, *vid.* Liv. 1, 15, 6 – 1, 16, 8.

²²¹ Athenag. *Leg.* 14, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 666. Para una descripción de los sucesos relacionados con Teágenes de Tasos, *vid.* Paus. 6, 11, 2-9; Luc. *Deor. Con.* 12. Sobre la figura de Lisandro, *vid.* Paus. 6, 3, 14; Plu. *Lys.* 18, 2-5.

²²² Cf. Pind. *Pyth. Od.* 4, 12; Soph. *Elect.* 151-153.

²²³ Cf. Hdt. 5, 47.

²²⁴ Hdt. 5, 114, 1-2. Tanto Filipo como Onesilao representan, en la tradición griega, el ejemplo de heroización de un ser mortal en agradecimiento a los servicios prestados al Estado. La población consideraba que, una vez desaparecidos, estos mortales podían seguir ejerciendo una influencia benéfica sobre la comunidad. De ahí los honores rendidos, similares a los que se ofrendan a los héroes tradicionales de la mitología, y la veneración ofrecida en los respectivos templos (ἥρῶν) (Schrader 2006c: 73, n. 204). Sobre la condena de la divinización humana, *vid.* cap. III, sec. 2.2.

²²⁵ Hdt. 7, 166, 2 – 167, 2. Carlos Schrader considera que la referencia de Heródoto a la veneración de Amílcar es un error. La práctica griega del culto a los héroes no es propia de los fenicios. Es probable que se trate de una confusión entre el nombre de Amílcar (*Abd Melkart*) y el dios *Melkart*, forma fenicia del dios *Baal*, divinidad guerrera cuyo culto estaba ampliamente difundido (Schrader 2006d: 205, n. 811).

²²⁶ Tat. *Orat.* 34. Taciano incluye también la veneración entre los griegos de las estatuas de Polinices y Eteocles, pese al fratricidio que ambos protagonizaron (*vid.* cap. V, n. 124).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

dios²²⁷. Para Lactancio la identificación de los asesinos con los dioses es una tendencia generalizada en la sociedad pagana²²⁸:

“Si alguien mata a un solo hombre, es tenido por pecaminoso y maldito, y consideran impío admitirlo incluso en estos templos terrenales de los dioses; y, sin embargo, aquél que ha eliminado a infinitos miles de hombres, que ha llenado los campos de sangre y que ha infestado los ríos, no sólo es admitido en los templos, sino incluso en el cielo” (Lact. *Div. Inst.* 1, 18, 10; trad. Sánchez Salor 1990: 134).

La diatriba cristiana sobre la conducta homicida de los dioses del paganismo encuentra su mejor expresión en la apologética griega, basada en la concepción demonológica de las divinidades del paganismo. Los *daimones* son los principales responsables de los males del mundo. Justino afirma que los *daimones*, erróneamente identificados por los poetas con los dioses, “son los que sembraron entre los hombres asesinatos, guerras, adulterios, vicios y maldades de toda especie”²²⁹. Taciano dice que “practican acciones de muerte y tantas veces mueren también ellos cuantas enseñan a pecar a los que los siguen”²³⁰. Apoyándose en el episodio bíblico del asesinato de Abel por Caín, Teófilo de Antioquía atribuye a Satanás, instigador de este crimen, el origen de la muerte en el mundo²³¹. Para Teófilo, los relatos mitológicos, caracterizados como “cuentos” o “tonterías sobre los dioses”, confirman la naturaleza humana y criminal de tales divinidades: “unos borrachos, otros disolutos y asesinos”²³². Y Clemente de Alejandría asocia la conducta homicida de los *daimones* con las guerras²³³, los espectáculos y los rituales religiosos:

²²⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 15, 29. Equipara a Julio César con Rómulo.

²²⁸ Esta particularidad permite a Lactancio incorporar el ejemplo de las reclamaciones de Escipión el Africano sobre las recompensas por sus diversas gestas (*Div. Inst.* 1, 18, 11). Los versos que Lactancio atribuye a Escipión pertenecen a un epigrama de Ennio, que recoge Séneca (Sen. *Ep.* 17-18, 108, 34) (Sánchez Salor 1990: 134, n. 139).

²²⁹ Just. 2 *Apol.* 4(5), 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 266.

²³⁰ Tat. *Orat.* 14; trad. Ruiz Bueno 1996: 592.

²³¹ Theoph. *Ad Autol.* 2, 29; cf. Gn. 4, 1-16. Jan N. Bremmer se cuestiona la preeminencia en la antigüedad del fratricidio con respecto a otros crímenes como el parricidio o el matricidio. Una prueba de ello es la utilización expresa del fratricidio para describir el primer crimen de la humanidad en el Antiguo Testamento, así como los múltiples ejemplos que se desprenden de la mitología y la historia greco-romana, en contraste con la imagen idealizada que comparten judíos, griegos y romanos sobre la lealtad de las relaciones fraternales. Bremmer explica este predominio del fratricidio en la dependencia directa del entorno familiar para la supervivencia y en los conflictos y rivalidades que surgen por problemas de herencia o por el ejercicio del poder. Los autores del Génesis escogerían precisamente el fratricidio de Caín y Abel para expresar las consecuencias inmediatas de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. Los delitos de parricidio y matricidio no aparecen mencionados en el Antiguo Testimonio y las alusiones de la tradición mitológica greco-romana, menos numerosas, se refieren a muertes accidentales, justificadas (dada la criminalidad de la víctima), o utilizadas como modelo de castigo posterior para los asesinos (Bremmer 2008: 57-72).

²³² Theoph. *Ad Autol.* 2, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 792.

²³³ La misma idea está presente en Orígenes, quien asegura que los *daimones* “son los que suscitan las guerras y violan los tratados y perturban la paz” (cf. *C. Cels.* 8, 73; trad. Ruiz Bueno 2001: 583-584).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

“Vuestros dioses son demonios inhumanos y enemigos de los hombres. No sólo se alegran de su locura, sino que además disfrutan con sus homicidios. Unas veces se procuran a sí mismos ocasiones de placer en las disputas armadas de los estadios y otras en las numerosas ambiciones de las guerras, para que puedan saciarse sin medida, lo más posible, de muertes humanas. Y, después de caer sobre ciudades y pueblos como pestes, exigieron libaciones salvajes” (Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 1; trad. Isart Hernández 1994: 97).

El discurso de los apologistas latinos se centra en la imitación de las conductas homicidas de los dioses por sus fieles. Para Tertuliano y Minucio Félix este comportamiento alcanza su máxima expresión en el fratricidio. Ambos comparan esta actitud con la de los cristianos, quienes encuentran en los vínculos fraternales el núcleo de la vida en comunidad: “Vosotros, en cambio, os ignoráis mutuamente, incurris en enfrentamientos de unos con otros y sólo os reconocéis hermanos para cometer fratricidio”²³⁴. El mejor ejemplo se encuentra en la fundación de Roma:

“¿No es verdad que en su mismo origen crecieron unidos por el crimen y protegidos por el terror que inspiraba su crueldad? En efecto, el núcleo primero del pueblo se reunió en torno a un lugar inviolable: allí habían acudido los infames, criminales, incestuosos, asesinos, traidores y, para superar a su pueblo en el crimen, el propio Rómulo, su jefe y gobernante, cometió un fratricidio. Estos son los primeros auspicios de un pueblo religioso” (Min. Fel. *Oct.* 25, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 110-111).

Cipriano de Cartago presenta una imagen igualmente mordaz sobre el origen de Roma²³⁵, para llegar hasta el tiempo presente, ofreciendo un retrato desolador de la sociedad romana: “los caminos infestados de ladrones, los mares acechados por piratas, por todas partes divididos los pueblos por los horrores de las sangrientas guerras. Todo el mundo está bañado en sangre de sus habitantes”²³⁶. Cipriano pone de relieve las contradicciones en el pensamiento pagano: “Cuando alguno comete un homicidio, se considera como crimen; es virtud cuando se ejecuta oficialmente”²³⁷. Esta diferenciación de circunstancias no existe en el cristianismo, que rechaza la muerte violenta, ya sea en forma de homicidio o de condena ejecutoria. Cipriano

²³⁴ Min. Fel. *Oct.* 31, 8; trad. Sanz Santacruz 2000: 129; cf. Tert. *Apol.* 39, 10. Sin embargo, este mismo argumento es utilizado por Celso para condenar la impiedad de los relatos bíblicos. En su respuesta, Orígenes, como Teófilo de Antioquía, recurre al valor ejemplarizante del episodio de Caín y Abel o de los enfrentamientos entre Jacob y Esaú para reflejar los castigos que depara la divinidad a quienes ejercen una conducta criminal (cf. Orig. *C. Cels.* 4, 43; 5, 59).

²³⁵ “Su población se va formando de gavillas de malvados y salteadores, y, sirviendo de asilo, hace crecer su número la impunidad de los crímenes; y para que el mismo rey lleve la preeminencia en el crimen, Rómulo comete parricidio. Además, para contraer matrimonio, dan principio a una concordia con la discordia. Roban, saquean, engañan para aumentar la población; celebran bodas, rompen las leyes de la hospitalidad y entablan crueles guerras con sus propios suegros” (Cypr. *Quod idola*, 5; trad. Campos 1964: 81).

²³⁶ Cypr. *Ad Don.* 6; trad. Campos 1964: 111.

²³⁷ Cypr. *Ad Don.* 6; trad. Campos 1964: 112.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

condena los espectáculos del anfiteatro, donde los asesinatos adquieren el agravante del parricidio y el fratricidio, puesto que los propios familiares de los homicidas y las víctimas asisten desde las gradas a tales crímenes²³⁸. Para Lactancio el origen de estos comportamientos homicidas radica en la inmoralidad de la conducta pagana²³⁹, que se explica por su falta de creencia en el verdadero Dios:

“Al ser erradicada la religión de Dios, los hombres perdieron la ciencia del bien y del mal; de esta forma, desapareció para los hombres la vida en común y se rompió la alianza de la sociedad humana. Entonces empezaron a enfrentarse entre sí, a insidiar y a buscarse la gloria matando a hombres” (Lact. *Div. Inst.* 5, 5, 13; trad. Sánchez Salor 1990b: 117).

La actitud del cristiano se caracteriza por su rechazo hacia cualquier forma de homicidio, basado en el carácter sagrado de la vida humana. Las prescripciones bíblicas establecen el comportamiento de los cristianos en relación con esta cuestión: “lo que está prohibido es el crimen en sí, de forma que en este concepto divino no hay que hacer ninguna distinción: siempre será crimen matar a un hombre, del que Dios quiso que fuera un animal sagrado”²⁴⁰. Para Lactancio los sacrificios sangrientos del paganismo o la criminalidad presente en los relatos mitológicos ejemplifican la ausencia de sacralidad en la concepción religiosa pagana²⁴¹:

“¿Podrían esos dioses, aun estado muy airados, provocar en los hombres más de lo que provocan estando benévolos, cuando deshonorar a sus fieles con parricidios, los honran con orfandades y los despojan de toda sensibilidad? ¿Qué santidad puede haber en estos hombres?; o ¿qué harán en lugares profanos esos que en los propios altares de los dioses cometen los mayores crímenes? (...) ¿No es mucho mejor vivir como las bestias antes que adorar a dioses tan impíos, profanos y sanguinarios?” (Lact. *Div. Inst.* 1, 21, 11-12 y 18; trad. Sánchez Salor 1990: 147-148).

Para Lactancio la asociación entre la religión pagana y el crimen es tan evidente que explica incluso el origen de las persecuciones contra los cristianos²⁴². Además, en su caracterización del homicida y parricida, Lactancio incluye otros delitos. En primer lugar, la castración voluntaria: “A éstos no los puedo llamar otra cosa que impíos y parricidas, ya que no les basta el sexo que Dios les dio, si no lo ensucian profanándolo y ofendiéndolo”²⁴³. En segundo lugar, son considerados malditos y parricidas quienes no cumplen con el sentimiento humanitario – la

²³⁸ Cypr. *Ad Don.* 7. La asociación de este tipo de espectáculos al homicidio es constante en la literatura apologética (Tat. *Orat.* 23; Min. Fel. *Oct.* 37, 11-12; Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 10-17 y 26; etc.). Sobre esta cuestión, *vid.* cap. V, sec. 3.3.

²³⁹ Caracterizada entre otras cuestiones por el incesto, el sacrilegio, la conspiración política, el homicidio, el latrocinio, la falsificación, etc. (*cf.* Lact. *Div. Inst.* 5, 9, 16).

²⁴⁰ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 17; trad. Sánchez Salor 1990b: 250.

²⁴¹ Lactancio define a los paganos como “asesinos de sus almas” (*cf.* *Div. Inst.* 5, 19, 1).

²⁴² Lact. *Div. Inst.* 5, 11, 18.

²⁴³ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 10; trad. Sánchez Salor 1990b: 257.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

misericordia –, rompiendo los vínculos entre los hombres²⁴⁴. En tercer y último lugar, son execrables quienes cometen suicidio²⁴⁵:

“No puede haber nada más pecaminoso que estos suicidios. Efectivamente, el homicida es un malhechor, porque es el asesino de un hombre, y el suicida comete el mismo crimen, porque también mata a un hombre; pero este crimen debe ser considerado mucho más grande, porque su castigo queda sólo en manos de Dios; y es que, de la misma forma que venimos a esta vida no por propia voluntad, así también la salida de esta morada del cuerpo, que nos ha sido entregado para que lo defendamos, debe hacerse por mandato del mismo que nos introdujo en él, para que lo habitémos hasta que él nos ordenara salir del mismo” (Lact. *Div. Inst.* 3, 18, 6-7; trad. Sánchez Salor 1990: 306).

Arnobio dice que los relatos mitológicos carecen de dignidad; únicamente muestran historias “sobre amputaciones de los senos, mutilaciones de los miembros, iras, sangre, cólera, muertes voluntarias”, etc.²⁴⁶. Para Arnobio la violencia y la conducta irracional constituyen los elementos fundamentales de la concepción religiosa pagana. El parricidio está motivado “por locuras y por furores”, provocando, de forma absurda, la orfandad de los propios dioses. La descripción detallada que presenta la tradición mitológica sobre los crímenes y los sacrilegios cometidos por los dioses confirma esta inmoralidad y depravación. Por ello advierte: “lo que convenía castigar con todo tipo de penas, lo realizáis con el incentivo de la alabanza de modo que se levante más intrépidamente la audacia”²⁴⁷.

El discurso de los apologistas se completa con el análisis de dos cuestiones específicas que contribuyen a forjar esta imagen homicida de la sociedad pagana. Al margen de los sacrificios rituales y de los episodios de violencia más evidentes (asesinatos, guerras, ejecuciones, castigos físicos, etc.), existen otras costumbres en

²⁴⁴ Lact. *Div. Inst.* 6, 10, 4.

²⁴⁵ Lact. *Div. Inst.* 3, 18, 5-12. Menciona entre otros a Cleantes, Crisipo, Zenón, Empédocles, Catón, Demócrito y Teóbroto, por influencia del *Fedón* de Platón. La historia sobre este último personaje es narrada igualmente por Cicerón (cf. Cic. *Tusc.* 1, 34, 84). Desde el punto de vista teológico, el cristianismo sostiene que la vida no le pertenece al hombre sino que es propiedad de Dios. Por tanto, el momento preciso de la muerte de cada individuo debe ser decidido por voluntad divina, sin mediación humana de ningún tipo. La idea había sido expresada con anterioridad por Orígenes, quien censura las costumbres de aquellos pueblos que permiten el suicidio (C. *Cels.* 5, 27). Para los cristianos, asegura Orígenes, “sólo hay una salida razonable de la vida, y es perderla por amor de la religión y la virtud” (C. *Cels.* 8, 55; trad. Ruiz Bueno 2001: 567). Los cristianos deben mostrar una gran fortaleza para resistir y soportar los males que les acontecen, arriesgando incluso la vida ante las injusticias o los ataques hacia su religión (C. *Cels.* 8, 56 y 65). Esto no significa que deban entregar voluntariamente la vida: “Cuando, empero, nada tenemos que hacer contrario a la ley y a la palabra de Dios, no somos tan mentecatos que azucemos contra nosotros la ira del emperador o de un poderoso, que nos puede llevar a los tormentos, al suplicio y a la muerte” (C. *Cels.* 8, 65; trad. Ruiz Bueno 2001: 575). Para el debate sobre el martirio o la muerte voluntaria entre los primeros cristianos, vid. Teja 2009b:133-142.

²⁴⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 14; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 266.

²⁴⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 245.

la sociedad greco-romana que ejemplifican este modelo de crueldad: la *expositio* y el aborto.

1. 4. La *expositio*

La primera referencia a la práctica greco-romana de la *expositio*²⁴⁸ entre los apologistas se encuentra en la *Epístola a Diogneto*. Tras presentar las costumbres y formas de culto de los cristianos, que en nada se diferencian del resto de la sociedad, afirma que los cristianos “se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen”²⁴⁹. El objetivo de la *Epístola* es precisamente presentar al cristianismo como una práctica religiosa más, para contrarrestar los prejuicios de la sociedad pagana acerca de esta religión nueva²⁵⁰, que es, no sólo una verdadera religión, sino superior a las otras²⁵¹. En este contexto, el autor se refiere a la exposición infantil. La mención es muy breve y no se explican los motivos del rechazo²⁵². En los demás apologistas la exposición infantil merece una mayor atención, presentándola como una variante del homicidio²⁵³, como ἀποκτείνω, ἀναιρέω, etc. Un primer ejemplo de esta identificación lo ofrece Justino: “Evitamos además la exposición de los niños, por temor de que, al no ser recogidos algunos de los expósitos, venga a morir y seamos nosotros reos de homicidio”²⁵⁴. En términos semejantes se expresa Atenágoras en su respuesta a la acusación de infanticidio dirigida contra los cristianos. Éstos (los cristianos) tienen por costumbre “no exponer lo nacido, por creer que exponer a los hijos equivale a matarlos, y quitar la vida a lo que ha sido ya criado”²⁵⁵. Tanto Justino como Atenágoras pretenden demostrar que quienes cometen tales delitos son los propios paganos. Justino incide en las consecuencias derivadas de la *expositio*:

²⁴⁸ Los términos utilizados en la antigüedad para referirse a esta práctica son: ἐγχυτρίστριαι y *expositio*. Ambos conceptos aparecen asociados a contextos arqueológicos funerarios. El término griego se relaciona con unas pequeñas urnas cinerarias donde supuestamente eran depositados los recién nacidos, aunque es posible que se tratara de una denominación general para los enterramientos infantiles. Sobre los posibles significados del término, *vid.* Bolkestein 1922: 222-239; Cameron 1932: 107. Para el uso de otros vocablos griegos relacionados con la exposición infantil, *vid.* Golden 1981: 330-331. También la palabra latina *expositio* se vincula con el acto de colocar al niño en una vasija de arcilla, preferiblemente en un lugar fácil de detectar (Haentjens 2000: 261).

²⁴⁹ *Ad Diogn.* 5, 6; trad. Ruiz Bueno 1974: 850.

²⁵⁰ Se trata del mismo argumento desarrollado por Tertuliano acerca de la “tercera raza”: no hay nada en la naturaleza de los cristianos que sea diferente de la que presentan el resto de los seres humanos. Sobre esta cuestión, *vid. supra* n. 32.

²⁵¹ Marrou 2005: 119-120.

²⁵² Es probable que le resultasen obvios.

²⁵³ Este mismo lenguaje que asimila la exposición infantil con el homicidio aparece con anterioridad en la *Didache* (5, 2; 2, 2: οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς) y en la *Epístola de Bernabé* (19, 5; 20, 2: οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀνελεῖς). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Pouderon 2007: 57-59.

²⁵⁴ *Cf.* ἀνδροφόνος; Just. *1 Apol.* 29, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 212.

²⁵⁵ *Cf.* ἀναιρέω; Athenag. *Leg.* 35, 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 706.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

“Nosotros, en cambio, a fin de no cometer pecado ni impiedad alguna, profesamos la doctrina de que exponer a los recién nacidos es obra de malvados. En primer lugar, porque vemos que casi todos van a parar a la disolución, no sólo las niñas, sino también los varones; (...) así se reúnen ahora rebaños de niños por el único fin de usar torpemente de ellos, y toda una muchedumbre, lo mismo de mujeres que de andróginos y pervertidos, está preparada por cada provincia para semejante abominación. Por ello percibís vosotros tasas, contribuciones y tributos, siendo así que vuestro saber sería arrancarlos de raíz de vuestro imperio. Ahora bien, cuando de tales seres se abusa, aparte de tratarse de una unión propia de gentes sin Dios, impía y torpe, no faltará quien se una, si a mano viene, con un hijo, con un pariente o con un hermano” (Just. 1 *Apol.* 27, 1-3; trad. Ruiz Bueno 1996: 210-211).

Para Justino existen varias razones que explican el desarrollo de esta práctica, todas ellas inmorales. El destino de los niños expuestos que han conseguido evitar la muerte es en la mayor parte de los casos la prostitución. Es la naturaleza disoluta de los paganos lo que explica esta costumbre, que contribuye a satisfacer las necesidades más indecentes de esta sociedad depravada. La prostitución conlleva, asimismo, beneficios económicos, percibidos a través de “tasas, contribuciones y tributos”, para el estado, que consiente en el desarrollo de esta práctica. Justino condena también la *expositio* por el riesgo de incesto, al no reconocerse padres, hijos y hermanos con el paso del tiempo. Tertuliano utiliza el mismo argumento del incesto:

“Pensad ahora hasta qué punto vuestros errores han dado paso a la existencia de incestos, ya que la disolución ha provocado ocasiones de lujuria. En primer término, abandonáis a vuestros hijos para que sean recogidos por cualquier extraño compasivo que salga al paso, o los emancipáis para que sean adoptados por unos padres mejores. Separados de su familia, es natural que llegue un momento en que la olviden, y, una vez que el error se haya introducido, se extenderá como un sarmiento de incesto, propagándose el crimen al mismo tiempo que la descendencia” (Tert. *Apol.* 9, 17; trad. Castillo García 2001: 85).

Y así también Minucio Félix²⁵⁶:

“Con razón, pues, el incesto aparece con frecuencia entre vosotros y siempre se permite. Desgraciados, incluso sin saberlo podéis precipitaros hacia las cosas ilícitas: ya que os dedicáis a esparcir el amor con total promiscuidad, a engendrar hijos por doquier, a dejar no raras veces a los nacidos en vuestro hogar a merced de la misericordia ajena, es inevitable que os encontréis por azar con vuestros propios hijos. Así, urdís la mentira del incesto, incluso sin tener conciencia de ello” (Min. Fel. *Oct.* 31, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 127-128).

Los apologistas latinos, por su parte, retoman y explotan la idea del homicidio y la crueldad implícita en el abandono de los recién nacidos. Tertuliano insiste en la brutalidad de esta práctica cuando afirma:

²⁵⁶ Esta asociación de ideas aparece también en Clemente de Alejandría (*Paed.* 3, 3-4).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

“...tratándose de un infanticidio, poco importa si se comete por un motivo religioso o por capricho; (...) pero seguramente es más cruel lo que hacéis: ahogarlos en el agua o abandonarlos en el frío o al hambre y a los perros. Un hombre adulto preferiría morir a espada” (Tert. *Apol.* 9, 6-7; trad. Castillo García 2001: 82; cf. *Ad Nat.* 1, 15, 3-4²⁵⁷).

En el mismo sentido se expresa Minucio Félix: “Veo, en efecto que vosotros a los hijos que habéis engendrado los exponéis a las fieras y a las aves, o los estranguláis, sometiéndolos a un género de muerte deplorable”²⁵⁸. Lactancio también alude al estrangulamiento de los recién nacidos para calificarlo como el crimen “más impío de todos”²⁵⁹: quienes abandonan a sus hijos cometen el mayor delito, pues su muerte, a manos de las fieras, es cruel y, suponiendo que salven la vida, su destino está condenado a “la esclavitud y al lupanar”, cuando no, a cometer incesto. La reflexión de Lactancio aporta un elemento novedoso en la apologética. Ante una posible respuesta pagana sobre la escasez de recursos para justificar la práctica del abandono de los hijos que no pueden ser criados en el seno familiar, Lactancio promueve la castidad incluso dentro del matrimonio²⁶⁰:

“Pero estos parricidas ponen como excusa las estrecheces de sus recursos y se quejan de que no pueden hacer frente a la crianza de muchos hijos: como si los recursos estuvieran en poder de sus poseedores y no sucediera todos los días que Dios convierte a los ricos en pobres y a los pobres en ricos. Por ello, si alguien no puede criar a sus hijos a causa de su pobreza, es mejor que se abstenga de unirse con su esposa a que destroce con manos criminales las obras de Dios” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 25; trad. Sánchez Salor 1990b: 251).

El discurso de los apologistas latinos acerca de la exposición infantil, más complejo que el de sus predecesores griegos, recoge todas las variantes de asesinato: ahogamiento, estrangulación, envenenamiento²⁶¹ y el simple abandono de los recién

²⁵⁷ En esta ocasión, Tertuliano alude a la prohibición legal de este tipo de prácticas: “...también vosotros a vuestro modo sois infanticidas, ya que matáis a los niños recién nacidos aunque lo prohíben las leyes, pues ninguna ley se burla tan impunemente, ni con tanta seguridad – con la complicidad de todos –, gracias al registro de un solo (guardián de templos)” (*Ad nat.* 1, 15, 3; trad. Castillo García 2001: 238). Para Tertuliano, la connivencia entre los responsables de inscribir el número de fallecidos en los registros y la propia sociedad pagana, deseosa de silenciar ciertas muertes, favorecería el mantenimiento de esta práctica.

²⁵⁸ Min. Fel. *Oct.* 30, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 125.

²⁵⁹ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 18 y 21-23.

²⁶⁰ Aunque el celibato es la práctica más adecuada para los cristianos, Orígenes asume que no todos los individuos son capaces de mantener esta pureza extrema y de ahí, la opción del matrimonio. Para los cristianos no hay posibilidad de recurrir a la exposición infantil: criar a todos los hijos que nazcan del matrimonio es una obligación, puesto que el cristianismo concibe la vida humana como obra de Dios: “es deber absoluto criar los hijos que nacen y no matar a los que son don de la providencia” (Orig. *C. Cels.* 8, 55; trad. Ruiz Bueno 2001: 567). La misma idea, en Justino (*1 Apol.* 29, 1).

²⁶¹ Aunque la mayor parte de las referencias a la ingesta de productos tóxicos aluden a la madre, que los utiliza como método abortivo. Sobre esta cuestión, *vid. infra* n. 316.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

nacidos, que mueren a causa del frío, el hambre o el ataque de las fieras²⁶². La insistencia de los apologistas en asimilar la *expositio* con el infanticidio, no impide condenar esta práctica, pues, en el caso de que logren salvar la vida, sus consecuencias son la esclavitud, la explotación, la prostitución y el incesto. A partir de estas acciones deplorables, la retórica apologética configura la imagen inmoral del paganismo y las prácticas censurables que se desarrollan en el seno de la sociedad greco-romana. Con posterioridad a Constantino, los escritores cristianos siguen recurriendo a la exposición infantil para describir la imagen tradicional de inmoralidad asociada al paganismo y sus costumbres²⁶³, aunque cada vez con menos frecuencia, puesto que a partir del siglo IV d.C. aparecen las primeras medidas legales en contra de esta práctica²⁶⁴.

Aunque existe debate sobre la aplicación efectiva de la *expositio*, asociada al infanticidio²⁶⁵, la historiografía acepta de manera generalizada esta costumbre en la

²⁶² El *Apocalipsis de Pablo* precisa que los bebés abandonados se convertían en “alimento para los perros” o “eran pisoteados por los cerdos” (40c).

²⁶³ Entre otros: Agustín de Hipona quien asimila *expositio* e infanticidio cuando afirma metafóricamente que los niños alejados de la bondad de Dios y del bautismo son expuestos a las costumbres paganas y sus dioses, refiriéndose al asesinato del alma (*De nupt. et conc.* 1, 17; *Ep.* 98). Una idea similar en Teodoreto de Ciro (*Affect.* 9, 51-52).

²⁶⁴ La primera ley que prohíbe el abandono de los recién nacidos o su asesinato, aunque sea por motivos económicos, es del emperador Constantino, fechada el 13 de mayo del año 315 y dirigida a todas las ciudades de Italia (*Cod. Theod.* 11, 27, 1). La misma medida, con carácter general, aparece nuevamente en el año 374, bajo el gobierno de los emperadores Valentiniano, Valente y Graciano (*Cod. Iust.* 8, 51, 2). Para un análisis de las medidas legales griegas y egipcias relacionadas con el derecho paterno a decidir sobre la vida de los hijos, vid. Cameron 1932: 104-115; Haentjens 2000: 261-264 (especialmente en el caso de los hijos de padres divorciados o de mujeres viudas, así como el reconocimiento del infanticidio por estrangulamiento en Egipto). El establecimiento de determinados ritos y periodos de purificación para el aborto y la *expositio*, sugiere que tales prácticas no eran consideradas un crimen, pues estos rituales se asocian también al nacimiento (*Inscripción de Ptolemais*).

²⁶⁵ Una parte de la historiografía considera poco probable su ejecución de forma cotidiana, tratándose por tanto de una práctica esporádica. Entre los principales estudios que revisan la concepción tradicional de la *expositio* en la antigüedad destacan los trabajos de Bolkestein (1922: 222-239), Engels (1980: 112-120) y Haentjens (2000: 261-264). El estudio filológico de H. Bolkestein ofrece un análisis sobre la terminología griega utilizada en referencia a esta práctica y sus posibles significados, al tiempo que cuestiona las evidencias arqueológicas de los enterramientos infantiles que generalmente se asociaban a la *expositio*. Por su parte, D. Engels ofrece un estudio de carácter demográfico. Basándose en el elevado índice de mortalidad infantil, al que se suman los problemas de fertilidad y el elevado porcentaje de mortalidad de las mujeres en el parto, Engels considera improbable la práctica regular del infanticidio como un medio para limitar el crecimiento familiar. En el caso del infanticidio femenino, la práctica resulta inviable, pues las consecuencias demográficas resultarían catastróficas al reducirse drásticamente el número de mujeres en edad fértil en el transcurso de apenas 50 años (Engels 1980: 118-119). Estos cálculos demográficos son rebatidos por M. Golden (1981: 316-330) y W.V. Harris (1982: 114-116), quienes insisten en la existencia de factores sociales y culturales que condicionan el modelo demográfico de crecimiento, modificando así los resultados ofrecidos por Engels. La presencia de estos factores, como la práctica del aborto o la contracepción, los diferentes modelos de relaciones personales como la diferencia de edad existente entre hombres y mujeres para contraer matrimonio (ampliando los años de fertilidad femenina), la costumbre del concubinato, la prostitución, e incluso el elevado porcentaje de viudas, sumado a la segregación social

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

antigüedad como un método para regular y controlar el crecimiento de la población²⁶⁶. Sirva, a modo de síntesis, la afirmación de R. Lane Fox al respecto: “Entre las familias pobres, es evidente que los hijos no deseados acababan siendo expuestos, sobre todo las niñas, los vientres del futuro (que resultaban más onerosas para los padres, pues necesitaban de una dote para poder casarlas)”²⁶⁷. Esta preferencia por el infanticidio femenino se confirma en los relatos de algunos escritores latinos como Ovidio o Apuleyo²⁶⁸. De su lectura se desprende la inexistencia de posibles sanciones legales para esta decisión paterna, aunque puede que esto se deba al carácter secreto de la misma²⁶⁹. El infanticidio como método de “planificación familiar”²⁷⁰, utilizando una terminología moderna, también era el

de la mujer en la antigüedad, pueden modificar los patrones de crecimiento demográfico y explicar el recurso a la práctica del infanticidio femenino (que sitúan en un 10% de los casos). Haentjens retoma el argumento del elevado porcentaje de mortalidad infantil, en torno al 40% de los recién nacidos, para insistir en el carácter esporádico de la *expositio*, cuya existencia no puede negarse en ningún caso. Los estudios antropológicos revelan que el uso de esta práctica también se desarrolla esporádicamente en sociedades modernas.

²⁶⁶ Al menos en la sociedad greco-romana. El testimonio de algunos escritores clásicos confirma la práctica del infanticidio como método habitual para limitar el número de hijos. Así se explica la sorpresa de Estrabón o Tácito por la existencia de ciertos pueblos que no siguen esta práctica y que se encargan de cuidar y alimentar a todos los hijos nacidos. Tácito asegura para los judíos es un sacrilegio “matar a los hijos no deseados”, explicándose así, “su pasión por la procreación” (cf. *Hist.* 5, 5). También los germanos consideran un oprobio “limitar el número de hijos o matar a un agnado” (es decir, el hijo nacido con posterioridad a la redacción del testamento del padre, quedando, por tanto, fuera de él) (cf. *Germ.* 19, 5). Por su parte, Estrabón considera que ésta es precisamente la costumbre más admirada del pueblo egipcio (Strab. 17, 2, 5).

²⁶⁷ Lane Fox 2007: 546.

²⁶⁸ En ambos casos, es el marido quien toma la decisión de matar al recién nacido si es una niña (cf. *Ov. Met.* 9, 675-684; *Apul. Met.* 10, 23, 3-4).

²⁶⁹ Pese a esta ausencia de sanción legal, los dos relatos muestran las consecuencias, negativas en el primer caso y nefastas en el segundo, que se derivan de la desobediencia de las esposas en el cumplimiento del mandato de sus maridos. En el episodio narrado por Ovidio, la esposa finge haber dado a luz a un hijo varón, al que cría como tal. Los problemas surgen, según Ovidio, cuando llega el momento de desposar a Ifis (la hija encubierta) con su prometida, Iante. Los sentimientos de naturaleza lésbica que se despiertan en Ifis son descritos por Ovidio como inapropiados, necios, irracionales y *contra natura*. La solución final se produce cuando la diosa Isis decide transformar a la joven en un hombre (*Ov. Met.* 9, 666-797). En el relato de Apuleyo, la madre finge haber matado a la niña que, en realidad, da en adopción a unos vecinos. Cuando la joven crece, ante el temor de no poder proporcionarle una dote adecuada sin que el marido se entere del engaño, la madre solicita a su propio hijo que ayude a la joven en secreto. Esta decisión despierta los celos de la esposa del hijo que termina matando a la joven, pensando que es la amante de su marido. Sin embargo, el episodio no concluye con la muerte de la joven. La esposa, que por los celos ha perdido la cabeza, decide asesinar a su marido, al médico que le proporciona el veneno, a la hija del marido y a la esposa del médico, hasta que finalmente se descubre todo y es condenada a las bestias (*Apul. Met.* 10, 23, 3 – 28, 5).

²⁷⁰ El tema fue objeto de debate entre los filósofos griegos. Platón y Aristóteles demostraron su preocupación por el crecimiento excesivo de la población, estableciendo los modelos ideales para las relaciones conyugales y el cuidado de los hijos. Las recomendaciones que ofrece Platón se inspiran en las costumbres de Esparta. En su modelo de ciudad ideal, el filósofo establece un número determinado de ciudadanos y los principios básicos para el reparto de la propiedad, que recae en manos de un único heredero por familia. El resto de los hijos varones se distribuyen entre los ciudadanos que carecen de descendencia, o bien, son sometidos al control de los guardianes de la ley y enviados a las colonias

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

destino frecuente para los niños que presentaban malformaciones²⁷¹ o que, por razones culturales o sociales, no eran aceptados, como el caso de los hijos ilegítimos²⁷². La práctica de la exposición infantil también podía responder a motivos económicos²⁷³. En cualquier caso, la *expositio* conlleva algunos problemas, como los que indica Plinio el Joven en una de sus epístolas a Trajano. Plinio interroga al emperador sobre la condición social y los gastos de manutención de los llamados *θρεπτός*, es decir, “los que, nacidos libres, fueron abandonados y luego han sido recogidos por alguien y alimentados en la esclavitud”²⁷⁴. En su respuesta, Trajano asegura que, aunque no hay una legislación de carácter general, la cuestión ha sido objeto de debate con frecuencia. Su decisión, sin embargo, es clara: no debe negarse la libertad a quienes reivindiquen esta condición, ni tampoco pagarse los gastos derivados de su manutención, contrariamente a lo establecido con anterioridad por Domiciano en una epístola a los procónsules Avidio Nigrino y Armenio Broco, en la

(Pl. *Leg.* 5, 737e; 5, 740b-e; 6, 772d-e; 11, 922e – 926d y 930c). Aunque en este tratado Platón no recomienda de forma expresa la exposición infantil, el aborto o el infanticidio como métodos de control del crecimiento demográfico, en la *República*, sugiere la aplicación del infanticidio sobre los hijos de aquellos individuos que no se ajustan al modelo ideal de buen ciudadano, o sobre los recién nacidos que presenten malformaciones. El aborto es la medida más recomendable en caso de incesto. Si el bebé llega a nacer se recomienda el infanticidio (*Resp.* 5, 460b-c). En su diálogo *Teeteto*, Platón establece una comparación metafórica entre la formación filosófica de Sócrates a sus alumnos y el “arte de partear”: un alumno no apropiado es comparado con un feto con problemas de malformación, recomendando entonces el aborto por razones médicas; de manera semejante, el resultado final en la formación de un alumno es similar al momento del nacimiento de un hijo, expuesto a la vista de todos, antes de ser aceptado (aludiendo concretamente a la ceremonia de la *ἄμφιδρόμια*, momento en el que se le da el nombre al hijo en un acto público, celebrado cinco días después del nacimiento, que consiste en dar vueltas alrededor del hogar) (*Tht.* 149d – 151c; 160e – 161a). Por su parte, Aristóteles no alude al infanticidio. Rechaza la exposición infantil, que sólo admite en el caso de los niños deformes, y considera preferible el aborto, aunque determina el periodo concreto en el que puede efectuarse (*Pol.* 7, 1335b).

²⁷¹ Testimonio de esta realidad en la sociedad romana es la aseveración de Séneca, en su diálogo *Sobre la ira*: “hacemos desaparecer los fetos monstruosos, incluso a los hijos, si han nacido inválidos y malformados, los ahogamos; y no es ira sino razón separar de los sanos a los inútiles” (cf. Sen. *De Ir.* 1, 15, 2; trad. Mariné Isidro 2008: 50). Desde las épocas más tempranas, los códigos legales romanos autorizaban al padre a eliminar a un hijo nacido deforme (*Ley de las XII Tablas*: Tabla 4, 1; cf. Cic. *Leg.* 3, 8, 19). Sobre esta cuestión, vid. Rascón García y García González 2003.

²⁷² Esto es, probablemente, lo que sugiere Juvenal en una de sus *Sátiras*. Aunque el poeta alude expresamente a la práctica del aborto para los casos de infidelidad o ilegitimidad, a continuación expone su censura sobre la costumbre de la exposición infantil, sugiriendo un contexto similar (Juv. *Sat.* 6, 603-609). Juvenal condena esta práctica, mediante la cual los hombres llevan un nombre que no les pertenece, y se convierten en hijos ficticios de otras familias. En su descripción, el poeta menciona los “aljibes públicos”, posiblemente unos depósitos de agua construidos en época de Nerva, donde generalmente se exponía y abandonaba a los recién nacidos (el ruido del agua ahogaría el llanto de los niños, al tiempo que, como lugar de paso muy frecuentado, aumentaban las probabilidades de que alguien los recogiera) (Balasch 2008: 150, n. 258).

²⁷³ Cf. Plu. *De am. pr.* 4-5 [497c-e]. Para una explicación económica de esta práctica, vid. Lacey 1968: 164-165; Golden 1981: 325.

²⁷⁴ Cf. Plin. *Epist.* 10, 65, 1-3.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

que señalaba que los propietarios de aquellos esclavos debían ser compensados económicamente²⁷⁵.

Se ha sugerido que la desaparición de la costumbre de la exposición infantil está relacionada con la influencia del cristianismo. El pensamiento de la Iglesia primitiva, representada en el discurso de los primeros apologistas y en las decisiones conciliares, rechaza esta práctica, que identifica con el homicidio²⁷⁶. Sin embargo, la existencia en época tardía de disposiciones legales relacionadas con esta costumbre sugiere una realidad más compleja²⁷⁷. Los edictos imperiales y las decisiones conciliares que se promulgan regulan aspectos muy concretos sobre la práctica de la exposición infantil. En la mayor parte de los casos se trata de medidas que garantizan los derechos de paternidad y propiedad de quienes recogen a los niños expuestos o abandonados²⁷⁸. Estas leyes confirman la permanencia de esta costumbre en época

²⁷⁵ Cf. Plin. *Epist.* 10, 66, 1-2. Sobre esta cuestión, *vid.* González Fernández 2009: 524-526, n. 859 y 864-865.

²⁷⁶ El infanticidio y el aborto son condenados, por primera vez, con sanciones eclesiásticas (excomunión temporal o definitiva) en los concilios de Elvira (ca. 313/314) y Ancira (ca. 314). En una posible alusión al aborto, el canon 63 del Concilio de Elvira señala: “Si una mujer, estando ausente su marido, por adulterio, queda embarazada y mata lo concebido tras su mala acción, se acordó que ni al final de su vida ha de concedérsele la comunión, puesto que ha duplicado su delito” (trad. M. Sotomayor y T. Berdugo 2005: 49). La expresión *suo conceperit idque... occiderit* no impide el nacimiento del bebé, puesto que el canon 68 utiliza la misma terminología (*conceperit*), aunque refiriéndose al infanticidio después del nacimiento, en unas circunstancias precisas (*praefocauerit*): “Si una catecúmena concibe mediante adulterio y ahoga lo concebido, se acordó que se le bautice al final de su vida” (trad. M. Sotomayor y T. Berdugo 2005: 50). El canon 21 del Concilio de Ancira recoge la sanción eclesiástica para la práctica del aborto (en un primer momento, la excomunión definitiva, aunque posteriormente, rebajada a diez años). Respecto a la problemática interpretación de los cánones del Concilio de Elvira y su consideración como *pseudo-iliberritani* por algunos investigadores, así como los problemas que esto supone para la datación de los mismos, *vid.* Vilella Massana 2005: 97-134; en contra, y sosteniendo la postura tradicional: Sotomayor Muro y Berdugo Villena 2005: 13-64.

²⁷⁷ Mi agradecimiento a las reflexiones de la profesora Rossana Barcellona en su ponencia *Infanzia senza nome e senza volto. Gli “esposti” nell’antichità tra Stato e Chiesa* (Santander, Junio de 2011, Dpto. de Ciencias Históricas de la Universidad de Cantabria).

²⁷⁸ Sobre esta cuestión se conservan, fundamentalmente, dos edictos imperiales y cuatro cánones conciliares. El primero de los edictos es decretado en el año 331 por el emperador Constantino. En él se rechazan todas las posibles reivindicaciones formuladas con posterioridad sobre los niños abandonados, concediéndose todos los derechos de paternidad y propiedad a quienes en su día los recogieron y criaron. La medida incluye a varones y hembras y permite, a quien los recoge, determinar la condición social de los mismos (ya sea como hijos propios o como esclavos) (*Cod. Theod.* 5, 9, 1). El segundo edicto es promulgado en el año 412 por el emperador Honorio. En él, se confirman las disposiciones del edicto anterior. No obstante, incluye un elemento novedoso: la presentación de una *episcopalis subscriptio* como prueba que garantice que, efectivamente, se trata de un niño abandonado. Esta particularidad sugiere la existencia de posibles situaciones de conflicto entre quienes realizan la reclamación y las familias de acogida (*Cod. Theod.* 5, 9, 2). Los cánones conciliares actúan prácticamente como un complemento de la legislación civil. Los dos primeros pertenecen al Concilio de Vaison, celebrado en el año 442. El canon 9 exige la denuncia pública del abandono de los niños, quienes, expuestos públicamente en la Iglesia podrán ser reclamados por cualquiera de los fieles. Como continuación a este precepto, el canon 10 asegura que quienes realicen la reclamación con posterioridad a esta exhibición pública serán considerados asesinos según la

tardía y revela la estrecha conexión que se establece en la elaboración y el desarrollo de la legislación civil y eclesiástica²⁷⁹. Las disposiciones conciliares del siglo V d.C. no aportan elementos novedosos en la reflexión de la sociedad greco-romana sobre el valor de la vida humana o su percepción sobre la infancia²⁸⁰. En realidad, el pensamiento eclesiástico no interfiere con la normativa civil establecida al respecto.

Se deduce, en consecuencia, que la diatriba apologética responde a unas circunstancias diferentes. Los apologistas elaboran su discurso sobre la exposición infantil y, como veremos a continuación, de otros aspectos morales, como el aborto, con el objetivo, no sólo de censurar esas conductas, sino de forjar una imagen inmoral de la sociedad greco-romana, en contraste con el cristianismo. Tal y como sucede con otro tipo de cuestiones, como la antropofagia o las prácticas sacrificiales humanas, el modelo de argumentación utilizado por los escritores cristianos se caracteriza por la readaptación, a sus propósitos polémicos y apologéticos, de las reflexiones que, en torno a estos problemas, habían formulado con anterioridad los intelectuales paganos.

1. 5. El aborto

La cuestión del aborto recibe en la literatura apologética un tratamiento similar al de la *expositio*, equiparándolo al homicidio²⁸¹. Así lo expresa Atenágoras:

“Nosotros afirmamos que las que intentan el aborto (ἀμβλωθρίδιος) cometen un homicidio (ἀνδροφονία) y tendrán que dar cuenta a Dios de él; entonces, ¿por qué razón habíamos de matar a nadie? Porque no se puede pensar a la vez que lo que lleva la mujer en el vientre es un ser viviente y objeto, por ende, de la providencia de Dios, y matar luego, al que ya ha avanzado en la vida” (Athenag. *Leg.* 35, 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 706).

disciplina eclesiástica, al admitir el abandono. La tercera medida que se conserva es el canon 51 del II Concilio de Arlés (mediados del siglo V). En ella se establece la necesidad de elaborar un documento oficial que confirme el proceso de recogida de un niño abandonado. De esta forma se evitan las posibles reclamaciones futuras, puesto que el reconocimiento del abandono de un hijo es considerado un homicidio, con su pena eclesiástica correspondiente. La última disposición es el canon 24 del Concilio de Agde, fechado en el año 506, que, con carácter general, confirma todas las medidas anteriores.

²⁷⁹ A pesar del escaso número de referencias que se conservan, los problemas analizados, los términos utilizados y las circunstancias que presentan cada una de las disposiciones son similares en todos los casos. Destaca especialmente el requerimiento de un documento suscrito por la autoridad episcopal como prueba que confirme la tutela oficial de los niños abandonados.

²⁸⁰ No se percibe una especial preocupación por los niños que no sobreviven a la exposición, ni tampoco el establecimiento de otras medidas que contribuyesen a evitar su práctica.

²⁸¹ La terminología más frecuente empleada en la literatura cristiana para calificar el aborto es: φονεῦμα, ἀνδροφονία, ἀποκτείνω o ἀναιρέω. Todas estas expresiones designan el asesinato de una persona. Así mismo, el término φονεῦμα evoca la expresión que recoge el Éxodo en la versión griega de los LXX acerca de la prohibición de matar (Ex. 20, 13: οὐ φονεύσεις) (Pouderon 2007: 61).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

El pasaje citado es la primera alusión al aborto que encontramos en la literatura apologética, aunque esta práctica ya había sido condenada con anterioridad por los Padres Apostólicos²⁸². En su defensa de la acusación de antropofagia, Atenágoras afirma que, lejos de alimentarse de carne humana, los cristianos tienen prohibido el homicidio, rechazando, incluso, presenciar cualquier forma de ejecución, ya sea justa o injusta²⁸³. Esta prescripción moral impide que los cristianos cometan actos homicidas como el canibalismo, la *expositio* y el aborto. Con independencia del periodo de gestación, que no se cuestiona, para Atenágoras el aborto constituye un asesinato, puesto que esta criatura es un ser vivo, creado por Dios²⁸⁴.

La misma idea se encuentra en Tertuliano, que emplea la ironía para comparar las imputaciones dirigidas contra los cristianos con las prácticas paganas:

“En definitiva: ¿qué menos hacéis? o ¿qué no hacéis más? ¿Es que coméis con menor avaricia las vísceras humanas porque devoráis seres vivos y ya adultos? ¿Es que bebéis menos sangre humana porque extraéis una sangre que aún no vive? ¿Os alimentáis menos de un niño porque lo consumís entero cuando aún no está del todo hecho?” (Tert. *Ad nat.* 1, 15, 8; trad. Castillo García 2001: 239).

El rechazo del aborto existía ya en el mundo greco-romano²⁸⁵, pero los cristianos lo fundamentan en motivos diferentes. La legislación romana no adjudica la categoría de “persona” al feto o embrión; de manera que no se le reconocen derechos legales²⁸⁶. El derecho romano más antiguo no identificaba el aborto con un

²⁸² *Didache*, 2, 2; *Ep. Barn.* 19, 5.

²⁸³ Cf. *Athenag. Leg.* 35, 4.

²⁸⁴ La alusión de Atenágoras a la intervención de la “providencia” divina en el proceso de reproducción evoca la descripción que presentan las *Constitutiones Apostólicas* en su censura del aborto, cuando afirman que las criaturas concebidas han recibido alma y han sido modeladas o formadas por Dios (*Const. App.* 7, 3, 2). De forma semejante, Orígenes, en su descripción de la moral cristiana acerca del matrimonio y la familia afirma que entre los cristianos “es deber absoluto criar los hijos que nacen y no matar a los que son don de la providencia” (Orig. *C. Cels.* 8, 55; trad. Ruiz Bueno 2001: 567). Esta caracterización de los hijos como “fruto de la providencia divina” conlleva cierta problemática en lo que concierne a la condena del aborto y las posibles diferencias de juicio al respecto entre los Padres de la Iglesia.

²⁸⁵ La ética médica griega presenta numerosas reticencias para el uso de esta práctica (Soranus, *Gynaecia*, 1, 56; 1, 60; Gal. 17 [1], 800). Sobre esta cuestión, vid. Hopkins 1965a: 124 y 128-135. Sin embargo, entre los filósofos griegos existen circunstancias precisas bajo las cuales se acepta el empleo del aborto. Así, por ejemplo, Platón recomienda su uso por razones médicas y en caso de incesto (*Tht.* 149d; *Resp.* 5, 461c). Por su parte, Aristóteles considera preferible el aborto al infanticidio como método de control del crecimiento demográfico. No obstante, establece un periodo concreto en el que dicha práctica debe efectuarse: 40 días desde la concepción es el tiempo que tarda el embrión en definirse (*Pol.* 7, 1335b). Sobre la preocupación mostrada por los filósofos griegos acerca del crecimiento excesivo de la población y las recomendaciones sobre el aborto, el infanticidio o la exposición infantil como métodos de control, vid. *supra*.

²⁸⁶ Watts 1973: 91.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

homicidio²⁸⁷, y de hecho, no existe ninguna medida que prohíba su práctica²⁸⁸. Las primeras sanciones legales dirigidas contra los procedimientos abortivos son de época de los Severos²⁸⁹. No obstante, en su conjunto, la legislación romana es bastante permisiva con relación al aborto. De hecho, la intervención jurídica únicamente se produce cuando se ven afectados los derechos del padre o marido.

W.J. Watts asegura que la censura del aborto en la sociedad greco-romana tiene más implicaciones sociales que legales²⁹⁰. A partir de un pasaje de Ovidio²⁹¹, que considera un reflejo de la actitud popular con respecto a esta cuestión, Watts establece las tres grandes preocupaciones de la sociedad romana en lo que concierne al aborto: la peligrosidad del procedimiento, dadas las condiciones médicas existentes²⁹²; el aborto como un mal social, puesto que en un momento de descenso

²⁸⁷ Puesto que el feto carece de alma e individualidad, su destrucción no puede ser considerada un asesinato. El *Digesto* recoge varias expresiones que confirman este planteamiento. Sirvan como testimonio, las dos referencias que presentamos a continuación. En primer lugar: “el hijo, antes del parto, es una porción de la mujer o de sus vísceras” (*Dig.* 25, 4, 1, 1). La segunda se refiere al hijo que espera una esclava: “en tanto aquél no ha nacido no se dice que exista un esclavo” (*Dig.* 35, 2, 9, 1).

²⁸⁸ El *Digesto* incluye una ley que prohíbe la práctica del aborto: “Si se probara que una mujer había violentado sus entrañas para provocarse el aborto, el gobernador de la provincia la condenará al exilio” (*Dig.* 48, 8, 8). Aunque puede tratarse de una interpolación tardía. K. Hopkins añade otra dificultad en la aplicación de estas medidas: la dificultad para descubrir este tipo de acciones (Hopkins 1965b: 73-74). Las disposiciones legales impuestas por el emperador Augusto para favorecer la natalidad (*Lex Iulia de maritandis ordinibus*, *Lex Iulia de adulteriis coercendis* y *Lex Papia Poppaea*) sugieren una posible condena del aborto, pero no existe en ellas una referencia concreta que lo prohíba. El carácter restrictivo de una gran parte de estas medidas despertó el rechazo de la clase senatorial y ecuestre. Sobre esta reacción social y la justificación expresada por el propio emperador, *vid.* los testimonios de Suetonio (*Vit. Aug.* 34, 1-2) y Dión Casio (54, 16, 1-7; 56, 1, 2 – 10, 3). Para una introducción al estudio de estas disposiciones legales, *vid.* Maldonado de Lizalde 2002: 535-645; *Id.* 2005: 365-413.

²⁸⁹ *Dig.* 47, 11, 4: “<Septimio> Severo, de consagrada memoria, juntamente con Antonino <Caracala> dieron un rescripto diciendo que la que se provocó el aborto deliberadamente debe ser desterrada temporalmente por orden del gobernador, pues puede parecer indignante que haya defraudado impunemente en los hijos a su marido”. Nuevamente, *Dig.* 48, 19, 39: “Escribía Cicerón, que una cierta mujer de la ciudad de Mileto, estando allí, en Asia, fue condenada a la pena capital por haberse procurado el aborto con algunos medicamentos tras recibir una cantidad de los que iban a heredar como sustitutos. También han dicho en un rescripto nuestros excelentes emperadores <Septimio Severo y Antonino Caracala> que si alguna mujer se provocara el aborto después del divorcio a fin de no procrear un hijo para su marido, al que ahora odiaba, debe ser castigada con el destierro temporal” (*cf.* *Dig.* 48, 19, 39; *Cic. Pro Clu.* 11, 31-32). W.J. Watts relaciona estas medidas con la aparición de otras leyes de carácter humanitario, como el trato que deben recibir los esclavos. No obstante, el investigador considera que la explicación para esta decisión imperial no radica en una cuestión de sensibilidad hacia ciertos aspectos sociales sino en una motivación política. Se trata, por tanto, de una serie de medidas con el propósito de ejercer el control estatal sobre determinadas cuestiones privadas (Watts 1973: 91, n. 14).

²⁹⁰ Watts 1973: 89-101.

²⁹¹ *Ov. Am.* 2, 13-14.

²⁹² No obstante, Plinio el Viejo señala que no todos los procesos abortivos presentan el mismo peligro. Así, incluye como causas de aborto, el estornudo después del coito o el olor que desprende una lámpara al apagarse, considerando los meses cuarto y octavo los más peligrosos de todo el embarazo (Plin. *H.N.* 7, 5(4), 40; 7, 6(5), 42; 7, 7, 43).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

demográfico, peligra la reproducción²⁹³; y su carácter *contra natura*²⁹⁴. Según Ovidio, una madre no puede desear la pérdida de un hijo, como tampoco lo hacen los animales. Su testimonio, no obstante, refleja la preocupación por la pérdida de los derechos del padre sobre los hijos. Para Ovidio, las mujeres recurren al aborto como consecuencia de su vanidad, ya sea de naturaleza estética o con el propósito de no perjudicar sus fortunas²⁹⁵. Tal y como sucede con el testimonio de Ovidio, la condena del aborto que formulan otros paganos del cambio de era²⁹⁶ se basa, no en el carácter homicida, sino en elementos relacionados con los derechos de familia y propiedad²⁹⁷. La aparición de sanciones legales contra el aborto en la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*²⁹⁸, no implica, como pudiera suponerse a partir del título de la ley, su vinculación con el asesinato o las prácticas mágicas, sino que es considerado un *crimen extraordinarium* contra el marido, y no contra los dioses o la sociedad²⁹⁹.

²⁹³ Es una forma de negar la responsabilidad social que tienen las mujeres. Así, Plinio describe un método anticonceptivo elaborado a partir del caparazón de un insecto. Éste es el único sistema que recomienda, pero señala que sólo exclusivamente para aquellas mujeres que tienen un gran número de hijos (*H.N.* 29, 27).

²⁹⁴ El poeta latino asegura que el aborto no es una práctica natural porque incluye violencia. Por el contrario, Ovidio afirma que el embarazo es una opción deseada para la mujer, incluso fuera del matrimonio. Los ejemplos mitológicos de embarazos divinos sugieren una cierta tolerancia hacia los hijos ilegítimos. En el caso de un embarazo por violación, el resultado acostumbraba a ser el matrimonio forzoso o el suicidio (*Liv.* 1, 57, 6 – 58, 12). Los apologistas cristianos mantuvieron una actitud ambigua respecto a esta cuestión (*vid. infra*).

²⁹⁵ La misma idea aparece en otros paganos, como Juvenal (*Sat.* 6, 592-603) o Séneca (*Helv.* 16, 3). Esta actitud de las mujeres es considerada como un ejemplo aberrante para la sociedad. Entre los ejemplos más destacados figuran las alusiones a los abortos de Julia, la sobrina de Domiciano (*Juv. Sat.* 2, 29-32; *Plin. Epist.* 4, 11, 6; *Suet. Vit. Dom.* 22: aunque en este caso, los reproches se proyectan directamente contra el emperador, quien después de haberla dejado encinta, obligó a la joven a abortar).

²⁹⁶ La opinión de muchos escritores paganos sobre el aborto parece reflejar la actitud popular. Existen, no obstante, algunas excepciones. El propio Juvenal considera preferible el aborto a tener un hijo bastardo de un esclavo etíope. En ese caso, el poeta anima al marido a preparar él mismo la poción abortiva, señalando, de forma irónica, que para evitar esta situación en el futuro, conviene tener a un eunuco por amante (*Juv. Sat.* 6, 366-369 y 597-603).

²⁹⁷ Según el testimonio de Cicerón, los derechos del padre prevalecen siempre por encima de los derechos de la madre o del feto (*Cic. Pro Clu.* 11, 31-32). Por su parte, Plutarco alude a un posible debate acerca de la naturaleza física y los derechos morales del embrión (*Plu. De plac. phil.* 5, 15-17). Sobre esta cuestión, *vid.* Cameron 1932: 105-114.

²⁹⁸ *Cf. Dig.* 48, 8, 3, 2, 48, 8, 8.

²⁹⁹ *Cf. Dig.* 47, 11, 4 (*vid. supra*). De hecho, una mujer soltera o divorciada no recibía el mismo castigo que una mujer casada. La condena por la práctica del aborto, en el caso de las mujeres que no dependen de un marido, es el exilio temporal. Además, el aborto era utilizado como un argumento para solicitar el divorcio (*Plu. Rom.* 22, 3: la referencia expresa es el repudio por “envenenamiento de hijos”, en una probable, aunque no definitiva, alusión al aborto). Con posterioridad, los códigos legislativos reconocen ciertos derechos para la madre, condenando a muerte a las personas que, procurando el aborto, han originado la muerte de una mujer. No obstante, no se trata de medidas dirigidas directamente contra el aborto. En realidad, se prohíbe la venta de productos abortivos, que aparecen agrupados junto a las sustancias afrodisíacas, en las leyes correspondientes a las pociones y venenos (*Dig.* 48, 19, 38, 5: “los que procuran pócimas abortivas o amatorias, aunque no lo hagan con mala intención, sin embargo, como es un pésimo precedente, son relegados, los de clase más humilde a una mina, y los de mejor condición a una isla, previa confiscación de <mitad> de sus bienes; pero si

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

La diferencia esencial entre el pensamiento pagano y el cristiano acerca del aborto reside en que para éste el feto tiene alma y, por tanto, derecho a la existencia. Como Atenágoras, Tertuliano tampoco se cuestiona el momento de gestación:

“En cambio a nosotros nos está prohibido de una vez por todas el homicidio: no está permitido destruir a un no nacido mientras todavía la sangre se retira para formar un nuevo hombre. Es una anticipación de homicidio el impedir un nacimiento, y no hay diferencia entre arrebatar una vida nacida e impedir el nacimiento. Hombre es también el que va a serlo; también todo fruto está ya en la semilla” (Tert. *Apol.* 9, 8; trad. Castillo García 2001: 82-83).

El problema reside, y de ahí las diferencias de opinión entre los apologistas, en el momento de “animación” del feto. Al igual que sucede con el pensamiento filosófico griego³⁰⁰, los Padres de la Iglesia no mantienen una posición unánime respecto al momento en el que el embrión recibe el alma³⁰¹. Es Tertuliano el primero en plantear esta cuestión, aunque de manera confusa. El alma humana, dice, tiene la misma dignidad, con independencia del estado de desarrollo del embrión (ya sea en el nacimiento o en la concepción)³⁰². En sus obras de carácter dogmático o disciplinario, Tertuliano reflexiona acerca del momento preciso en el que el embrión

a consecuencia de ello muriera una mujer o un hombre, sufren la última pena”; *Dig.* 48, 8, 3, 2: “El que se añada “nocivo” a la palabra “veneno” <o droga> muestra que hay también drogas que no son nocivas. Es, pues, una palabra indiferente, que abarca tanto lo que sirve para curar como lo que sirve para matar, y también lo que sirve para matar, y también lo que se dice un “filtro de amor”; mas en esa ley tan sólo se reprueba lo que <se tiene> para matar a alguien, aunque un senadoconsulto dispuso la relegación de una mujer que, no con mala intención, sino por seguir un mal precedente, dio una medicina para el embarazo que causó la muerte de aquélla que la habían tomado”) (Watts 1973: 92-94 y 100).

³⁰⁰ El debate ya había sido planteado con anterioridad por las diferentes escuelas filosóficas griegas, incapaces de llegar a un acuerdo al respecto y establecer el momento preciso. Aunque Platón no sostuvo una postura clara, su teoría acerca de la preexistencia de las almas derivó, entre algunos de sus seguidores, en la creencia de la llegada del alma al ser humano en el momento de la concepción. La escuela aristotélica y también la peripatética mantienen que la adquisición del alma se produce de manera progresiva, durante la formación del embrión, sin establecer un momento preciso. Los estoicos sitúan ese momento en el nacimiento, cuando el cuerpo del bebé comienza a respirar. Así mismo, en el mundo griego, existen dos grandes corrientes de interpretación acerca de la concepción. Por un lado, médicos como Hipócrates o Galeno, sostienen que la vida nace de la unión de dos simientes, masculina y femenina. Sin embargo, este ser animado que resulta de dicha unión, no necesariamente está dotado de alma. Por otro lado, Aristóteles mantiene que sólo la simiente masculina es portadora de vida, mientras que la femenina se limita a aportar la materia. Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon 2007: 56-57.

³⁰¹ Orígenes, en su prefacio al tratado *Sobre los principios*, manifiesta sus dudas en cuanto al momento preciso. Las enseñanzas de la Iglesia no exponen con la suficiente claridad si ese comienzo se sitúa en las propias partículas seminales, en la concepción, en la configuración del cuerpo humano o en el nacimiento (Orig. *De princip. Praef.* 5). Al igual que Tertuliano, Orígenes no aborda de forma concreta estas cuestiones acerca de la animación del feto en sus obras de carácter apologético. En su tratado *Contra Celso*, únicamente aparece la formulación de la doctrina sobre el matrimonio cristiano y la obligación de criar a todos los hijos, puesto que son un “don de la providencia” (*C. Cels.* 8, 55).

³⁰² Esta misma idea es mantenida con posterioridad por Basilio de Cesarea: el aborto, esté formado o no el bebé, es siempre un asesinato, que, por lo general, conlleva además la muerte de la madre (*Ep.* 188, 2).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

recibe el alma. En *Sobre el alma*, rechaza las principales teorías paganas al respecto y propone una perspectiva novedosa para entender el proceso: el testimonio de la madre. Los movimientos del feto que la madre siente en su interior durante el embarazo confirman la vitalidad del mismo, así como todo aquello que pudiera afectar a la salud de la propia madre, ya sea para bien o para mal, corrobora que el feto tiene entidad por sí mismo³⁰³. A juicio de Tertuliano, el embrión se convierte en un ser humano con alma en el momento en que, estando en el vientre materno, se completa su forma humana³⁰⁴.

La “forma humana” del embrión, un concepto que no está presente en los tratados apologéticos de Tertuliano, abre las puertas para un debate teológico sobre la consideración de homicidio en el caso de que el aborto se produzca con anterioridad a ese momento. B. Pouderon ha estudiado el fundamento teológico sobre el que se sustenta este razonamiento, a partir de la condena del aborto en el Éxodo 21, 22-25 y la versión griega de los LXX del mismo pasaje³⁰⁵. El primer texto incide en los daños que esta práctica conlleva sobre los derechos de propiedad del padre o marido³⁰⁶. Por su parte, la versión griega de los LXX introduce una precisión que no aparece en el texto anterior: ἐξεικονίζω (“completamente modelado o formado”)³⁰⁷. La clave del debate reside precisamente en la idea de la forma humana del embrión, es decir, en un ser “modelado a imagen y semejanza de Dios”, y por tanto, una criatura divina³⁰⁸.

³⁰³ Tert. *De anima*, 25.

³⁰⁴ Tert. *De anima*, 37. Aunque el embrión dependa de la madre para sobrevivir, cuando adquiere esta forma completa ya tiene condición de ser humano. De ahí, la equiparación del aborto con un asesinato. Tertuliano considera que no hay un crecimiento progresivo del alma humana puesto que esto implica aceptar que del mismo modo que crece, también disminuye. Sin embargo, sostiene que el alma conoce un desarrollo paralelo al cuerpo. El momento en el que se produce la fusión entre el alma y el cuerpo se sitúa cuando el feto adquiere la forma humana completa. A partir de ahí, se inicia el desarrollo de ambos, que adquiere su configuración definitiva a la edad de los catorce años, cuando el individuo es capaz de discernir entre el bien y el mal y cuando el cuerpo ya se ha desarrollado y responde por primera vez al impulso sexual (*De anima*, 37-38).

³⁰⁵ Pouderon 2007: 60 y 65.

³⁰⁶ El texto tradicional de la Biblia de Jerusalén señala: “Si unos hombres, en el curso de una riña, dan un golpe a una mujer encinta, y provocan el aborto* sin más daño, el culpable será multado conforme a lo que imponga el marido de la mujer y mediante arbitrio. Pero si resultare daño, darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal” (Ex. 21, 22-25). Según esta interpretación, el judaísmo más tradicional no considera el aborto, ya sea accidental o provocado, un homicidio en términos jurídicos. Algunas traducciones españolas utilizan el término “parto” en lugar de “aborto”, alterando por completo el sentido original del texto, puesto que el “daño” al que se alude en la segunda parte del pasaje se refiere al bebé y no a la madre, como en el texto original.

³⁰⁷ Si el bebé, en el momento de la riña no tiene “forma humana” o “está modelado a imagen de Dios”, se pagará una multa establecida, mediante arbitrio, por el marido de la mujer golpeada. Si por el contrario, el bebé ya presenta esta “forma” (ἐξεικονισμένον), se procederá a la ley del Talión (Pouderon 2007: 65).

³⁰⁸ Gn. 1, 26-27. B. Pouderon relaciona el uso de esta expresión, ἐξεικονίζω, con la doctrina de Aristóteles acerca de la definición del embrión y la adquisición de forma humana tras la concepción (40 días para el hombre y 90 días para la mujer). A su vez, esta interpretación explicaría que, para el filósofo griego, los niños nacidos “deformes” no tenían derecho a la vida (*Pol.* 7, 4, 10, 1335b). Sobre

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Esta es la idea que Tertuliano y las *Constituciones Apostólicas* parecen evocar cuando el primero señala que el alma entra a formar parte del cuerpo en el momento en el que el feto adquiere esta “forma humana” o “imagen de Dios”, o cuando las segundas condenan el aborto porque todas las criaturas concebidas tienen alma y han sido modeladas por Dios³⁰⁹. Como Tertuliano, otros muchos cristianos en época tardía, como Teodoreto de Ciro, Jerónimo o Agustín, siguen el enunciado de la versión de los LXX del texto bíblico para formular el momento preciso de la animación del feto y su condena del aborto³¹⁰.

Para los primeros apologistas, el aborto constituye una forma de asesinato infantil, agravada por el hecho de que son los propios padres quienes lo infligen³¹¹.

la influencia de la filosofía aristotélica en la traducción bíblica de los LXX, *vid.* Diog. Laert. 5, 58; 5, 78. El judaísmo helenístico presenta una interpretación similar del aborto en la legislación rabínica (*Mishna Nidda*, 3, 1 = *Nidda*, 21a). Si el feto no tiene forma humana, la mujer no debe someterse a los rituales de pureza característicos del alumbramiento. Sobre estos rituales de purificación, *vid.* *Lv.* 12, 1-8. Sin embargo, no existe ninguna disposición específica contra el aborto en el Antiguo Testamento. Los periodos establecidos para la animación del feto por los diferentes rabinos coinciden con los expuestos por Aristóteles (Rabino Yismaél), aunque, no siempre se establecen diferencias de sexo. Los intelectuales judíos, como Flavio Josefo y Filón de Alejandría, también condenan el aborto. Flavio Josefo lo equipara con un homicidio, y puesto que considera que el esperma está animado, su eliminación constituye igualmente un asesinato (*C. Ap.* 2, 24, 202). Sobre esta cuestión, *vid. infra*. Filón de Alejandría se sitúa más próximo a la interpretación de los LXX. El aborto es un asesinato si el embrión ya está formado, pero no se pronuncia para el caso de la expulsión de un feto sin forma (Philo, *Spec. leg.* 3, 108-109). La proximidad a la doctrina aristotélica de Filón de Alejandría, en relación a la teoría de la animación progresiva del embrión, parece demostrarse en la utilización del término μεμορφωμένον (μορφός), característico de Aristóteles, en lugar del que aparece en las Escrituras, ἐξεικονίζω. Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon 2007: 65-72.

³⁰⁹ *Const. App.* 7, 3, 2. La compilación de las *Constituciones Apostólicas* fue realizada en Antioquía alrededor del año 380.

³¹⁰ El homicidio del feto se produce con posterioridad al momento en el que ha recibido la “animación” (movilidad, sensibilidad, razón), es decir, el alma. Puesto que el feto es un ser humano en potencia desde su concepción, el aborto voluntario es una falta grave, y por ello, aparece asociado al pecado, pero no necesariamente es considerado un homicidio. Partidarios de esta interpretación son algunos de los Padres de la Iglesia procedentes del entorno de Antioquía, como Teodoreto de Ciro (*Affect.* 5, 50-55). Teodoreto considera que el alma es enviada a los cuerpos después de su formación (a partir de la exégesis del pasaje bíblico del *Gn.* 2, 7, en el que se señala como Dios modela al hombre con polvo y después, le insufla el aliento de vida). El feto, por tanto, comienza a tomar forma en el seno materno, pero el alma no viene del exterior ni procede del semen, sino que su origen se produce por prescripción divina. Algunos apologistas latinos, como Jerónimo y Agustín, mantienen la misma actitud ambigua que Tertuliano con respecto al aborto. Aunque ambos condenan con severidad las prácticas abortivas en cualquier fase de la gestación, sin establecer ningún tipo de diferenciación acerca de la forma humana del feto, el aborto únicamente se asimila al homicidio cuando el feto, precisamente, tiene forma humana. Si el aborto se produce con anterioridad a ese momento, la práctica es condenada en términos de crueldad, inmoralidad e iniquidad, pero no de homicidio. Para Agustín, la cuestión más problemática en torno a estos embriones es su posible resurrección, puesto que, aunque son seres autónomos diferenciados de la madre, no han llegado a constituirse por completo (*cf.* *Aug. Civ. Dei*, 22, 13; *Ench.* 85-86). Para una visión general sobre la opinión de los Padres de la Iglesia acerca del aborto, *vid.* Pouderon 2007: 55-73.

³¹¹ Aunque Tertuliano menciona una ley universal contra el infanticidio (*Ad nat.* 1, 15, 3; *Apol.* 9, 6), esta se desconoce. Algo semejante parece desprenderse de la descripción de Tácito (*Germ.* 19) en la

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

Tertuliano formula en *A los gentiles* su condena del aborto (por medio de una alusión velada³¹²), insistiendo en el carácter parricida de dicha práctica:

“Y si por algún (fallo) actuáis de manera diferente, hay que añadir que (matáis) a vuestros propios hijos y así se suplirá la falta, o más aún, se acumulará sobre vosotros todo lo que falte en vuestra cuenta” (Tert. *Ad nat.* 1, 15, 5; trad. Castillo García 2001: 238).

Minucio Félix emplea una terminología semejante³¹³:

“hay incluso mujeres que, mediante la ingestión de brebajes, destruyen en sus mismas entrañas el origen del futuro ser humano, cometiendo un parricidio antes de dar a luz” (Min. Fel. *Oct.* 30, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 125).

El *Octavio* ofrece una precisión, en cuanto al procedimiento seguido para la interrupción del embarazo, que no aparece en los apologistas mencionados anteriormente: la ingestión de brebajes³¹⁴. En este sentido, conviene recordar que la confusión en la antigüedad acerca del momento preciso de la concepción³¹⁵, e incluso, del modo en el que ésta tiene lugar, pudieron favorecer una confusión entre la utilización de métodos anticonceptivos y abortivos³¹⁶, que se da tanto en la literatura greco-romana como cristiana³¹⁷. Los cristianos rechazan ambas prácticas,

que alude a una posible ley en Roma contra las limitaciones artificiales de la familia (Hopkins 1965b: 74).

³¹² La posible utilización del término *ex(tingui)tis* (conjetura en la edición de Godofredo) para referirse a este tipo de asesinato parece corresponderse con la práctica del aborto, puesto que éste mismo verbo es utilizado por Séneca precisamente para aludir a esta medida (cf. Sen. *De Ir.* 1, 15, 2) (Castillo García 2001: 238).

³¹³ La expresión empleada por Minucio Félix para designar el aborto, “*originem futuri hominis extinguant*”, apoya la hipótesis anterior acerca de la referencia de Tertuliano. Como sucede con frecuencia, ambos apologistas recurren a un desarrollo análogo de su argumentación en contra de los paganos.

³¹⁴ La expresión utilizada por Minucio Félix, “*sunt quae in ipsis uisceribus medicaminibus e[st]potis...*” evoca la utilizada por Juvenal: “*tantum artes huius, tantum medicamina possunt, quae sterilis facit atque homines in uentre necandos conducit*” (Juv. *Sat.* 6, 595-597).

³¹⁵ Entre otras explicaciones, K. Hopkins sugiere que la dificultad para establecer el momento preciso de la concepción y la duración del embarazo en la antigüedad, puede estar relacionado con los frecuentes problemas de amenorrea. Los textos médicos recogen multitud de remedios para esta disfunción, evidenciando una posible generalización de la misma (Hopkins 1965a: 136-142).

³¹⁶ K. Hopkins sostiene que los métodos anticonceptivos eran utilizados y conocidos en la antigüedad. No obstante, no existe una diferenciación clara entre estos métodos y otras medidas utilizadas para controlar la natalidad, como el aborto. Al margen de los problemas en la terminología empleada (conceptos definidos para el aborto, *abortio*, pero expresiones más indefinidas para los métodos anticonceptivos, *ne concipiat* o *ut non concipiat*), y el mayor número de referencias al aborto, los productos abortivos o el infanticidio que a la contracepción, se suman las dificultades entre los especialistas médicos de la época para diferenciar unos productos de otros. De hecho, en las épocas en las que se favorece el incremento de la natalidad, las medidas anticonceptivas, como sistemas que regulan el crecimiento demográfico, son castigadas en los mismos términos que el aborto. Sobre esta cuestión, vid. Hopkins 1965a: 124-151; *Id.* 1965b: 72-74; Pouderon 2007b: 229-248.

³¹⁷ Para una introducción a esta cuestión, vid. Hopkins 1965a: 143-151.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

1. La conducta homicida

que se oponen a la ley divina del matrimonio concebido para la procreación. Sin embargo, el aborto es condenado con mayor severidad, dado que se equipara con el homicidio infantil³¹⁸.

³¹⁸ Existen, no obstante, ciertas causas de fuerza mayor, sobre todo de tipo médico, que permiten la posibilidad de recurrir al aborto. Tertuliano y Agustín aluden a estos procedimientos cuando está en peligro la vida de la madre (Tert. *De anima*, 25; Aug. *Ench.* 86). En los dos casos se trata de salvar una vida, en detrimento de otra, antes que arriesgar las dos. No obstante, ninguno de los dos autores se plantea el problema de la elección entre la vida de la madre y la del niño.

2. La conducta sexual

2. 1. El incesto

2. 1. 1. La acusación de incesto

Junto a la antropofagia, el incesto es la acusación más frecuente utilizada por los paganos contra los primeros cristianos. Tal y como sucede con el resto de las imputaciones anti-cristianas, la información que poseemos sobre la inmoralidad sexual de los cristianos procede de los apologistas.

Una de las primeras referencias se encuentra en la *Epístola a Diogneto*. La precisión de que los cristianos no comparten el lecho y que, aunque “están en la carne, no viven según la carne”¹, responde a las habladurías acerca de prácticas sexuales execrables en el marco de la moral tradicional greco-romana.

En la versión siríaca de la *Apología*, Arístides, tras exponer algunas de las inmoralidades practicadas por los griegos, como la homosexualidad o el incesto, afirma que “callen, pues, las lenguas de aquellos que hablan vanidades y calumnian a los cristianos, y hablen finalmente la verdad”². Arístides rechaza estas acusaciones y defiende la moral intachable de los cristianos, arremetiendo contra los paganos y sus dioses, adjudicándoles las mismas acusaciones de las que se defiende: “Mas los griegos, ¡oh rey!, por cometer acciones torpes yaciendo con varones, y con la madre, y con la hermana, y con la hija, arrojan burla de su inmundicia sobre los cristianos”³.

¹ *Ad Diogn.* 5, 7-8.

² Arist. *Apol.* 17, 6 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 147. En la versión griega, Arístides se limita a afirmar: “cesen ya tus sabios insensatos de hablar contra el Señor”, pero no especifica el tipo de acusación que se reprocha (Arist. *Apol.* 17, 1 [gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 132). A diferencia del texto griego, la versión siríaca muestra un mayor interés por las cuestiones de moralidad; rasgo que lo vincula directamente con la tradición apologética judía (Joseph. *C. Ap.* 2, 7, 79 – 2, 13, 144). La obra concluye con una síntesis sobre las costumbres cristianas y con su presentación como religión abierta y accesible; se insiste en el perdón para los arrepentidos y en la resistencia frente a las persecuciones. Existen semejanzas importantes en el modo de exposición y en el tono indulgente entre la *Apología* de Arístides y otros textos cristianos primitivos, como el *Kerygma* de Pedro; estilo que contrasta con la actitud severa y menos tolerante que muestra el autor de los textos pseudo-clementinos hacia quienes creen que por ignorancia podrán escapar del castigo eterno (*Hom. Clem.* 10, 12-13; *Clem. Recogn.* 5, 18) (Pouderon *et alii* 2003: 396-398). Robert M. Grant utiliza la condena de la homosexualidad y el incesto que expresa Arístides para justificar una datación posterior de la versión siríaca. Sostiene que este tipo de críticas difícilmente podrían haberse pronunciado en la época del emperador Adriano, quien para esa fecha, ya había designado como favorito a Antínoo. Para Grant, la diatriba cristiana de carácter moral se ajusta más probablemente a un modelo de discurso retórico posterior, creado en respuesta a la polémica anti-cristiana de algunos intelectuales paganos, como Frontón, y a sus acusaciones sobre las prácticas incestuosas de los cristianos (Grant 1988: 38-39; *Id.* 1955: 25). Sobre la figura de Frontón, *vid. infra*, n. 32.

³ Arist. *Apol.* 17, 2 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 146-147.

Justino ofrece una refutación más detallada. En la *1 Apología*, sostiene que las ideas que se difunden sobre la conducta sexual de los cristianos son falsas, responsabilizando a los demonios de su invención⁴. En su caracterización de los herejes, en especial los seguidores de Simón Mago, Menando o Marción – a los que los paganos confunden con el resto de los cristianos –, Justino lamenta las “ignominiosas obras que contra nosotros se propalan, a saber, echar por tierra el candelero, unirnos promiscuamente y alimentarnos de carnes humanas”⁵. El apologista deja entrever la posibilidad de que tales prácticas (promiscuidad sexual y canibalismo) se den entre los herejes, pero niega que se ejerzan entre los verdaderos cristianos, insistiendo en el carácter infundado de tales calumnias⁶. En términos semejantes se expresa en el *Diálogo con Trifón* para concluir, esta vez en boca del interlocutor judío, que “todo eso que el vulgo rumorea, son cosas indignas de crédito, pues se apartan demasiado de la naturaleza humana”⁷.

Taciano acusa de falso testimonio a quienes afirman conocer de primera mano algunas de las prácticas abominables que se adjudican a los cristianos, como la antropofagia⁸. Su relato, sin embargo, aunque lleno de referencias a la conducta sexual de los paganos, no incluye de forma específica el incesto como acusación concreta dirigida contra los cristianos.

Atenágoras comienza la *Súplica en favor de los cristianos* aludiendo a este tipo de imputaciones, que resume del siguiente modo: “Tres son las acusaciones que se propalan contra nosotros: el ateísmo, los convites de Tiestes y las uniones edipeas”⁹. Considera que tales recriminaciones responden únicamente al propósito de amedrentar a los cristianos, apartándolos de su modelo de vida, y de buscar una excusa lo suficientemente significativa para odiarlos¹⁰. Sostiene que no hay nada cierto en estos reproches, “puro cuento y calumnias vacías”¹¹, y que la historia demuestra que la justicia prevalece sobre todas las acusaciones falsas¹². Por el

⁴ Just. *1 Apol.* 5, 1; 10, 6; 23, 3.

⁵ Just. *1 Apol.* 26, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 210.

⁶ Just. *1 Apol.* 27, 5; 49, 6; *2 Apol.* 12, 2 y 4. Justino emplea el mismo término (συκοφαντίας) que aparece en el Rescripto de Adriano (y que el propio escritor incorpora al final de su *1 Apología*) para referirse a estas “calumnias” difundidas contra los cristianos (cf. *1 Apol.* 68, 7). El propósito es tratar de desacreditar estos rumores y condenar la facilidad e impunidad con la que actuaban los posibles delatores (Munier 2006: 357). Sobre este rescripto imperial y el papel de los delatores en la persecución a los cristianos, vid. Keresztes 1964: 204-214; González Salinero 2005: 50-51.

⁷ Just. *Dial.* 10, 1-2; trad. Ruiz Bueno 1996: 317.

⁸ Tat. *Orat.* 25.

⁹ Athenag. *Leg.* 3, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 651. La misma expresión, Οἰδιπόδαιοι μίξεις, aparece reproducida en las *Actas de los mártires de Lyon y Vienne* (cf. Eus. *H.E.* 5, 1, 14). Sobre la posible relación entre ambos documentos, vid. *supra*, sec. 1.1.1, n. 17. En el mito de Edipo confluyen parricidio e incesto, aunque la referencia de Atenágoras se limita a éste último.

¹⁰ Athenag. *Leg.* 31, 1.

¹¹ Athenag. *Leg.* 3, 2.

¹² Athenag. *Leg.* 31, 2. Como sucedió en los casos de Pitágoras, Heráclito, Demócrito y Sócrates. A pesar de haber sido condenados, su reputación y su virtud ha prevalecido en el tiempo. Al igual que Atenágoras, también Justino y Orígenes recurren a la persecución de estos cuatro filósofos griegos

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

contrario, no existe tacha alguna en la conducta de los cristianos, a quienes ni siquiera les está permitido pecar de pensamiento¹³, pues su doctrina se basa en la creencia de que “nada ha de quedar sin examinar delante de Dios y que junto con el alma ha de ser castigado el cuerpo que cooperó a sus irracionales impulsos y deseos”¹⁴.

Teófilo se defiende de las acusaciones contra los cristianos en términos semejantes:

“Soportas con gusto a los necios. En otro caso, no te hubieras dejado desviar por los vanos discursos de hombres insensatos, ni dado fe a ese rumor preconcebido de bocas impías que mentirosamente nos calumnian a nosotros, adoradores de Dios, que nos llamamos cristianos, propalando que tenemos las mujeres comunes y nos es indiferente con quien nos unimos; es más, que mantenemos comercio carnal con nuestras propias hermanas y, lo que es más impío y más crudo de todo, que nos alimentamos de carnes humanas” (Theoph. *Ad Autol.* 3, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 842-843).

Teófilo alude de forma específica a la acusación de promiscuidad sexual y de incesto contra los cristianos. Argumenta que estas imputaciones han sido expresadas con anterioridad por muchos filósofos griegos¹⁵, quienes han favorecido su difusión y aceptación.

Aunque los apologistas griegos aluden de forma mayoritaria a los rumores sobre la inmoralidad sexual de los cristianos como calumnias, también confirman su utilización como acusación en los procesos judiciales contra los cristianos¹⁶. En el ámbito latino, la argumentación de Tertuliano se sitúa en un plano estrictamente jurídico, exigiendo de las autoridades justicia en los procesos judiciales:

“Cuando procesáis a un delincuente, no estáis dispuestos a pronunciar sentencia inmediatamente después de que el acusado se confiese homicida, o sacrílego, o culpable de incesto, o enemigo público (por no citar más que los delitos de los que se nos inculpa), sino que averiguáis las circunstancias, el carácter del hecho, el número, el lugar, el modo, el tiempo, quiénes son los testigos y los cómplices. Cuando se trata de nosotros no hay nada de esto, y eso que sería muy interesante conseguir por medio de torturas la confesión de aquello de lo que falsamente se nos acusa: saber cuántos infanticidios ha saboreado cada uno, cuántos incestos ha cometido aprovechando la oscuridad” (Tert. *Apol.* 2, 4-5; trad. Castillo García 2001: 57).

para compararlo con el acoso padecido por los cristianos (Just. *1 Apol.* 5, 3; 46, 3; *2 Apol.* 7(8), 1; 10, 5-8; Orig. *C. Cels.* 1, 3; 2, 40-41).

¹³ Athenag. *Leg.* 31, 1-4. Sobre esta cuestión, *vid. infra* sec. 2.2.3, esp. n.388-389.

¹⁴ Athenag. *Leg.* 36, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 707. La idea aparece desarrollada extensamente en su obra *Sobre la resurrección de los muertos* (Athenag. *De res.* 19-25).

¹⁵ Theoph. *Ad Autol.* 3, 5. En especial la antropofagia, justificada por Zenón, Diógenes o Cleantes, o ejemplificada como práctica ritual de ciertos pueblos según los relatos de Heródoto (*vid. supra* sec. 1.1.2, esp. n. 50-51).

¹⁶ Just. *1 Apol.* 4, 5-6; 24, 1-2; 26, 7; *2 Apol.* 12, 4; *Dial.* 96, 2; Athenag. *Leg.* 1, 2-4; 3, 1-2; 35, 1-6.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Para que estos juicios se ajusten a la legalidad, Tertuliano considera indispensable la comprobación de los delitos. En el caso de los cristianos, los cargos de infanticidio, incesto, canibalismo o sacrilegio no han sido probados. Los cristianos son castigados sólo por el nombre de cristiano sin que haya investigación de los delitos que se les atribuyen¹⁷. Tertuliano insiste en la ausencia de testigos¹⁸ y en el sentido común: si se trata de ceremonias rituales secretas no es posible que alguien pueda conocer y divulgar lo que allí acontece, tal y como sucede con las religiones mistericas¹⁹; en segundo lugar, si dichas prácticas resultan impropias de los hombres, no debe creerse que tienen lugar entre los cristianos, puesto que comparten la misma naturaleza humana que el resto²⁰; ante quienes afirman que estos crímenes se realizan por desconocimiento o por obligación²¹, Tertuliano refuta este argumento apoyándose en la complejidad del rito; en definitiva, si no existen testigos es porque los cristianos no cometen esos delitos: “¿Quién ha sorprendido en las esposas

¹⁷ Tert. *Apol.* 2, 18-20; 4, 11; 7, 1-7. Tertuliano destaca la inexistencia de confesiones y declaraciones de culpabilidad de los cristianos durante los procesos jurídicos (*Apol.* 1, 12; 2, 10-13). Considera que, en la mayor parte de los casos, se trata de simples rumores sin confirmar. Prueba de ello es que no existe una sola demostración de estas imputaciones en los “doscientos años de edad” del cristianismo (*Ad Nat.* 1, 7, 10; 1, 9, 4). Las autoridades no tienen interés en constatar las acusaciones, y de hecho, el propósito de los tribunales no es otro que conseguir que los inculpados nieguen su condición de cristianos pero no la confesión de los supuestos delitos (*Apol.* 7, 2). Tertuliano concluye con una reflexión sobre la fama y la velocidad con la que se propagan esta clase de rumores, aunque no se ajusten a la realidad. Afirma que no existe ningún interés por descubrir las verdaderas razones que han impulsado estas calumnias, ya sea el odio, la sospecha o el simple placer de mentir (*Apol.* 7, 8-14).

¹⁸ Tertuliano rechaza la hipótesis de quienes afirman que los cristianos pagan a los denunciantes para evitar que los crímenes salgan a la luz, considerándolo una incoherencia. De ser así, la denuncia no llegaría a efectuarse nunca. Además, los crímenes que se les atribuyen son tan abominables que los propios cristianos denunciarían dichas prácticas (Tert. *Ad Nat.* 1, 7, 21-22).

¹⁹ Considera que, de ser ciertas las imputaciones, no podrían permanecer ocultas por mucho tiempo, pues alguien acabaría divulgando las prácticas de estos rituales (*Ad Nat.* 1, 7, 15). La idea, no obstante, contradice el argumento que utiliza con anterioridad para cuestionar el carácter secreto de ciertas ceremonias paganas, como las que se desarrollan en los cultos mistericos de Samotracia y Eleusis. Tertuliano sugiere la realización de prácticas deshonestas durante estas celebraciones y la necesidad de evitar que se hagan públicos aquellos elementos que puedan generar “animadversión”. Además, quienes no forman parte de la comunidad no deberían conocer esas prácticas secretas (*Apol.* 7, 6-7; *Ad Nat.* 1, 7, 13-14).

²⁰ Al parecer, en el caso de los cristianos son “distintos los órganos de la pasión incestuosa” (Cf. Tert. *Apol.* 8, 5; trad. Castillo García 2001: 79; *Ad Nat.* 1, 7, 34). Tertuliano apela a la conciencia de los paganos para que se pregunten si ellos mismos serían capaces de cometer tales delitos (*Apol.* 8, 1-4) y formula la base de su teoría sobre la identificación del cristianismo con la “tercera raza” (*Apol.* 8, 5; *Ad Nat.* 1, 7, 34; 1, 8, 1 y 11-13). El argumento, no obstante, no impide que Tertuliano dirija exactamente la misma acusación de conducta inmoral hacia los paganos.

²¹ Tertuliano considera absurda esta afirmación, dado que los participantes necesitan estar informados con anterioridad sobre los elementos imprescindibles para llevar a cabo la celebración de estos rituales. Del mismo modo, el factor del miedo tampoco es condicionante puesto que los asistentes a las ceremonias perseveran en el delito de forma constante (*Apol.* 8, 6-9; *Ad nat.* 1, 7, 23-28).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

cristianas alguna huella indigna?”²², “¿Quién, al romper las tinieblas con una luz repentina, ha encontrado algún indicio inmundo, no digo ya incestos?”²³.

A diferencia de los apologistas griegos, Tertuliano expone con detalle la acusación del incesto cometido por los cristianos:

“Se rumorea que somos los más criminales por el rito de infanticidio, por el convite hecho con él y por el incesto cometido tras el banquete, que – según dicen facilitan los perros derribando las luces, es decir, convertidos en alcahuetes de tinieblas, con el fin de ocultar los desenfrenos impíos” (Tert. *Apol.* 7, 1; trad. Castillo García 2001: 76).

El incesto se produce, por tanto, en el contexto de una ceremonia ritual en la que tiene lugar el asesinato y la antropofagia de un niño y el posterior encuentro sexual, de carácter incestuoso, entre todos los asistentes²⁴. Las reflexiones de Tertuliano inciden en el carácter absurdo de tales acusaciones:

“Entretanto ocupa tu sitio en la mesa, observa los lugares donde tu madre o tu hermana se han sentado; fíjate bien de modo que, cuando sobrevenga la oscuridad provocando la solicitud de cada uno, no te equivoques abordando a una extraña: pues harías un sacrilegio si no cometes incesto” (Tert. *Ad Nat.* 1, 7, 32; trad. Castillo García 2001: 216; cf. *Apol.* 8, 3).

La necesidad de asistir a estas ceremonias con algún miembro de la familia para se produzca la relación incestuosa confirma la ridiculez de tales planteamientos: “¿Qué ocurriría si ellas no quisieran o si no existieran? ¿Cuántos cristianos hay sin familia, que viven solos? Según parece, no puedes ser cristiano legítimo si no eres hermano o hijo”²⁵.

De forma semejante a Tertuliano, Minucio Félix reproduce los rumores acerca de las prácticas incestuosas. El pagano Cecilio describe de forma detallada las ceremonias en las que se desarrollan:

“En un día señalado se reúnen para el banquete personas de todos los sexos y edades con todos sus hijos, hermanas y madres. Allí, después de un copioso festín, cuando el ambiente del banquete se ha caldeado y la embriaguez ha inflamado el ardor de la pasión incestuosa, incitan a un perro, que ha sido atado a un candelabro, a realizar saltos y brincos, echándole una pizca de carne más allá del perímetro de la cuerda con la que está atado. Derribada y extinguida así la luz que sirve de testigo, se entregan, protegidos por las tinieblas impuras, a las sollicitaciones de una pasión repugnante por medio de la incertidumbre del azar, de manera que aunque no todos sean de hecho incestuosos, son sin embargo igualmente cómplices del incesto, pues

²² Tert. *Apol.* 7, 5; trad. Castillo García 2001: 77. La misma idea en *Apol.* 7, 5-7; 8, 3 y 5; *Ad Nat.* 1, 7, 5-34; 1, 8, 1 y 11-13.

²³ Tert. *Ad Nat.* 1, 7, 20; trad. Castillo García 2001: 213.

²⁴ Tert. *Apol.* 7, 1; 8, 2-3 y 7-8; *Ad Nat.* 1, 2, 8-10; 1, 7, 10; 1, 7, 23-24 y 31-32; 1, 15, 2-8.

²⁵ Tert. *Apol.* 8, 8; trad. Castillo García 2001: 80; cf. *Ad Nat.* 1, 7, 24.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

cualquier cosa que cada uno de ellos pueda realizar responde al deseo de todos” (Min. Fel. Oct. 9, 6-7; trad. Sanz Santacruz 2000: 69-70).

El relato de Minucio Félix distingue dos ceremonias diferentes. La primera de ellas forma parte de un ritual de iniciación en el que tienen lugar las prácticas caníbales. La segunda, aquí expuesta, alude a un banquete²⁶, no necesariamente de carácter iniciático, en el que se producen los encuentros incestuosos entre los miembros de esta comunidad²⁷. La terminología despectiva que emplea Cecilio para designar las costumbres de los cristianos, “esta turba impía”, incide, especialmente, en los aspectos de la inmoralidad sexual: las “costumbres depravadas”, los “ritos repugnantes”²⁸, y el “frecuente adulterio” encajan bien en el esquema de presentación de esta comunidad marcada por su carácter libidinoso:

“Se conocen entre sí mediante marcas y signos secretos y se profesan amor mutuo casi antes de conocerse; por todas partes se difunde entre ellos una especie de religión libidinosa, y hasta se llaman indistintamente hermanos y hermanas, convirtiendo así en incesto el frecuente adulterio, mediante el recurso a un nombre sagrado. Hasta tal punto se vanagloria de sus crímenes su vana y loca superstición” (Min. Fel. Oct. 9, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 68).

En su respuesta, Octavio, insiste, como ya hiciera Tertuliano, en la necesidad de confirmar los rumores que acusan a los cristianos de “incestuosos y parricidas”, y de cometer “uniones incestuosas”, “ritos sacrílegos” y “sacrificios de niños”²⁹. No existen pruebas de que se hayan cometido tales delitos, y ni siquiera por medio de la tortura ha sido posible obtener una confesión detallada de los mismos. De esta manera, Minucio Félix concluye que las afirmaciones acerca de los rituales cristianos son falsas³⁰:

“Una pura fabulación urdida contra nosotros por la conspiración de los demonios, para ensuciar la gloria de nuestra castidad esparciendo sobre ella, una infamia repugnante, y lograr así que los hombres, antes de informarse de la verdad, se alejen de nosotros aterrorizados por esa vergonzosa reputación” (Min. Fel. Oct. 31, 1; trad. Sanz Santacruz 2000: 127).

²⁶ Se refiere, probablemente, al ágape fraterno, una simple comida en común, o a la Eucaristía.

²⁷ Existen numerosas semejanzas entre este pasaje y la poesía latina. Ovidio presenta un contexto similar en su descripción de los festivales nocturnos celebrados en honor a Baco y en las quejas pronunciadas durante la noche por un enamorado (Ov. Met. 6, 587-600; Am.1, 6, 1-74). Sobre esta cuestión, *vid.* Grant 1981: 164.

²⁸ Min. Fel. Oct. 9, 1.

²⁹ Min. Fel. Oct. 28, 1-6.

³⁰ Por su parte, Cecilio considera que tiene que existir un fondo de verdad para esta clase de rumores tan extendidos. Entre las múltiples acusaciones que proyecta contra los cristianos destacan: el infanticidio, la antropofagia, el incesto, la veneración de la cabeza de un asno, la adoración de los genitales de sus sacerdotes y el culto a un hombre sometido al suplicio de la cruz, y por tanto, un criminal. Además, los cristianos aparecen descritos como ignorantes, sacrílegos, y confabuladores; de ellos, afirma Cecilio que muestran un absoluto desprecio hacia los templos, las ceremonias religiosas, los sacerdotes e, incluso, los dioses paganos y que rechazan cualquier forma de integración social (Min. Fel. Oct. 8, 4; 9, 3-5; 28, 2).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Al igual que los griegos, los apologistas latinos atribuyen a los demonios el origen de estas calumnias, cuyo objetivo final no es otro que difamar el cristianismo con los cargos de depravación e inmoralidad³¹. Minucio Félix incorpora el nombre de quien ha puesto en conocimiento este tipo de prácticas y a quien responsabiliza de la difusión de esta clase de rumores: el orador Marco Cornelio Frontón³². Éste, afirma el personaje de Octavio “no ha actuado como testigo que da un testimonio imparcial, sino como orador que se ha dedicado a propagar la injuria, pues tales cosas proceden más bien de vuestra gente”³³.

La narración de Minucio Félix se completa con la exposición de otra acusación que no aparece en el resto de los escritores cristianos. Además del incesto y la promiscuidad sexual, entre las murmuraciones que circulan acerca de las prácticas inmorales de los cristianos, se encuentra la siguiente:

“Otros cuentan que rinden culto a los genitales de su jefe religioso y de su sacerdote, como si de ese modo adoraran el sexo de su propio padre: no sé si será una falsedad, pero, en todo caso, se trata de una sospecha que casa muy bien con las ceremonias secretas y nocturnas” (Min. Fel. Oct. 9, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 68-69).

Puesto que se trata del único testimonio en la literatura apologética que alude a esta calumnia, se ha tratado de buscar el origen, ya sea real o literario, de una práctica semejante. Tradicionalmente se considera que la adoración de los genitales de los sacerdotes que menciona Minucio Félix, puede estar inspirada en ciertos ritos de fecundidad, como los desarrollados durante la celebración de las *Floralia*, y en la atmósfera de misterio que rodeaba las reuniones cristianas³⁴. Con independencia de esta posible asociación, lo más probable es que se trate de un argumento retórico empleado por Minucio Félix para facilitar la *retorsio* en el discurso de Octavio.

Como sucede con la antropofagia, la acusación de incesto y promiscuidad sexual desaparece en la literatura apologética con posterioridad a Tertuliano y Minucio Félix. Las referencias que encontramos en la literatura posterior se limitan a

³¹ Tert. *Apol.* 2, 14; 27, 3-4; Min. Fel. Oct. 27, 8; 28, 6.

³² Cf. Min. Fel. Oct. 9, 6; 31, 2. Famoso orador, procedente de Cirta, en el norte de África. A partir del testimonio de Minucio Félix, el único que se conserva acerca de Frontón, se deduce que éste pronunció un discurso contra los cristianos alrededor del año 162. Algunos investigadores sugieren que el texto de Minucio Félix pudo haber sido escrito para responder a los ataques de otros intelectuales paganos como Aulo Gelio, Celso o el filósofo escéptico Favorino (Bodelón 1992-1993: 247-249; Price 1999: 111-112). Para una introducción a la figura de Frontón y su relación con el Octavio de Minucio Félix, vid. De Labriolle 1948: 87-94; Friend 1965: 187-188; Beaujeu 1974: xxviii-xxix; Carrara 1984: 87-99; Price 1999: 111-112 y 127; Sanz Santacruz 2000: 6-7 y 34. R.M. Grant sugiere que Justino y Arístides también escriben en respuesta a las acusaciones de Frontón (Grant 1955: 25 y 30). La idea, no obstante, es rechazada por otros especialistas (Henrichs 1970: 27, n. 45).

³³ Min. Fel. Oct. 31, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 127.

³⁴ Así, por ejemplo, la felación ritual ejercida por el emperador Heliogábalo durante las mismas que describe la *Historia Augusta* (cf. S.H.A. *Heliogab.* 6, 5) (Rousselle 1989: 150). Sobre esta cuestión, vid. Leveils 2007: 300. Para los actos de celebración de la *Floralia* y su condena en la literatura apologética, vid. cap. V, sec. 3.3, n. 460.

2. 1. 2. Interpretaciones de la acusación de incesto

³⁹ Plinio el Joven confirma la popularidad de este tipo de reuniones (Plin. *Epist.* 10, 96 (97), 7). Para Albert Henrichs la alusión de Plinio sugiere que, en esta época, la institución de la Eucaristía era objeto de debate (Henrichs 1970: 19-20). Siguiendo el testimonio de algunos autores cristianos, los especialistas señalan que, entre los gnósticos (especialmente los carpocratianos), el banquete orgiástico también recibe el nombre de “ágape”, lo que contribuye a su posible confusión y vinculación con las citadas recriminaciones (Clem. Alex. *Strom.* 3, 2, 10, 1-2 [κοινωνία, “comunión”; 3, 4, 27; Epiph. *Haer.* 26, 4, 4; cf. Dölger 1934: 222; Benko 1967: 115-116; Henrichs

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

tradicional considera que ambas imputaciones responden a una interpretación errónea de la liturgia cristiana, ya sea de la Eucaristía en el caso de la antropofagia, o de las ceremonias rituales y la terminología, empleada por los cristianos para denominarse “hermanos” y “hermanas”, en el caso del incesto⁴⁰. El hecho de que los apologistas se vean en la necesidad de explicar estos términos confirmaría esta hipótesis. El uso de la palabra “hermano” (ἀδελφός) para designar a los miembros de la comunidad cristiana es habitual desde los orígenes del cristianismo⁴¹. Los primeros apologistas reconocen esta terminología y explican los vínculos espirituales, y no carnales, que conlleva la expresión⁴², usada por los cristianos, tras el bautismo, como nuevos miembros de la comunidad⁴³. La explicación de Atenágoras sugiere una vinculación a la imputación de incesto. Tras comparar estas acusaciones con la conducta de los dioses del paganismo, explica que estas denominaciones de parentesco (padres / madres, hijos / hijas, hermanos / hermanas) responden al respeto que se les muestra y no al “ultraje” físico o a la “corrupción” de sus cuerpos⁴⁴.

La relación entre incesto y fraternidad cristiana aparece expresada con más claridad en los apologistas latinos. Tertuliano dice que todos los cristianos

1970: 19-20, n. 6). Para una introducción a la celebración y el significado de la Eucaristía en el cristianismo primitivo, *vid.* Cullmann 2004: 5-23.

⁴⁰ Waltzing 1925: 215; Grant 1981: 161-170; Benko 1984: 60.

⁴¹ Existen numerosas referencias a esta terminología en el Nuevo Testamento: los cristianos “hijos del mismo Padre”, “hermanos” entre sí (*Mt.* 23, 8; *Jn.* 1, 12-13; *Hch.* 1, 16; 7, 23-28; discurso de Esteban sobre Moisés; 9, 17; 10, 23; 11, 1; 14, 2; *Rm.* 8, 14-17; *1 Co.* 5, 11; *Ef.* 1, 5; 5, 1; *1 P.* 3, 7; fraternidad conyugal; *1 Jn.* 3, 1-24; etc.). Es posible que esta nueva designación esté relacionada con la necesidad de establecer una diferenciación con respecto a los miembros de la comunidad judía. Frente a las relaciones consanguíneas tradicionales, el cristianismo promueve unos lazos de parentesco metafóricos. El rito de iniciación del bautismo y la participación en la vida comunitaria cristiana permiten el acceso a una nueva “familia”, diferente de la anterior (Pouderon *et alii* 2003: 239, n. 10). No obstante, este mismo término había sido empleado con anterioridad por los filósofos griegos en un sentido similar, o, al menos, no reducido al específico vínculo consanguíneo. Platón lo emplea como miembro de una misma etnia, clan o nación, aludiendo a la “igualdad de nacimiento” (*cf.* *Pl. Mx.* 239a) y Jenofonte, para referirse a un “amigo” (*cf.* *Xen. An.* 7, 2, 25 y 38). El estoicismo extiende este significado, ofreciendo una dimensión universal del mismo, al afirmar que “todos los hombres son hermanos por naturaleza”. Apoyándose en estos testimonios, Charles Munier señala que el uso de esta designación por parte de los apologistas con formación filosófica, como Justino, no responde necesariamente a una concepción estrictamente cristiana, sino que se inscribe en un modelo de pensamiento generalizado (Munier 2006: 319, n. 6; *cf.* *Just. 2 Apol.* 1, 1; *Dial.* 47, 2; 134, 5). En cualquier caso, los escritores cristianos del siglo II utilizan esta denominación de forma recurrente. Para una introducción a esta cuestión y las posibles acepciones cristianas del término, *vid.* Dujarier 1991.

⁴² Así lo expresa Arístides: “no se llaman hermanos según la carne, sino según el alma” (*Arist. Apol.* 15, 7[gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 131; *cf. Apol.* 15, 4 (6) y 5 (7) [sy]).

⁴³ *Just. 1 Apol.* 65, 1.

⁴⁴ *Athenag. Leg.* 32, 5. En sus *Stromata*, Clemente de Alejandría ofrece una explicación semejante sobre esta terminología. El apologista recurre a los textos apostólicos para expresar la relación de hermandad que existe entre hombres y mujeres durante el proceso de evangelización, comparándolo con la “comunicación licenciosa” que se da entre los carpocratianos (*Clem. Alex. Strom.* 3, 4, 27, 1—4; 3, 6, 53, 1-3; 3, 6, 54, 1).

“reconocen a un mismo Dios como Padre”⁴⁵, de ahí que se llamen “hermanos” y “hermanas”, mientras que el parentesco que existe en el entorno pagano no es real y refleja únicamente “una ficción de afecto”⁴⁶. La argumentación de Tertuliano persigue varios objetivos. En primer lugar, el apologista extiende la utilización de “hermanos” y “hermanas” a todos los hombres, incluyendo a los paganos. De esta manera, al integrar a todos en una misma comunidad pretende evitar las acusaciones de marginación social dirigidas contra los cristianos. Según Tertuliano, frente a la ilimitada capacidad de amar que caracteriza la conducta cristiana, el pagano presenta una concepción restringida del término “hermano”, que se corresponde con su escasa capacidad afectiva. En segundo lugar, Tertuliano hace recaer sobre los paganos la acusación de promiscuidad. La comunidad de bienes, elemento distintivo en la organización de las primeras comunidades cristianas⁴⁷, se opone a la actitud pagana, que se caracteriza por compartir entre sí un único objeto: las mujeres⁴⁸. Para Tertuliano la falta de ética sexual de los paganos es la razón que explica su promiscuidad, así como la falta de pudor y la indecencia de sus mujeres. Tertuliano sigue aquí la estrategia retórica de establecer una relación directa de la moralidad con la sexualidad.

En el *Octavio*, Cecilio dice que: “se llaman indistintamente hermanos y hermanas, convirtiendo así en incesto el frecuente adulterio”⁴⁹. Octavio responde que: “nos llamamos hermanos, cosa que os produce envidia, como es propio de hombres que tienen a un único Dios por padre, que son partícipes de la misma fe y coherederos de la esperanza”⁵⁰. Minucio Félix sigue aquí a Tertuliano. Sin embargo, se muestra más inflexible en su condena de la interpretación pagana del término “hermano”: “sólo os reconocéis hermanos para cometer fratricidio”. La alusión, por parte de Cecilio, a las “marcas y signos secretos” de los cristianos⁵¹ es interpretada por Octavio como una acusación sobre la inmoralidad sexual y de ahí su referencia a la “inocencia y la modestia” de los cristianos⁵². Se ha dicho que una explicación para

⁴⁵ Tert. *Apol.* 39, 9; trad. Castillo García 2001: 159.

⁴⁶ Tert. *Apol.* 39, 8.

⁴⁷ La idea aparece expuesta en *Hch.* 4, 32-37.

⁴⁸ Tert. *Apol.* 39, 11-13.

⁴⁹ Min. Fel. *Oct.* 9, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 68.

⁵⁰ Min. Fel. *Oct.* 31, 8; trad. Sanz Santacruz 2000: 129.

⁵¹ Min. Fel. *Oct.* 9, 2. Es probable que se refiera a los saludos y gestos rituales que se dan entre los cristianos, desde sus orígenes, incluyendo el signo de la cruz. No obstante, es posible que Minucio Félix aludiese de forma intencionada a la circuncisión, como marca física, para demostrar la confusión habitual entre judíos y cristianos y el error de identificar e intercambiar sus costumbres por la sociedad greco-romana durante estos primeros años de la existencia del cristianismo. El mismo problema es mencionado por Justino y Tertuliano, cuando tratan de fijar las diferencias entre ambos grupos religiosos. Entre los múltiples elementos de diferenciación que existen, los apologistas citan expresamente la “circuncisión de la carne” y “la señal hecha sobre el cuerpo”, en una clara referencia a esta costumbre judía (Just. *Dial.* 16, 1-3; Tert. *Apol.* 21, 2) (Benko 1984: 60).

⁵² Min. Fel. *Oct.* 31, 8. Los especialistas han interpretado esta expresión como una referencia concreta al “ósculo” o beso de la paz de los cristianos (*Rm.* 16, 16; *1 Ts.* 5, 26; *1 P.* 5, 14). Este gesto “litúrgico” es descrito por primera vez en la obra de Justino, quien señala que se produce justo después de la oración (Just. *1 Apol.* 65, 2). La posible vinculación entre este acto y las calumnias sobre

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

esta confusión de los ritos cristianos radica en la probable realización de este tipo de prácticas sexuales – incesto, promiscuidad, adulterio, etc. – en algunos cultos místicos, entre los judíos, e incluso, entre los miembros de algunas corrientes cristianas consideradas heréticas. El asesinato ritual y los excesos sexuales aparecen frecuentemente relacionados con ciertos cultos orientales. La *Historia Augusta* recoge el ejemplo de los cultos importados por el emperador Heliogábalo (218-222 d.C.) en honor a El-Gabal, el dios sol de Emesa, en Siria. Entre sus ritos, dice la *Historia Augusta*, se incluyen prácticas sexuales y la celebración de sacrificios humanos⁵³. Algo similar se encuentra en el relato de Tito Livio sobre las razones que motivaron la prohibición de las *Bacchanalia* en el año 186 a.C.⁵⁴. Livio describe la investigación llevada a cabo por el cónsul Postumio de la celebración de las Bacanales en Roma e Italia, y la publicación de un *senatus consultum* en el que se prohibía la celebración de estas ceremonias, por conllevar toda clase de depravaciones, ritos ocultos, nocturnos y “promiscuos”, “prácticas vergonzosas entre hombres y mujeres” y “ultrajes sexuales”⁵⁵. Los judíos también fueron objeto de

la promiscuidad sexual de los cristianos aparece expresada nítidamente por Atenágoras: “Es preciso ser muy exacto en orden al beso, y más aún, en la adoración, pues por poco que manchen nuestra mente, nos ponen fuera de la vida eterna” (Athenag. *Leg.* 32, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 703). La expresión evangélica sobre la que Atenágoras apoya su argumentación es considerada por los especialistas un *ágraphon*: “Si alguno por segunda vez da un beso por motivo de haberle gustado...” (Ruiz Bueno 1996: 703, n. 108; Pouderon 1992: 196, n. 2). Los apologistas insisten en diferenciar este acto, específicamente cristiano, del saludo habitual por medio de un beso que se da entre el resto de la población, e incluso, con el gesto de adoración (προσκύνημα), reservado generalmente a los ídolos paganos, que se realizaba dirigiendo un beso de la mano a la boca (cf. Apul. *Met.* 4, 28, 3). Minucio Félix señala que es un acto propio de la “gente supersticiosa” (Min. Fel. *Oct.* 2, 4). El argumento sobre esta diferenciación de gestos es expuesto con claridad por Clemente de Alejandría (Clem. Alex. *Paed.* 3, 11). Sobre la importancia del “beso” en la ceremonia litúrgica cristiana, vid. Benko 1984: 79-102. No obstante, esto no significa necesariamente que los paganos conociesen su práctica. Sobre la posible vinculación del beso con la acusación de promiscuidad sexual, vid. Edwards 1992: 73; Munier 2006: 303, n. 8.

⁵³ S.H.A. *Heliogab.* 7 y 8.

⁵⁴ Liv. 39, 8-19.

⁵⁵ Liv. 39, 13, 9-14. El testimonio de Livio ofrece como elementos de condena el envenenamiento, el asesinato y las relaciones homosexuales, pero no señala, de forma específica, el incesto entre los delitos cometidos (Edwards 1992: 75). Franz Cumont sugiere que las acusaciones contra estas prácticas rituales probablemente estuviesen relacionadas con la tradición mitológica. El asesinato de Liber-Dioniso (Baco) por los Titanes, cuando todavía era un niño, podía evocar prácticas como el infanticidio e, incluso, la antropofagia. Sobre el mito de Dioniso, vid. cap. III, sec. 2.3, n. 225. Los banquetes y ceremonias nocturnas, el vino abundante y el culto fálico inherente a este mito podían derivar fácilmente en la celebración de orgías. No obstante, Cumont señala que, incluso aunque no se cometieran tales delitos, las ceremonias excesivas y ruidosas de las Bacanales contrastaban con los principios y el orden religioso romano del siglo II a.C., controlado por el Senado (Cumont 1963: 198 y 306-307; Grant 1981: 161-162; Benko 1984: 62-63). Al margen de estas connotaciones, el relato de Livio insiste en la inmoralidad de estos ritos extranjeros, contrarios a las tradiciones religiosas romanas y en su prohibición como un asunto de Estado (Cumont 1963: 198 y 306; Opelt 1968: 34 y 40-41; Pastorino 1969: 95-97; Sordi 2004: 288-292; Sanzi 2006: 97). Robert Turcan sugiere que, en realidad, tales acontecimientos no hacían más que reproducir la crisis moral en la que se encontraba Roma después de la Segunda Guerra Púnica (Turcan 1972: 3; *Id.* 1982: 230-231). El episodio de las Bacanales se convierte, por tanto, en el precedente clásico de la persecución religiosa (Cic. *Leg.* 2, 15,

acusaciones similares⁵⁶. Además, la promiscuidad sexual, asociada con frecuencia al infanticidio y a la antropofagia, constituye la imagen más representativa de los rituales heréticos, especialmente del gnosticismo. La literatura cristiana anti-herética recoge numerosos ejemplos de esta conducta depravada.⁵⁷

Franz Joseph Dölger sostiene que los paganos pretenden completar sus carencias en el conocimiento del cristianismo, atribuyendo a los cristianos una conducta que previamente había sido utilizada para describir el comportamiento de otros cultos religiosos extranjeros⁵⁸. De entre los apologistas cristianos, al menos Justino sugiere esta posibilidad⁵⁹. Al margen de las prácticas realizadas en los cultos

37) (cf. Ames 2007: 39-56). Con este propósito es mencionado por los apologistas cristianos (Tert. *Apol.* 6, 7; Firm. Mat. *De errore*, 6, 9). Los especialistas proponen, además, una posible relación directa entre el texto de Livio y el contenido de la Epístola sobre los cristianos que envía Plinio el Joven al emperador Trajano. Para un análisis de esta cuestión, vid. Grant 1948: 273-274; Clarke 1974: 207-208, n. 106; Sherwin-White 1985: 692 y 705. En su estudio antropológico sobre la vinculación del ritual religioso con los asesinatos, los abusos sexuales y las prácticas de culto satánico, David Frankfurter establece el ejemplo de las Bacanales como el modelo más antiguo de ritual maligno. La violencia orgiástica de estas ceremonias sirve como modelo de legitimación para configurar, con posterioridad, el retrato inmoral de los rituales gnósticos (Frankfurter 2001: 352-380).

⁵⁶ Tac. *Hist.* 5, 3-5; Dio Cass. 68, 32, 1-3; Joseph. C. Ap. 2, 7, 79 – 2, 13, 144). Para una perspectiva general del tema, vid. Henrichs 1970: 22-23; Sanders 1980; Grant 1981: 162-163; Benko 1984: 60, n. 8; Goodman 1998. Por el contrario, Mark J. Edwards señala que el relato de Tácito no es preciso en la descripción de las acusaciones, y que, en el texto, nada indica que se refiera al incesto o al sacrificio infantil entre las prácticas judías (cf. Edwards 1992: 74-75). Con independencia de esta posible confusión entre judíos y cristianos, la vinculación existente entre ambas religiones constituye otro motivo diferente de desacreditación para el entorno pagano. Las imputaciones dirigidas contra el judaísmo (inmoralidad o conspiración contra el Estado) se proyectan igualmente hacia los cristianos (Dölger 1934: 188-228; Henrichs 1970: 23-24; Benko 1980: 1064-1065). Para la respuesta de los apologistas a las acusaciones de deslealtad política y sedición, vid. cap. V, sec. 3.1 y 3.2.1.

⁵⁷ Este es el planteamiento expuesto por Ireneo en su tratado *Contra las herejías* y desarrollado después por su discípulo Hipólito en su *Refutación de todas las herejías*. Entre otros ejemplos de esta conducta inmoral, Ireneo recoge las siguientes alusiones sobre el comportamiento sexual inapropiado de los herejes: las confesiones de algunas mujeres cristianas que, durante su permanencia en estos grupos, participaron en la realización de actividades sexuales promiscuas (orgías, adulterio, incesto, etc.) (*Haer.* 1, 6, 3-4); las uniones sexuales mantenidas durante la celebración de los ritos entre los marcosianos (Iren. *Haer.* 1, 13, 3; Hippol. *Haer.* 6, 34-35); las prácticas relacionadas con la prostitución y la magia (a través de filtros amorosos) en el caso de Simón Mago y Helena, y con posterioridad por su sucesor Menandro (Iren. *Haer.* 1, 23, 2-5; Hippol. *Haer.* 6, 14-15); y la vida licenciosa y las pociones amorosas entre los carpocratianos (Iren. *Haer.* 1, 25, 3; Hippol. *Haer.* 7, 20). La bibliografía sobre el fenómeno de la herejía y el debate entre la ortodoxia y la heterodoxia dentro del cristianismo es abundantísima. Para una introducción al tema, vid. Harrington 1980: 289-298; Gascó y Alvar 1991; Shaw 1992b; Lomas y Devís Márquez 1992; Zucotti 1992; Simonetti 1994; Teja 1998; Escribano Paño 2003: 399-480; Marcos 2006: 159-168; *Id.* 2009; Piñero Sáenz 2007; Iricisnchi y Zellentin 2008.

⁵⁸ F.J. Dölger propone tres modelos rituales como posibles prototipos para estas acusaciones: el asesinato ritual de los judíos; el juramento griego (*coniuratio*) con el sacrificio de una víctima humana; el infanticidio ritual con propósitos mágicos (Dölger 1934: 227-228; cf. Henrichs 1970: 29). Esta imagen infame es proyectada igualmente hacia los enemigos políticos, como sucede con Catilina y Apolonio de Tyana (Henrichs 1970: 20). Sobre esta cuestión, vid. *supra* sec. 1.1.2, n. 65 y sec. 1.2.3.

⁵⁹ El mismo argumento es expuesto por Ireneo (Iren. *Haer.* 1, 25, 3), Clemente de Alejandría (Clem. Alex. *Strom.* 3, 12, 90, 2-5) y Eusebio de Cesarea (Eus. *H.E.* 4, 7, 10).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

mistéricos (que la literatura apologética asocia con el resto de las manifestaciones religiosas greco-romanas), Justino, que adjudica este comportamiento sexual a los judíos⁶⁰ y especialmente a los herejes⁶¹, considera que los paganos no son capaces de diferenciar el cristianismo ortodoxo de las diferentes corrientes heréticas⁶². Insiste en la importancia de diferenciar al verdadero cristianismo de otros grupos religiosos. Su ataque a las corrientes heréticas se inscribe, además, en un modelo de discurso que tiene como fin definir lo que es ortodoxo y lo que es herético. Su argumentación está estrechamente vinculada a cuestiones de identidad, en un momento en el que el cristianismo todavía no resulta fácil de identificar para muchos paganos.

Frente a la opinión historiográfica tradicional, que sostiene la práctica efectiva de estos comportamientos sexuales en grupos heréticos⁶³, en los últimos

⁶⁰ También los apologistas adjudican a los judíos la realización de ciertas prácticas relacionadas con la promiscuidad sexual, explicando así la confusión generada entre los paganos, incapaces de distinguir ambos grupos religiosos. El tema es analizado de forma específica en la literatura apologética cristiana anti-judía, aunque excluida de la presente Tesis por razones temáticas. Entre las obras apologéticas estudiadas en este trabajo, destaca, dada la naturaleza singular de la misma, el testimonio de Justino en su *Diálogo con Trifón*. Justino condena la promiscuidad sexual implícita en la admisión de los matrimonios múltiples entre los antiguos judíos (Just. *Dial.* 134, 1-5) (Grant 1981: 162-163; Benko 1984: 60, n. 8).

⁶¹ Algunos apologistas incluyen referencias a estas prácticas heréticas de carácter sexual. Justino atribuye la realización de “inicias y sacrílegas iniciaciones” a los marcionitas, valentinianos, basilidianos y saturnilianos (Just. *Dial.* 35, 6). Menciona, además, el ejemplo de Simón Mago y Helena, de quien afirma que “antes había estado en el prostíbulo”, cuestionándose así la naturaleza de la relación entre ambos (Just. *1 Apol.* 26, 2-3). Eusebio de Cesarea repite el texto de Justino, relacionando su condena con la censura ofrecida por Ireneo, y concluye su exposición presentando a los seguidores de Simón Mago como responsables de los peores delitos, de “actos vergonzosos” y de “una conducta inexplicable” (Eus. *H.E.* 2, 13, 4-5 y 7-8). Al igual que Ireneo, Clemente de Alejandría adjudica este mismo comportamiento a los valentinianos, carpocratianos, “contraatacantes” (Ἀντιτάκται), y a los seguidores de Pródico, aunque exime de esta acusación a los nicolaítas (Clem. *Alex. Strom.* 3, 2, 5, 1; 3, 2, 10, 1-2; 3, 4, 25, 5-7; 3, 4, 28, 1 – 35, 3; 3, 6, 54, 1). Eusebio reproduce la misma argumentación sobre estos grupos heréticos, para los que utiliza la denominación general de “gnósticos” (Eus. *H.E.* 4, 7, 9), incluyendo, a diferencia de Clemente, la condena de Nicolaus (Eus. *H.E.* 3, 29, 3). Orígenes de Alejandría alude a todos los ejemplos anteriores, incluyendo el caso de Simón Mago y Helena, aunque, en su denuncia, no especifica un comportamiento inmoral de naturaleza sexual (Orig. *C. Cels.* 5, 62). Por último, deben ser incluidas las referencias formuladas por Tertuliano, a lo largo de su extensa obra literaria de carácter anti-herético (además de los cinco libros *Contra Marción*, destacan sus tratados: *Contra Praxeas*, *Contra Hermógenes*, *Contra los Valentinianos*, *Antídoto contra el escorpión* y *Sobre la defensa contra los herejes*). Para una introducción a la condena de estos movimientos heréticos, vid. Dölger 1934: 188-228; Henrichs 1970: 18-35; Benko 1967: 103-119; *Id.* 1984: 54-78; Grant 1959b; *Id.* 1981: 161-170; Edwards 1992: 72-82; Rives 1996: 117-124.

⁶² Cf. Just. *1 Apol.* 26, 6-7; 4, 7; 7, 3-4; *Dial.* 7, 2; 35, 4-6.

⁶³ Stephen Benko apoya su argumentación basándose en uno de los episodios más famosos de la literatura anti-herética: la condena que formula Epifanio, obispo de Salamina, sobre la secta de los efibionitas (Epiph. *Haer.* 26, 4-5; el relato de Epifanio parece confirmarse con la descripción que presentan otros textos de Nag Hammadi [*Pistis Sophia*, 6, 147]). Benko considera que, aunque exagerada, la descripción de Epifanio recuerda la acusación que expresa Frontón contra los cristianos (cf. Min. Fel. *Oct.* 9, 5-7). Ambos relatos combinan de forma semejante la imputación de antropofagia e incesto (Benko 1967: 103-119; *Id.* 1984: 54-78). Benko pretende demostrar así cuatro ideas

años, se ha propuesto una nueva interpretación, centrándose en la naturaleza específica de este tipo de acusaciones – incesto, promiscuidad sexual, etc.⁶⁴. Así, Mark J. Edwards se muestra contrario a la vinculación de estas denuncias con la terminología y la liturgia cristiana⁶⁵. Esto puede explicar el contraste que existe en la literatura apologética, preocupada por describir el significado preciso del término “hermano”, pero, al mismo tiempo, indiferente hacia otros aspectos concretos de la liturgia cristiana. Esta singularidad, que puede relacionarse con el propósito que persiguen las obras apologéticas o con el público al que van dirigidas, demuestra que los elementos propios de la liturgia cristiana no eran objeto de debate en la diatriba pagana, o, al menos, que los apologistas no creen necesario responder a estas posibles acusaciones. Es probable, por tanto, que las denuncias de carácter sexual o de transgresión moral contra los cristianos tuviesen una motivación diferente a la específica caracterización de su ritual.

Robert M. Grant afirma que: “Estas historias no prueban que algo de esta naturaleza tuviera lugar. Simplemente sugieren que, tanto griegos como romanos, estaban dispuestos a creer lo peor acerca de estos cultos extranjeros”⁶⁶. La

fundamentales. En primer lugar, la base teológica de los efibionitas. En su narración Epifanio reconoce haber mantenido contacto en su juventud con esta corriente herética (*Haer.* 26, 17, 4), lo que le permitiría conocer sus prácticas y principios doctrinales: para los efibionitas las relaciones sexuales son un acto de unificación y las sustancias, masculina y femenina, garantes de la salvación del hombre (*cf. Haer.* 25, 2, 3-4; 25, 3, 2; 26, 8, 1-2; 26, 9, 3-4). Según Epifanio, este planteamiento es el resultado de una interpretación errónea de ciertos textos bíblicos (*Jos.* 2, 1-21; *Sal.* 1, 3; *Pr.* 5, 15-20; *Mt.* 25, 1-13; *Jn.* 3, 12; 6, 51-56; *Ef.* 5, 31; *1 Ts.* 4, 4; *1 P.* 3, 7). En segundo lugar, Benko defiende la existencia de ciertos grupos religiosos, entre los primeros cristianos que, como los efibionitas, incluyen prácticas sexuales entre sus ceremonias rituales. La condena de este tipo de actos aparece en los textos evangélicos, especialmente en la *Carta de Judas* y la *2 Epístola del apóstol Pedro* (*Judas*, 4; 7-8; 10; 12-13; 16 y 18; *2 P.* 2, 2; 2, 7; 2, 10 y 12; 2, 21-22). Sin embargo, aunque estos escritos sugieren un posible libertinaje sexual, no mencionan el infanticidio. En tercer lugar, Benko establece una relación directa entre los efibionitas y otras corrientes heréticas, como los nicolaítas (*Epiph. Haer.* 25, 2, 1), que favorecen esta promiscuidad sexual y que por ello fueron objeto de censura entre los pensadores cristianos (*Iren. Haer.* 1, 26, 3; *Hippol. Haer.* 7, 34; *Tert. De praesc. haer.* 33; *Adv. Marc.* 1, 29; *Clem. Alex. Strom.* 2, 20, 118, 3-6; 3, 4, 25, 5 – 26, 3; *Eus. H.E.* 3, 29, 1-4). Benko sostiene que todas estas sectas religiosas perviven hasta la época de Frontón y que el contexto geográfico en el que se desarrollan, Alejandría, con sus particulares tendencias hacia el gnosticismo, no resultaría un impedimento. Por último, insiste en la incapacidad de Frontón y del resto de la población pagana de distinguir a los cristianos ortodoxos de aquellos individuos que pertenecen a estos grupos heréticos. El propio Epifanio asegura que los efibionitas subsistían en Alejandría bajo el nombre de cristianos hasta el momento en el que él mismo hizo público su alegato condenatorio (ca. 375 d.C.). Para una introducción al gnosticismo, *vid.* Van den Broeck 1983; Montserrat Torrents 1983; Filoramo 2005: 146-164. Sobre la figura de Epifanio, *vid.* Williams 1987-1994; Amidon 1990.

⁶⁴ Al igual que ocurre con la antropofagia y el infanticidio (*vid. supra* sec. 1.1.3).

⁶⁵ Como prueba de esta afirmación, M.J. Edwards alude a la censura que ofrece Plotino sobre el uso del término “hermano” entre los gnósticos. La burla del filósofo neoplatónico se inscribe, no obstante, en un contexto diferente: el rechazo de los gnósticos del culto al sol (*Plot. Enn.* 2, 9, 18, 15-24). La admiración de Plotino por los planteamientos gnósticos sobre abstinencia sexual, con el desprecio hacia el cuerpo y el rechazo a las relaciones sexuales, confirma que el concepto de “hermano” carece de implicaciones sexuales (*Enn.* 2, 9, 17, 22-33) (Edwards 1992: 73-74).

⁶⁶ *Cf.* Grant 1981: 162.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

antropofagia, el infanticidio, el incesto o la promiscuidad sexual constituyen, entre otros elementos de censura, la esencia del comportamiento inmoral, alejado de los valores y de las normas establecidas por la sociedad greco-romana. Con frecuencia, estas recriminaciones fueron utilizadas durante la antigüedad para caracterizar la actitud de grupos minoritarios, ya fueran de naturaleza religiosa, filosófica, o de procedencia extranjera⁶⁷. M.J. Edwards afirma que existe un modelo de censura similar para la reprobación de algunas corrientes filosóficas, como el cinismo, el estoicismo o el epicureísmo⁶⁸. En su opinión, en el caso concreto de la conducta sexual, la atribución al cristianismo de estos comportamientos inmorales está relacionada con la actitud que los cristianos exhiben con respecto al matrimonio y su defensa de la abstinencia y la castidad. Estos planteamientos, que Edwards sintetiza como las “dos formas públicas de abstinencia cristiana: el altar y la cama”⁶⁹, eran considerados una amenaza para las costumbres sociales y los principios establecidos en relación al orden familiar, a través del matrimonio y del sistema hereditario, como modelo de perpetuación de la sociedad⁷⁰. De hecho, Edwards considera que la causa inicial del odio hacia los cristianos se encuentra en el divorcio y no en factores estrictamente religiosos⁷¹. La vinculación de las acusaciones contra los cristianos con

⁶⁷ M.J. Edwards recurre al testimonio de Cicerón para demostrar la existencia de estos prejuicios sociales hacia otras religiones (Cic. *De nat. deor.* 3, 15, 39 – 25, 64). Si este fenómeno se produce entre griegos y romanos, con mayor razón debería ocurrir lo mismo con respecto a los cristianos, un grupo nuevo, desconocido, y con un origen extranjero (Edwards 1989: 104-115; *Id.* 1992: 74 y 76-77). Para una introducción al uso de las calumnias de naturaleza sexual como argumento retórico entre los pensadores paganos, *vid.* Knust 2006: 15-50.

⁶⁸ A juicio de Edwards, el cristianismo es asimilado a estas corrientes filosóficas, al compartir algunos de sus planteamientos con respecto a la conducta sexual y el matrimonio. El epicureísmo rechaza el matrimonio, y como el cristianismo se muestra contrario a las obligaciones cívicas del culto a los dioses. De hecho, Plotino compara a los epicúreos con los gnósticos (Plot. *Enn.* 2, 9, 15, 4-40). También los cínicos se oponen al matrimonio, aunque su rechazo presenta algunas excepciones (necesario para la reproducción y actitud favorable hacia la comunidad de viudas: Diog. Laert. 6, 1, 11 [6, 1, 7]; 6, 2, 72 [6, 2, 41]). Los cínicos comparten con los cristianos los mismos reproches: desprecio por los dioses del paganismo, rechazo del sacrificio y participación en el banquete de Hécate, considerado una abominación (Luc. *Dial. Mort.* 1, 1). Sobre esta cuestión, *vid.* Drachmann 1977: 120-132; Dudley 1936: 49-54 y 221; Edwards 1989: 89-98. Los cristianos son comparados con los cínicos por algunos intelectuales paganos, como Juliano en su *Discurso contra el cínico Heraclio* (Julian. *Or.* 7) y Aelio Arístides (Aristid. *Or.* 46). Además, teóricamente, la práctica del incesto estaba permitida entre los estoicos y escépticos (Dudley 1936: 29-30; Edwards 1992: 80-82). Para una introducción al fenómeno de la sexualidad en las principales corrientes filosóficas griegas y su posible reinterpretación en el pensamiento cristiano, *vid.* Gaca 2003: 23-159 y 221-305.

⁶⁹ Edwards 1992: 75

⁷⁰ Brown 1989: 5-64.

⁷¹ Ante la creencia de la llegada inminente del Reino de los Cielos, el cristianismo, en sus orígenes, promueve un modelo de vida caracterizado por la ausencia de lazos familiares (1 Co. 7, 29) y por la defensa de la abstinencia sexual o celibato (1 Co. 7, 1). Algunos textos apócrifos consideran una obligación del cristiano romper con los vínculos matrimoniales (*Hechos de Pablo y Tecla*). La existencia de ciertos grupos cristianos favorables a estos planteamientos es, precisamente, la base de la argumentación desarrollada por David R. Cartlidge para explicar las contradicciones que presenta el pensamiento del apóstol Pablo en materia sexual en el capítulo séptimo de su *1 Epístola a los Corintios*. Cartlidge sugiere que el apóstol responde de forma específica a los requerimientos que le propone la comunidad corintia en defensa de un ascetismo radical, especialmente vinculado a una

cuestiones de orden público o subversivas⁷² encuentra, en el caso concreto de la inmoralidad sexual, un inconveniente añadido: la participación de las mujeres en las celebraciones eucarísticas⁷³.

Tal y como plantea James B. Rives para el caso de la acusación de infanticidio contra los montanistas, es posible que estos relatos sobre las prácticas infamantes de ciertos grupos heréticos respondiesen a una estrategia retórica para “desviar hacia una minoría una imputación dirigida contra el conjunto de la comunidad cristiana ortodoxa”⁷⁴. Esta misma estrategia había sido desarrollada por los escritores paganos, quienes de este modo pretendían distinguir a los grupos

interpretación particular del concepto de “libertad” propugnado por el cristianismo y por el propio Pablo en otras de sus enseñanzas. El celibato es entendido, entonces, por esta comunidad como una forma de ética escatológica, dada la creencia en la inminencia de la *parousía*. Con su respuesta, algo confusa, el apóstol sostiene que tanto el celibato como el matrimonio son dos opciones válidas. El primero representa la opción ideal, porque se ajusta al modelo de vida que se espera en el futuro (1 Co. 7, 7-8, 26 y 28); el segundo, es la opción que representa la práctica real de la vida presente (1 Co. 7, 2-5, 9, 28 y 36). Sobre esta cuestión, *vid.* Cartlidge 1975: 220-234. Existe, además, una tendencia favorable, en los primeros años, hacia la separación de los matrimonios mixtos, formados por cristianos neófitos y paganos. El relato de Justino, al comienzo de su 2 *Apología* sobre la mujer cristiana que presenta el “libelo de repudio” y se separa de su marido pagano, parece evocar este modelo de conducta. Justino insiste en la inviabilidad de esta relación, aceptando la separación, cuyo carácter legal reconoce conforme a las costumbres romanas (Just. 2 *Apol.* 2, 1-9).

⁷² Edwards 1992: 78; McGowan 1994: 418.

⁷³ En contraposición a los códigos sociales más restrictivos del entorno griego, las mujeres romanas adquieren ciertos derechos en su status social que se manifiestan en la asistencia a los banquetes públicos. No obstante, esta participación femenina fue objeto de crítica por muchos intelectuales paganos que lo consideran como una falta de castidad y por tanto, prueba de una conducta sexual desviada. En el mundo griego, durante la celebración de los banquetes públicos las mujeres permanecen aisladas de los hombres (las únicas mujeres que asisten son etiquetadas como prostitutas). La sociedad romana acepta la participación femenina, aunque siempre sentada a los pies del esposo o del padre. La asistencia de mujeres a determinadas reuniones se asocia, igualmente, con la esclavitud. Esta distinción sobre la conducta apropiada que deben manifestar las mujeres en público, puede explicar cómo ciertos rituales religiosos, en los que se permite la participación femenina, son considerados sospechosos de inmoralidad sexual. Entre otros, los cultos dionisiacos, los misterios de Isis o el propio cristianismo. De igual modo, se desaprueba la participación de las mujeres en las diferentes corrientes de pensamiento filosófico (especialmente, cínicos y epicúreos). Para una introducción a este tipo de acusaciones, relacionadas con la participación de las mujeres en los rituales y en los banquetes comunitarios, *vid.* Corley 1993: 24-79. Clemente de Alejandría representa la excepción al planteamiento general de los pensadores cristianos. El apologista sigue el esquema moral greco-romano sobre la conducta apropiada de las mujeres en los banquetes públicos, rechazando la participación de las doncellas y su separación de los hombres (Clem. Alex. *Paed.* 2, 7). Sobre esta cuestión, *vid.* Cameron 1986: 266-271; Corley 1993: 75-78. Para una introducción al pensamiento de Clemente de Alejandría acerca de la mujer, *vid.* Kinder 1989-1990: 213-220.

⁷⁴ Rives 1996: 119-120. Rives sostiene que se trata de una táctica exclusivamente retórica de los apologistas para defenderse de las acusaciones que reciben de los paganos. Esto podría explicar el origen de esta imagen inmoral que los escritores del siglo IV proyectan sobre ciertos grupos heréticos, ya sean los montanistas o los efibionitas que describe Epifanio.

sospechosos del resto de la población⁷⁵. El modelo argumentativo empleado por los apologistas sobre la inmoralidad del paganismo responde al mismo propósito.

2. 1. 3. El incesto como transgresión moral

Desde el punto de vista antropológico, el incesto⁷⁶ es un tabú universalmente aceptado⁷⁷. La concepción moderna del incesto está estrechamente vinculada a las normas morales, sociales y legales establecidas durante la antigüedad greco-romana⁷⁸. Como sucede con el resto de las imputaciones contra los cristianos, el discurso de los apologistas para demostrar la falsedad de las acusaciones de naturaleza sexual se caracteriza por el empleo de una doble argumentación: por un lado, un alegato apologético, que defiende la inocencia del cristiano rechazando su

⁷⁵ Los ejemplos más evidentes son las referencias a las Bacanales o las alusiones a los ritos sacrílegos de Catilina.

⁷⁶ El término latino *incestum* significa “impuro” (no *castus*) y conlleva un rechazo de carácter moral hacia este tipo de uniones sexuales. Presenta, además, implicaciones de naturaleza legal, puesto que se incluye dentro de un modelo de matrimonio considerado inaceptable socialmente. Al igual que sucede con las uniones entre miembros de diferentes clases sociales, el matrimonio endogámico representa una “contaminación” del orden social, y por ello, precisa de una legislación concreta que lo impida (Shaw 1992: 269-270).

⁷⁷ Para una introducción al problema del incesto, *vid.* Lévi-Strauss 1998; Arens 1986; Fox 1990. La mayor parte de los estudios antropológicos centra su interés en el análisis de la conducta racional de los individuos para tratar de entender este comportamiento. Existen, no obstante, diferentes tipos de conducta bajo la denominación de incesto, que conllevan una problemática diversa para su estudio. En el sentido estricto del término, el incesto se aplica exclusivamente a las relaciones sexuales entre hermanos o padres e hijos. Las cuestiones legales en torno al matrimonio endogámico o la frecuente asociación del incesto con el abuso sexual representan problemas diferentes. Existen, además, circunstancias especiales que explican la superación de esta clase de inhibiciones contra el incesto, e incluso, una cierta tolerancia o aceptación de su práctica entre hermanos en determinados entornos, frente al rechazo más habitual que suscita la relación entre padres e hijos. Los estudios históricos más recientes de este fenómeno demuestran la existencia de esta conducta, como práctica habitual, en Egipto, durante la época de la dominación romana (siglos I-III d.C.) (aunque probablemente también se diese en el periodo ptolemaico), cuestionándose por ello la supuesta prohibición universal de esta práctica. Sobre esta cuestión, *vid.* Hopkins 1980: 303-354; Shaw 1992: 267-299.

⁷⁸ Las normas romanas sobre las relaciones incestuosas son, aparentemente, más estrictas que las griegas, que se muestran más tolerantes hacia ciertas prácticas endogámicas, como el matrimonio entre primos o el *epiklerate*, la unión de una viuda con su cuñado. En principio, la parte oriental del mundo mediterráneo es más favorable hacia este tipo de relaciones. Sin embargo, el hecho de que estos matrimonios estuviesen permitidos (la unión entre primos se considera normal pero no así cuando se trata de hermanos), no significa que fuesen aceptados completamente. De hecho, las acusaciones de conducta incestuosa en Atenas presentan consecuencias legales graves y pueden ser consideradas motivo de ultraje y divorcio. Existen testimonios literarios que reflejan esta opinión del incesto como transgresión de las leyes griegas (*cf.* Pl. *Resp.* 5, 461c; Artem. *Oniocr.* 5, 24). Esta concepción se hereda en el mundo helenístico, incluyendo la zona de Egipto que, una vez convertida en provincia romana, incorpora las medidas legales propias de la administración romana, mucho más restrictivas contra el incesto. La única excepción a este comportamiento en el entorno griego son las prácticas ejercidas entre los dioses (Rudhardt 1982: 731-763). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Shaw 1992: 270-272; Cox Miller 2005.

participación en estos crímenes; por otro, una diatriba polémica, proyectada contra el paganismo, que se caracteriza por adjudicar estas imputaciones directamente a quienes las pronuncian.

El rechazo de los pensadores cristianos hacia el incesto, como tabú social y transgresión moral, es unánime. No sorprende por ello que aparezca asociado en la literatura apologética a todos los comportamientos sexuales que se consideran desviados o inmorales, como el adulterio, el estupro o la homosexualidad. La censura de esta conducta que ofrecen los apologistas no se limita al plano sexual, y con frecuencia es equiparada a los delitos más graves, como el robo o el homicidio. Esta es la base de la argumentación desarrollada por Arístides, quien concibe el incesto⁷⁹ en términos de “impureza”, “deshonra”, “degradación” o “vergüenza”; un estigma que envilece la correcta interpretación de la moral⁸⁰. La condena de Justino incide en el aspecto religioso. El abuso sexual, especialmente entre parientes, es definido como una “unión propia de gentes sin Dios, impía y torpe”⁸¹. Taciano se centra en la inmoralidad y en el carácter vergonzoso de este tipo de prácticas⁸², mientras que Atenágoras lo considera un “crimen”, una impiedad y un acto que, por su condición ultrajante e impura, debe ser evitado⁸³. Para Atenágoras, la promiscuidad sexual y el incesto representan una conducta propia de las bestias, pero incluso los animales mantienen un comportamiento más ejemplar que el de los hombres, pues “no atacan a los de su especie, y se unen entre sí por ley de naturaleza, y en un solo tiempo, el de la generación, y no por disolución”⁸⁴. Teófilo de Antioquía insiste en el carácter indigno, deshonesto e impúdico del incesto⁸⁵. Clemente de Alejandría designa el incesto como un “crimen” cuando formula su condena sobre la inmoralidad de los dioses paganos⁸⁶.

Aunque los apologistas latinos hacen referencia al incesto con una terminología más precisa, el contexto en el que formulan su rechazo a ello es igual al de los griegos. Tertuliano califica como una “vergüenza” y un “deshonor” este comportamiento, considerándolo una “infamia” que, en ningún caso, debe ser atribuido a los dioses⁸⁷. Sostiene que el incesto es un error característico de los hombres que tienen un comportamiento disoluto y lujurioso⁸⁸; en definitiva, un

⁷⁹ No existe un equivalente griego para el término *incestum*. Los autores generalmente recurren a circunloquios o expresiones más extensas para describir esta conducta (Shaw 1992: 270). Aunque con la cristianización surgen neologismos concretos que se aplican para este tipo de relaciones sexuales, entre los primeros apologistas es frecuente el uso de estas expresiones más generales y menos precisas para referirse al incesto, provocando por ello, cierta confusión en determinados momentos.

⁸⁰ Arist. *Apol.* 9, 8-9[sy] y 17, 2 y 6[sy].

⁸¹ Just. *1 Apol.* 27, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 211.

⁸² Tat. *Orat.* 8 y 28.

⁸³ Athenag. *Leg.* 3, 1-2; 31, 1; 32, 1 y 5.

⁸⁴ Athenag. *Leg.* 3, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 651.

⁸⁵ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; 3, 3; 3, 4; 3, 5; 3, 15.

⁸⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 16, 1.

⁸⁷ Tert. *Apol.* 14, 3; 21, 8-9; *Ad Nat.* 1, 7, 20.

⁸⁸ Tert. *Apol.* 9, 5 y 18-19; *Ad Nat.* 1, 7, 10 (“nupcias equívocas”); 1, 7, 34.

“crimen”⁸⁹ que debe ser castigado. Minucio Félix emplea una terminología semejante: es una práctica “ilícita”⁹⁰, una “infamia” vergonzosa⁹¹, una “injuria” que describe las “costumbres depravadas” y los “ritos repugnantes” de los “impíos”⁹². El contexto en el que se desarrolla la acusación de incesto contra los cristianos, asociado a la celebración de un sacrificio infantil, permite a Minucio Félix equiparar ambos delitos⁹³. Cipriano de Cartago lo define como un acto “contra las leyes de la naturaleza”, y por tanto, como un delito. Su práctica, junto al desarrollo de otras “obscenidades”, “vicios” e “indecencias” pretende alejar del hombre la correcta “conciencia honrada y viril”⁹⁴. Lactancio lo considera una “impiedad”, un crimen al mismo nivel que las conspiraciones políticas, el asesinato, el robo o el sacrilegio⁹⁵. La condena del incesto que formula Arnobio es especialmente minuciosa. Aunque la mayor parte de las referencias se inscriben en su diatriba hacia la imagen inmoral de los dioses paganos, Arnobio lo considera un acto indecoroso, impuro, obsceno, repulsivo, abominable, vergonzoso, infame y escandaloso⁹⁶; un “deseo morboso”, “inconfesable”, “ilícito”, una “malvada pasión”, un “perverso apetito”⁹⁷; una conducta indecente, inmoral, criminal, depravada⁹⁸; en definitiva, una de las afrentas e injurias más graves que pueden cometerse⁹⁹. Arnobio recupera el argumento de Atenágoras, que lo definía como un acto *contra natura*. Todos los hombres, e incluso buena parte de los animales, comparten un instinto común que los lleva a rechazar este tipo de encuentros sexuales. Para Arnobio, cometer incesto es el resultado de una mente perturbada, incapaz de reflexionar, de reconocer este crimen, y por tanto de presentar un adecuado “sentido de la piedad filial y de la honestidad”¹⁰⁰.

2. 1. 4. El incesto entre los dioses

En su condena sobre el retrato inmoral que ofrecen los mitos acerca de los dioses del paganismo, Arístides incluye toda clase de delitos y de comportamientos deshonestos; el incesto, dada su gravedad, cierra su exposición de esta imagen denigrante. Según los relatos mitológicos, los dioses “se unieron con sus madres y con sus hermanas y con sus hijas”¹⁰¹. Atribuir este comportamiento a los dioses resulta completamente inapropiado y el propósito que persiguen tales descripciones

⁸⁹ Tert. *Apol.* 4, 2; 7, 1-2 y 5; 9, 4-5; 9, 17 y 20; *Ad Nat.* 1, 7, 21 y 28-30.

⁹⁰ Min. Fel. *Oct.* 31, 4.

⁹¹ Min. Fel. *Oct.* 25, 2; 31, 1.

⁹² Min. Fel. *Oct.* 9, 1-2 y 6-7; 28, 5; 31, 2.

⁹³ Min. Fel. *Oct.* 28, 2-3; cf. 9, 5-7; 25, 2.

⁹⁴ Cypr. *Ad Don.* 8.

⁹⁵ Lact. *Div. Inst.* 5, 9, 16; 6, 20, 23-25.

⁹⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 14; 5, 9; 5, 10; 5, 13.

⁹⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 16; 5, 9; 5, 20.

⁹⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 21; 5, 35.

⁹⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 27; 5, 22; 5, 31.

¹⁰⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 9; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 261.

¹⁰¹ Arist. *Apol.* 8, 2 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 138.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

es justificar la inmoralidad de los hombres, quienes imitan a sus dioses. En alusión a Zeus, Arístides afirma: “Porque si aquél que es llamado cabeza y rey de sus dioses cumplió tales cosas, ¿cuánto más le imitarán sus adoradores?”¹⁰². La referencia de Arístides, no obstante, resulta imprecisa a la hora de asignar el incesto a Zeus. La misma ambigüedad puede apreciarse en el discurso de Justino:

“¿Por qué no decir, en fin, cuando se dice que abusamos de los varones y nos unimos sin temor alguno con las mujeres, que no hacemos en ello sino imitar a Zeus y a los demás dioses, alegando en nuestra defensa los escritos de Epicuro y de los poetas?” (Just. 2 *Apol.* 12, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 275-276).

La referencia a la unión “sin temor alguno con las mujeres” puede interpretarse simplemente como una alusión a la promiscuidad sexual. Sin embargo, no hay que descartar una alusión al incesto, dado que Justino hace esta afirmación en el contexto de refutación de las acusaciones dirigidas contra los cristianos¹⁰³. Como Arístides, Justino centra su crítica en la imagen inmoral de los dioses que ofrecen los relatos mitológicos, que no sólo les atribuyen estas impiedades, sino que ofrecen un modelo de imitación para los hombres, quienes incurren en los mismos delitos:

“Avergonzaos de imputar a gentes inocentes lo mismo que vosotros practicáis públicamente, y lo que es propio vuestro y de vuestros dioses, achacarlo a quienes nada en absoluto tienen que ver con ello” (Just. 2 *Apol.* 12, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 276).

Justino condena también a las corrientes filosóficas que se muestran tolerantes con la promiscuidad sexual. Alude a Epicuro como ejemplo de esta actitud¹⁰⁴, y señala que los cristianos, por el contrario, “enseñamos a huir de semejantes doctrinas y de quienes tales cosas practican o tales ejemplos imitan”¹⁰⁵.

Taciano utiliza el mismo argumento aunque sin aludir expresamente al incesto:

“Porque por las mismas acciones por las que los dioses mostraron a los hombres de qué naturaleza eran, incitaron a los que las oían a practicar cosas semejantes. ¿Y no es así que los demonios mismos, con Zeus su capitán a la cabeza, cayeron también bajo el destino al ser dominados de las mismas pasiones que los hombres?” (Tat. *Orat.* 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 582).

¹⁰² Arist. *Apol.* 9, 8 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 139.

¹⁰³ Aunque los primeros apologistas no especifican el incesto entre los delitos imputados a los cristianos, las “uniones promiscuas” terminan materializándose, en el discurso de los apologistas posteriores, en relaciones sexuales de carácter incestuoso.

¹⁰⁴ Just. 2 *Apol.* 6(7), 3; 12, 5; 15, 3.

¹⁰⁵ Just. 2 *Apol.* 12, 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 276.

Aunque, como en los otros casos, es posible que se refiera al incesto, que, dice, ha cometido con su hija Perséfone¹⁰⁶. La alusión a este episodio mitológico conlleva, además de la repulsa del incesto, tres reproches añadidos: en primer lugar, la transformación de Zeus en serpiente para seducir a su hija, y por tanto, la condena del fenómeno de la metamorfosis; en segundo lugar, el carácter secreto de los misterios eleusinos, celebrados en honor de Perséfone y su madre Deméter, como consecuencia de la inmoralidad del mito y la necesidad de ocultar el delito del incesto¹⁰⁷; en tercer lugar, la referencia a la figura de Orfeo como responsable en la creación de estas leyendas.

Atenágoras reproduce este mismo argumento sobre la imagen indecorosa que los relatos mitológicos ofrecen de los dioses y, como Taciano, censura el papel de Orfeo en la creación de estos mitos:

“Ahora bien, nada tiene de sorprendente que propalen sobre nosotros lo mismo que ellos cuentan de sus dioses, pues presentan sus pasiones como misterios. Mas si quieren presentar como un crimen el unirse libre e indiferentemente, habían de empezar o por aborrecer a Zeus, que tuvo hijos de su madre Rea y de su hija Core, y

¹⁰⁶ Tat. *Orat.* 8. Perséfone o Core, en relación a su virginidad (Proserpina en su *interpretatio* romana) es hija de Zeus y Deméter. Diosa del inframundo, Perséfone preside, junto a su madre, los misterios Eleusinos. Una versión algo diferente del mito tradicional, y de marcada influencia órfica, señala que Perséfone, a raíz de su relación con Zeus, metamorfoseado en serpiente para no ser identificado por su propia hija, engendra a Dioniso, el dios que siendo niño es despedazado por los Titanes (Diod. Sic. 4, 4, 1; 5, 75, 4; Cic. *De nat. deor.* 3, 23, 58; Ov. *Met.* 6, 114; Ovidio utiliza el término *Deoide* para designar a Proserpina; Hyg. *Fab.* 155 y 167). El mito aparece descrito de forma extensa por Nono, autor del siglo V d.C., quien, probablemente, pudo haberse inspirado para su redacción en una fuente similar a la utilizada por los escritores cristianos (Nonn. *Dion.* 5, 562 – 6, 205). Existen además, otras versiones diferentes sobre la figura de Perséfone: una de ellas, señala que su madre es Estigia y no Deméter (Apollod. *Bibl.* 1, 3, 1); en otra, aunque recibe el nombre de Cura, aparece descrita como la creadora de la humanidad (Hyg. *Fab.* 220).

¹⁰⁷ Taciano vincula directamente el carácter secreto de los misterios de Eleusis con el delito del incesto. No obstante, los rituales de celebración no aluden a esta práctica, y evocan, generalmente, la versión más popular del mito de Perséfone y Deméter: el secuestro de Perséfone por Hades; la búsqueda incesante de su madre; y el acuerdo de liberación de la joven, que debe permanecer seis meses en el inframundo y los otros seis restantes en el Olimpo. Tradicionalmente el mito es interpretado como una recreación de las estaciones del año, que, a su vez, hacen posible el sistema productivo agrícola. Para una introducción a las figuras de Deméter y Perséfone, *vid.* Hom. *Od.* 10, 489-495 y 564-565; 11, 216-224; *Il.* 9, 456-457 y 569; *Hymn. Hom.* 2, 1-495; 13, 1-3; *Hymn. Orph.* 28; 39-40; Hes. *Theog.* 912-914; Eur. *Orest.* 960-971; Aristoph. *Ran.* 383-394; Apollod. *Bibl.* 1, 5, 1 y 3; Diod. Sic. 5, 2, 3 – 5, 5, 3 y 5, 68, 2; Paus. 1, 38, 5; 2, 36, 7; 8, 25, 5; 8, 37, 9; Cic. *De nat. deor.* 2, 26, 66; Verr. 2, 4, 48, 106-107; Ov. *Fast.* 4, 419-620; *Met.* 5, 341-571; Hyg. *Fab.* 146. La celebración de este ritual místico consiste fundamentalmente en el sacrificio de cerdos, símbolo de la fertilidad, toros y vacas, y en ofrendas de pasteles almibarados y frutas (Macrob. *Sat.* 3, 11; Diod. Sic. 5, 4, 1-7; 5, 5, 1-3; Paus. 2, 35, 4-7; 8, 42, 11-13; Ov. *Fast.* 4, 393-620). Sus templos se denominan *Megara*, y a menudo, se construyen en las arboledas próximas a las ciudades (Paus. 1, 39, 4). También con relación a estas ceremonias Eleusinas, aparece una versión diferente del mito de Deméter. En ella, la diosa adquiere la forma de un animal, una yegua, con la intención de evitar ser reconocida. Posidón la descubre y se transforma en semental. De la unión nace Despoina, cuya nombre no podía ser pronunciado fuera del ritual Eleusino, y el corcel Arión (Apollod. *Bibl.* 3, 6, 8; Paus. 8, 37, 9-10; 8, 42, 1).

tiene por mujer a su hermana; o al inventor de todos estos cuentos, Orfeo, que hizo a Zeus más impío y abominable que Tiestes; pues, al cabo, éste se unió con su hija por un oráculo y por el deseo de llegar a reinar y vengarse” (Athenag. *Leg.* 32, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 702).

A diferencia de los apologistas anteriores, y a excepción del ejemplo de Perséfone en Taciano, Atenágoras menciona varios episodios mitológicos incestuosos. En primer lugar, en la figura de Zeus, que mantiene relaciones con su hermana y esposa, Hera¹⁰⁸, con su madre Rea – identificada con Deméter¹⁰⁹ y con su hija Core¹¹⁰ – Perséfone. La actitud de Zeus ejemplifica el modelo de conducta incestuoso. En segundo lugar, Atenágoras alude a Tiestes¹¹¹, quien se une a su hija Pelopia para obedecer un oráculo de Apolo. Por último, Atenágoras incorpora el ejemplo de Isis y Osiris¹¹². Aunque ambas divinidades habían sido mencionadas con anterioridad por los apologistas griegos, sus alusiones se limitan a la exposición de sus sufrimientos, ya sean de carácter físico, como el descuartizamiento de Osiris, o emotivo, como los lamentos de Isis por la pérdida de aquél¹¹³. Atenágoras menciona por primera vez entre los apologistas la naturaleza incestuosa de la relación entre ambos.

¹⁰⁸ Athenag. *Leg.* 32, 1. En la tradición mitológica, Hera aparece representada como esposa y hermana de Zeus. Hija de Crono y de Rea, de su unión con Zeus nacen Hebe, Ares, Ilitía y Hefesto (Hom. *Il.* 1, 536-611; 4, 50-67; 5, 879-898; 8, 399-431; 14, 194-213 y 292-351; 15, 14-99; 16, 431-457; *Od.* 11, 601-604; Hes. *Theog.* 921-923; Apollod. *Bibl.* 1, 1, 5; 1, 3, 1; 1, 3, 5; Theoc. *Id.* 17, 115-134; Diod. Sic. 5, 72, 4; Paus. 1, 18, 5; 2, 13, 3; 2, 17, 4; Cic. *De nat. deor.* 3, 22, 55; Ov. *Fast.* 6, 27-28; Hyg. *Praef.* y *Fab.* 166). Atenágoras identifica, además, a Zeus y Hera con el aire que engendra Crono – de ahí su relación fraternal (Athenag. *Leg.* 22, 7). El primero representa el elemento masculino; la segunda, el femenino. La semejanza que existe entre estos elementos también es utilizada por los intelectuales paganos como símbolo de su unión (cf. Varro, *De ling. lat.* 5, 67 y 72; en Aug. *Civ. Dei*, 4, 10; Cic. *De nat. deor.* 2, 25, 66).

¹⁰⁹ Athenag. *Leg.* 32, 1; 20, 2-3. Con frecuencia, Deméter es identificada con Gea, Rea, e incluso con Cibele, diosa de la agricultura (Hom. *Il.* 5, 499-502; Eur. *Bacch.* 274-277; *Hymn. Orph.* 39; Ov. *Met.* 5, 341-571; Paus. 8, 15, 1). Deméter (Ceres en su *interpretatio* romana) es hija de Crono y Rea, y por tanto, hermana de Zeus. No obstante, en determinadas tradiciones locales, como la que recoge Atenágoras y que reproducen posteriormente Clemente de Alejandría (*Protr.* 2, 16, 1-2) y Arnobio (*Adv. Nat.* 5, 20-22), se identifica a Deméter con la madre de Zeus. De su unión con Zeus nace Perséfone (Hes. *Theog.* 912). Una de las versiones del mito describe el modo particular en el que se produjo esta unión: para evitar ser reconocido por su propia hermana o madre, Zeus se transformó en serpiente.

¹¹⁰ Athenag. *Leg.* 32, 1; 20, 3.

¹¹¹ El mito de Tiestes es utilizado generalmente en la literatura apologética para aludir a la antropofagia (vid. *supra* sec. 1.1.1, n. 16).

¹¹² Sobre la naturaleza incestuosa de la relación entre Isis y Osiris, la tradición mitológica y la descripción de sus rituales en la literatura pagana, vid. Hdt. 2, 42, 2; 2, 59, 1-2; 2, 144, 2; 2, 156, 4-6; 2, 170, 1-2; 2, 171, 1; Strab. 17, 1, 23; Diod. Sic. 1, 13-23; Plu. *De Is. et Os.* 4-6, 12-21, 27-29, 39, 42-43, 51-52; Diog. Laert. 1, *Proom.* 10 [7]; Apul. *Met.* 11, 5-6 y 27; Ov. *Am.* 2, 13; *Met.* 9, 687-694; Sen. *De Vit. Beat.* 26, 8; Lucan. *Bell. civ.* 8, 829-837; 9, 167-175; Juv. *Sat.* 6, 524-549; Hyg. *Fab.* 145 y 277.

¹¹³ Sobre esta cuestión, vid. cap. III, sec. 3.3.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Entre las múltiples caracterizaciones denigrantes (divinización de seres humanos, sufrimiento y pasiones de los dioses, actitudes deshonestas como el adulterio, la pederastia, la antropofagia, la embriaguez, etc.), Teófilo de Antioquía destaca el ejemplo incestuoso de Zeus, casado con su hermana, y de la propia Hera, “que no solo se casa con él, sino que comete deshonestidades con su boca impura”¹¹⁴. Teófilo responsabiliza a Homero y al resto de los poetas de la creación de estas ficciones literarias, al tiempo que se defiende de las acusaciones que asignan a los cristianos la elaboración de esta imagen denigrante de los dioses¹¹⁵. Los relatos literarios se convierten en el modelo de conducta opuesto a los ideales de moralidad, honestidad y decencia:

“¿No es cierto que, intentando escribir sobre la pureza, enseñaron a practicar actos de disolución, fornicación y adulterio y aún llegaron a ensalzar los más odiosos actos de impudor? Y son justamente sus dioses los primeros que ellos pregonan haber practicado las uniones deshonestas y sacrílegas comidas” (Theoph. *Ad Autol.* 3, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 842).

Clemente de Alejandría menciona sólo a Zeus y define como “crimen” el incesto y el abuso sexual cometido con su hija Perséfone: “se olvidó de su primer crimen – fue padre y violador de su propia hija – y se unió a ella, tras tomar la forma de dragón”¹¹⁶. Además del rechazo al incesto y a la transformación animal de Zeus, Clemente relaciona este mito con la celebración de los misterios sabazios. Al igual que Taciano – que vincula el mito a los misterios eleusinos y el incesto a la condición secreta del ritual –, Clemente se opone a estas ceremonias religiosas, que fundamentan su existencia en episodios mitológicos inmorales, como el de la violación de Perséfone. Clemente identifica el dragón en el que se transforma Zeus para unirse a Perséfone con la serpiente empleada en las ceremonias rituales de estos misterios¹¹⁷. La imagen de la serpiente y Zeus es el símbolo del desenfreno sexual y la “falta de dominio” del dios. Quienes veneran la serpiente o la incluyen en sus prácticas rituales están siempre asociados en la literatura apologética a los excesos sexuales¹¹⁸.

¹¹⁴ Theoph. *Ad Autol.* 3, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 842; cf. 1, 9.

¹¹⁵ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9.

¹¹⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 16, 1; trad. Isart Hernández 1994: 63.

¹¹⁷ La serpiente ocupa un lugar preeminente en la celebración de los misterios Sabazios, tanto en su simbología como en el ritual. Según el relato de Clemente de Alejandría, “la serpiente se arrastra por el seno de los iniciados” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 16, 2; trad. Isart Hernández 1994: 63). La misma referencia está presente en otras descripciones (Dem. *De cor.* 259-260; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 21; Firm. Mat. *De errore*, 10, 2). No obstante, las exposiciones sobre este culto místico a menudo presentan elementos confusos, propios de otros rituales como los cultos dionisiacos e, incluso, semejanzas con las ceremonias en honor de Magna Mater (*Hymn. Orph.* 48; Diod. Sic. 4, 4, 1; Orig. *C. Cels.* 1, 9). Sobre esta cuestión, vid. Johnson 1984: 1584-; Turcan 2002: 252 y 329-331; Sanzi 2003: 42-44; *Id.* 2006: 111, n. 75.

¹¹⁸ Este planteamiento hunde sus raíces en la exégesis que ofrece Filón de Alejandría acerca de la serpiente, y en la influencia posterior que este intelectual judío ejerce sobre el pensamiento de los apologistas cristianos (especialmente Clemente y Orígenes de Alejandría). A partir del pasaje bíblico del Génesis sobre el pecado de Adán y Eva, seducidos por la serpiente (*Gn.* 3, 1-20), Filón expone su

Los apologistas latinos responsabilizan igualmente a la tradición literaria greco-romana de elaborar la imagen indecorosa de los dioses. Tertuliano concentra sus reproches en la figura de Júpiter¹¹⁹. La actitud de los dioses paganos contrasta con el ejemplo de Cristo, quien “no ha soportado tener como padre a un dios por medio de un incesto de una hermana o por el deshonor de una hija (...): eso son infamias humanas, que vosotros atribuíis a Júpiter”¹²⁰.

En la misma línea se encuentra la argumentación de Minucio Félix, quien censura que los protagonistas de estos relatos mitológicos sean venerados como dioses pese a la inmoralidad de su conducta, pues “han cometido uniones incestuosas”¹²¹, una actitud que favorece su imitación entre los hombres¹²². Su diatriba incluye a Rómulo y al origen de la fundación de Roma: en torno al núcleo primitivo de la ciudad se reunieron “los infames, criminales, incestuosos, traidores y, para superar a su pueblo en el crimen, el propio Rómulo”, a quien presenta como fratricida¹²³. La condena de Minucio Félix se dirige al origen mismo de la religión romana, cuestionando la integridad de unas prácticas religiosas, cuyos cimientos se apoyan en episodios inmorales.

Cipriano no incluye el incesto en su caracterización de los dioses paganos¹²⁴, aunque su argumentación es similar a la de Tertuliano y Minucio Félix. Como sus predecesores, se muestra contrario a la divinización de las figuras mitológicas, a quienes considera culpables de los peores delitos, y responsabiliza a la devoción religiosa romana de encubrir estos crímenes dándoles un carácter sagrado al adjudicárselos a sus dioses: “Para estos desgraciados los delitos se cubren también con capa de religión”¹²⁵.

particular interpretación alegórica: la maldición que dirige Yahveh al animal (“sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás”), constituye para el exégeta judío, una metáfora de los deseos insaciables que tiene la serpiente hacia los placeres terrenales; de ahí, la imagen del polvo. El veneno de sus dientes representa la gula, y la capacidad de hablar (facultad que tienen ciertos animales, tanto en la tradición literaria griega como en los textos bíblicos), el placer, en sí mismo. De hecho, Filón afirma que, a menudo, el placer se defiende por medio de la palabra, tal y como ocurre con los Epicúreos. En consecuencia, Filón proyecta una alegoría de carácter moral: la serpiente es el símbolo del deseo de los placeres terrenales (comida, bebida y sexo). Por ello, relaciona la sabiduría del animal (“la serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahveh Dios había hecho”) con el poder que ejerce para desviar a la humanidad a través de la pasión sexual (*Quaest. in Gen.*). Sobre esta cuestión, *vid.* Grant 1999: 2-4. La identificación de la serpiente con el diablo responde a otro modelo de interpretación alegórica diferente (*vid. supra*). Ambas interpretaciones aparecen, por primera vez, de forma conjunta en la obra de Fírmico Materno. El apologista identifica a la serpiente de los misterios Sabazios con un símbolo fálico, pero también como representación del demonio, aludiendo de forma específica al pecado de Adán y Eva (Firm. Mat. *De errore*, 10, 2). Sobre esta cuestión, *vid.* Turcan 2002: 251-252; Sanzi 2006: 111-112, n. 76.

¹¹⁹ Tert. *Apol.* 14, 3.

¹²⁰ Tert. *Apol.* 21, 8; trad. Castillo García 2001: 116.

¹²¹ Min. Fel. *Oct.* 31, 3; trad. Sanz Santacruz 2000: 127.

¹²² Min. Fel. *Oct.* 30, 3-5.

¹²³ Min. Fel. *Oct.* 25, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 110-111.

¹²⁴ Su crítica se centra en el adulterio, la lascivia o la impulsividad sexual (Cypr. *Ad Don.* 8).

¹²⁵ Cypr. *Ad Don.* 8; trad. Campos 1964: 114.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Lactancio recupera el argumento tradicional de la apologética, según el cual, el ejemplo de los dioses de la mitología sirve como justificación para un comportamiento similar entre los hombres¹²⁶, e incorpora algunas referencias sobre la conducta incestuosa de los dioses que no habían sido mencionadas antes. Además del ejemplo de Júpiter y Juno¹²⁷, alude a la relación incestuosa de Proserpina y Plutón. El episodio generalmente es utilizado por los apologistas para condenar la incapacidad que muestran los dioses para defenderse de ataques (aún siendo una diosa, Proserpina no puede evitar el secuestro de Plutón) y como prototipo de la conducta impulsiva de los dioses, incapaces de refrenar sus impulsos sexuales para cuya satisfacción recurren incluso a la violencia. Lactancio es el único en resaltar los lazos de parentesco que unen a Proserpina y Plutón, y por tanto, la naturaleza incestuosa del matrimonio entre ambos¹²⁸. Pero el episodio que suscita un mayor interés en el apologista es el de Minerva y Vulcano, ambos hijos de Júpiter¹²⁹. La tradición mitológica explica que la diosa se negó a mantener relaciones sexuales con éste, “en el forcejeo, Vulcano dejó caer semen en la tierra del cual nació Erictonio”¹³⁰. Para Lactancio es evidente que la relación entre ambos llegó a consumarse, y prueba de ello es que Minerva se hizo cargo del niño, protegiéndolo y manteniéndolo en secreto, en un intento por disimular y encubrir aquel acto incestuoso¹³¹.

Arnobio ofrece una descripción detallada de cada uno de los actos indecorosos cometidos por los dioses, haciendo hincapié en la figura de Júpiter. Además de contraer “incestuosas nupcias con su hermana” Juno¹³², Júpiter mantuvo relaciones con Ceres y Proserpina. La versión tradicional del mito de Ceres indica que es hermana de Júpiter. No obstante, Arnobio incorpora a su relato la interpretación de los frigios, que la presenta como su madre¹³³. Aunque los argumentos son los mismos que los empleados para rechazar las violaciones y los abusos sexuales que se describen en los mitos, Arnobio incide en la condición incestuosa de éstos:

“Si dijerais que tuvo relaciones con mujeres no consanguíneas, sería, sí, una cosa impía, pero la injuria de vuestra mordacidad sería tolerable. ¿Y también a la madre,

¹²⁶ Lactancio alude, entre otros, al incesto cometido por Edipo con su madre (*Div. Inst.* 6. 20, 23).

¹²⁷ *Lact. Div. Inst.* 1, 10, 14; 1, 17, 7.

¹²⁸ *Lact. Div. Inst.* 1, 21, 24.

¹²⁹ *Lact. Div. Inst.* 1, 17, 14-16.

¹³⁰ Lactancio ofrece, a continuación, la explicación etimológica de Erictonio: *eris*, “forcejeo”, y *chthonos*, “tierra” (*Lact. Div. Inst.* 1, 17, 15; la misma explicación en Hyg. *Fab.* 166).

¹³¹ Taciano formula la misma reflexión, aunque sin especificar la naturaleza incestuosa de la relación: “Yo creo que los atenienses, no queriéndola deshonorar, atribuyen el fruto de su unión con Hefesto a la tierra, para que no se piense que, como Atalanta por Meleagro, así fue Atenea privada de su hombría por Hefesto” (*Orat.* 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 583).

¹³² *Arnob. Adv. Nat.* 4, 24; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 237.

¹³³ Arnobio dirige su condena hacia diferentes aspectos: la transformación en toro de Júpiter para tratar de engañar a la diosa, el carácter violento de la relación, y la incapacidad de Júpiter por refrenar sus impulsos sexuales, incluso con su propia madre (*Adv. Nat.* 5, 20).

también a la hija anheló con el deseo de un ánimo desenfrenado, y no bastaron para alejarlo de su impío pensamiento ni la santidad o la reverencia de la madre, ni el sagrado respeto hacia la hija nacida de sí?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 22; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 273-274).

El impulso sexual de Júpiter adquiere la condición de “deseo ilícito”, “apetito perverso” y “pasión malvada” por tratarse precisamente de su propia madre. Prueba de que el incesto es una transgresión moral más grave que cualquier otro delito sexual es la reacción de ambos: Ceres, al descubrir que el agresor es su hijo, “arde de furia e indignación, echa espuma, jadea, rehíerve”, y su único propósito es castigarlo¹³⁴; por su parte, Júpiter, que ha tratado de ocultar su identidad durante la afrenta, al ser descubierto, sale huyendo. A modo de expiación por la falta cometida y con el propósito de aplacar la ira de su madre, le ofrece los genitales de un carnero, simulando que se trata de los suyos¹³⁵. El acto constituye para Arnobio una verdadera ofensa. En primer lugar, porque la castración no debe ser interpretada en términos de compensación o retractación por los excesos sexuales cometidos¹³⁶. En segundo lugar, porque además, en el caso de Júpiter, la amputación no es real y el arrepentimiento tampoco lo es. En tercer lugar, porque la propia divinidad rebaja su condición al realizar este acto con sus propias manos. Por último, la pretendida rectificación resulta inútil ya que, a continuación, Júpiter, olvidando el crimen anterior, comete el mismo delito con su hija Proserpina. El nacimiento del hijo de ambos, “un monstruo con apariencia de toro”, es la consecuencia y el castigo por los crímenes de Júpiter y el recuerdo permanente de su incontinencia¹³⁷. Siguiendo el ejemplo de Clemente de Alejandría, Arnobio identifica al dragón o la serpiente con el impulso sexual y relaciona ambos episodios mitológicos con la celebración de los misterios de Júpiter Sabazio¹³⁸.

¹³⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 20; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 272. Arnobio señala que, de esta acción, Ceres toma el nombre de “Brimo”, en el sentido de “terrible”; un apelativo que generalmente es utilizado para denominar a Artemis-Hécate.

¹³⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 21 y 35. Clara Castroviejo relaciona la elección de este animal, el carnero, con uno de los atributos utilizados para designar a Júpiter Ammón (*verveceus*) (Castroviejo Bolívar 2001: 272, n. 67).

¹³⁶ Sobre la castración, *vid. infra*, sec. 2.5.2.

¹³⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 21; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 273. La misma imagen aparece mencionada en el relato de Clemente de Alejandría (*Protr.* 2, 16, 3). Por su parte, Atenágoras especifica que es la propia Perséfone quien tiene apariencia monstruosa, y no el hijo nacido de su unión con Zeus (*Leg.* 20, 2).

¹³⁸ *Sebadios* en Arnobio. Existen, no obstante, algunas diferencias entre ambos relatos. Clemente incluye ciertos detalles sobre estas ceremonias que no aparecen mencionados en la narración de Arnobio. A comienzos del siglo XX, F. Tullius sugería como explicación a esta particularidad, la utilización de varias fuentes comunes a ambos escritores: un manual teológico datado aproximadamente en el año 100 d.C., una obra sobre la interpretación alegórica de los mitos paganos y el *Liber de mysteriis* (citado en Castroviejo Bolívar 2003: 270-271). La hipótesis, no obstante, es rechazada por la mayor parte de los especialistas. Con independencia del uso de otros documentos no conservados, la relación entre ambos apologistas es innegable. Sobre esta cuestión, *vid.* McCracken 1949: 40-41; Le Bonniec 1982: 58-59; Castroviejo Bolívar 2003: 270-271, n. 60-65. Para una introducción a las fuentes de Arnobio, *vid.* Apéndice.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

En su diatriba sobre los “deseos incestuosos” de Júpiter, Arnobio incluye dos episodios más: la relación de Júpiter Palante con su hija Minerva¹³⁹, aunque en esta ocasión a quien el apologista responsabiliza del impulso sexual es a la diosa, de quien afirma: “manchada por la contaminación de un amor incestuoso, tú, que mientras te acicalas con púrpuras y artes propias de las meretrices, excitaste incluso la pasión de tu padre colmada de deseos morbosos”¹⁴⁰; y la relación de Júpiter con Magna Mater, identificada con Rea o Cibeles, y por tanto, su madre¹⁴¹. Aunque Arnobio explica que “no pudo conseguir lo que se había propuesto y, vencido, desahogó su placer contra la roca”¹⁴², la sola idea de mantener relaciones sexuales con su propia madre ya resulta inmoral:

“¿Todavía Júpiter concibe la esperanza de un inconfesable deseo por su madre y ni siquiera pudo apartarlo del ardor de semejante deseo la repulsión y aquel instinto común innato con el cual la naturaleza ha dotado no sólo a los seres humanos, sino incluso a muchos de los animales? ¿Acaso le faltó a él, que tutela el Capitolio, el sentido de la piedad filial y de la honestidad, y en la confusión de su perturbada mente era incapaz de reflexionar y reconocer el crimen que anhelaba?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 9; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 260-261).

El incesto constituye, por tanto, un crimen *contra natura*. Una práctica que, según Arnobio, evitan incluso los animales pero que resulta apropiada en la caracterización de los dioses paganos, como si estuviese permitida entre ellos y no entre los hombres:

“A no ser que digáis: “El género humano solamente evita y aborrece la cópula de este tipo, pero entre los dioses esto no es considerado incesto”. ¿Entonces por qué su madre luchaba a brazo partido cuando su hijo trató de forzarla? ¿Por qué huía de sus abrazos como quien evita contactos ilícitos? Porque, de no existir nada reprochable en el hecho, ella debería complacerle sin ninguna resistencia tantas veces cuantas él quisiera satisfacer los aguijones de su pasión” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 10; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 261-262).

Como sucede con los episodios de Ceres y Proserpina, también Magna Mater rehúye, esta vez con éxito, las relaciones con Júpiter. Según el relato de Arnobio, Júpiter es consciente del crimen que está cometiendo cuando trata de abusar de su madre mientras ésta duerme, recurriendo incluso a la violencia una vez que despierta¹⁴³.

Arnobio incluye otros ejemplos de incesto, como el de Magna Mater con Atis: “Si como una abuela a su nieto, la cosa resulta sencilla; pero si es como

¹³⁹ Arnobio presenta las diferentes advocaciones de esta divinidad, estableciendo cinco Minervas diferentes. La quinta es descrita como hija de Júpiter Palante y asesina de su propio padre (*cf. Adv. Nat.* 4, 14).

¹⁴⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 16; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 230.

¹⁴¹ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 5.

¹⁴² Arnob. *Adv. Nat.* 5, 5; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 256.

¹⁴³ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 9.

proclaman los teatros, resulta un amor infame y escandaloso”¹⁴⁴. La censura del apologista latino se completa, además, con una reflexión sobre el papel que ejerce el ejemplo de los dioses en el comportamiento de los hombres. Arnobio responsabiliza directamente a Venus, culpable de “introducir en las mentes humanas las llamas del amor”, de incitar a los hombres a cometer todo tipo de delitos de naturaleza sexual, como el adulterio, la prostitución o, incluso, el incesto:

“¿La relación por vínculos de sangre llega a inflamarse ‘hasta’ alcanzar pasiones incestuosas? ¿Las madres enloquecen en deseos por sus hijos? ¿Los padres vuelven hacia sí los ardientes deseos de sus hijas vírgenes?” (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 27; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 202-203).

La gravedad del incesto entre los dioses radica en que es imitado por los hombres, que lo consideran apropiado¹⁴⁵ o justificado. Los apologistas lo rechazan unánimemente¹⁴⁶. Así, por ejemplo, concluye Teófilo de Antioquía el *A Autólico*: “quienes tales enseñanzas reciben, pueden vivir indiferentemente y mancharse en ilegítimas uniones, o, lo que supera toda impiedad, alimentarse de carnes humanas”¹⁴⁷. Entre los latinos, Tertuliano y Minucio Félix responsabilizan a los relatos mitológicos de inspirar el incesto entre los paganos: “En cuanto a los incestuosos, ¿quiénes lo son más que aquéllos a los que el propio Júpiter adoctrinó?”¹⁴⁸. Cipriano centra sus reproches en las representaciones teatrales, a las que culpa de ser un recuerdo permanente de las maldades cometidas por los dioses; el teatro, “no hace más que imitar a los dioses a quienes venera”, reproduciendo toda clase de delitos, “obscenidades, ‘vicios’, ‘indecencias’, ‘torpezas e incestos’”. Para Cipriano, el propósito que se persigue con estas representaciones es ofrecer un modelo de conducta, despertando en los hombres los peores instintos y ejemplificando a través de la figura de los dioses la manera de ejecutar dichas

¹⁴⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 13; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 265. También existen, en cierto modo, lazos de parentesco entre Agdistis y Atis (la madre de éste queda embarazada al apoyar sobre su vientre una granada que nace de la sangre que brota cuando Agdistis se amputa los genitales), y por tanto, una relación incestuosa entre ellos, aunque Arnobio no incide sobre esta cuestión y su rechazo se centra en la naturaleza homosexual de dicha unión (cf. *Adv. Nat.* 5, 6).

¹⁴⁵ El argumento aparece expuesto en algunos autores paganos, como Eurípides: “Cuando un hombre es malvado lo castigan los dioses; entonces, ¿cómo va a ser justo que ellos, que nos han dado leyes escritas a los hombres, incurran en ilegalidad con nosotros?. Y es que... (no sucederá nunca, pero lo diré) si hubierais de rendir cuenta a los hombres de vuestras uniones violentas, tú (Apolo) y Posidón y Zeus el dominador del cielo tendríais que vaciar los templos para reparar vuestras injusticias. Pues delinquís por saciar vuestro apetito antes de reflexionar. Ya no hay razón para denigrarnos a los hombres si imitamos lo que es bueno para los dioses; más bien hay que denigrar a quienes nos lo enseñan” (Eur. *Io.* 440-453; cf. *Orest.* 416-418; 591-602). El tema también está presente en Platón (*Resp.* 386a – 392c).

¹⁴⁶ Arist. *Apol.* 8, 4-5; 9, 8; 11, 5; Just. *1 Apol.* 21, 4-5; 2 *Apol.* 12, 5-7; Tat. *Orat.* 8 y 19; Athenag. *Leg.* 3, 1; 34, 2-3; Theoph. *Ad Autol.* 3, 15; Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 6; 2, 41, 2; 3, 44, 3; 4, 61, 1-4; Tert. *Apol.* 9, 16; Min. Fel. *Oct.* 30, 3; 31, 3-4; Cypr. *Ad Don.* 8; Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 13-14; 5, 10, 15-17; 5, 11, 1; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 29. El uso de una imagen mitológica, “las uniones edipeas”, para definir la promiscuidad sexual es revelador de este modelo discursivo.

¹⁴⁷ Theoph. *Ad Autol.* 3, 15; trad. Ruiz Bueno 1996: 854.

¹⁴⁸ Tert. *Apol.* 9, 16; trad. Castillo García 2001: 85; Min. Fel. *Oct.* 30, 3-5.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

transgresiones y delitos¹⁴⁹. El argumento aparece también en Arnobio, quien considera que los relatos mitológicos únicamente “inducen a la lujuria”¹⁵⁰, rechazando cualquier justificación que los paganos puedan aportar, especialmente aquéllas de carácter alegórico¹⁵¹. El propósito final que persiguen estas representaciones de los dioses es favorecer la imitación de esta conducta entre los hombres:

“¿Quién, de entre los mortales, ha recibido una educación de costumbres tan puras que no se sienta excitado por el ejemplo de los dioses a semejantes frenesíes? ¿Quién podrá reprimir la pasión de sus parientes o de personas dignas de respeto, ya que entre los dioses nada sagrado parece escapar a la confusión de sus pasiones? Pues, cuando se hace evidente que una naturaleza superior y perfecta no es capaz de frenar dentro de los límites convenientes su pasión, ¿por qué el hombre no ha de volcarse en promiscuos apetitos, precipitado desde su innata fragilidad y ayudado por las enseñanzas de la sagrada deidad?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 29; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 281).

A diferencia del resto de los apologistas que atribuyen a la sociedad en general esta emulación de la conducta divina, Lactancio ofrece el ejemplo de un individuo concreto. En respuesta a la condena de Cicerón de la inmoralidad, Lactancio afirma: “neciamente acusó a Publio Clodio de incesto con su hermana: ese Óptimo y Máximo tuvo a la misma mujer como hermana y como esposa”¹⁵². El ejemplo de Publio Clodio permite a Lactancio arremeter contra Júpiter, a quien presenta como incestuoso, adúltero, impúdico y lujurioso, y contra los paganos, que imitan su comportamiento¹⁵³.

2. 1. 5. Pueblos incestuosos

Los apologistas critican también la práctica del incesto en algunas culturas. El primero en aludir a ello es Taciano. En su exposición sobre las diferencias que existen entre los sistemas legislativos de cada pueblo menciona el incesto como prueba de las incongruencias que dichas interpretaciones pueden generar:

“Así se da el caso de que lo entre unos es vergonzoso, entre otros se tiene por honroso. Los griegos, por ejemplo, piensan que debe huirse de la unión con la propia madre, y entre los magos de los persas se tiene por la más bella institución” (Tat. *Orat.* 28; trad. Ruiz Bueno 1996: 612).

¹⁴⁹ Cypr. *Ad Don.* 8; trad. Campos 1964: 113-114.

¹⁵⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 33.

¹⁵¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 33, y especialmente: 5, 31-45.

¹⁵² Lact. *Div. Inst.* Lact. 1, 10, 14; trad. Sánchez Salor 1990: 100.

¹⁵³ El mismo modelo argumentativo se repite en su refutación del adulterio, en la que alude a la figura de Verres.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

La referencia al incesto entre los persas aparece explicada detalladamente en el relato de Heródoto sobre la figura de Cambises II¹⁵⁴. Heródoto señala, aunque erróneamente, que el matrimonio entre hermanos no era una costumbre habitual entre los persas, y que la razón para este cambio en la ley se produjo, precisamente, por el deseo de Cambises de casarse con una de sus hermanas¹⁵⁵. Los apologistas utilizan el ejemplo persa como modelo de conducta incestuosa. Como ya hiciera Taciano, Orígenes alude al incesto cuando describe las contradicciones que existen en la legislación de los diferentes pueblos. Así las leyes de los persas “no prohíben el matrimonio de los hijos con sus madres, ni de los padres con sus hijas”¹⁵⁶.

Los apologistas latinos repiten el ejemplo persa, aunque presentan variantes, poniendo el ejemplo de otras culturas. Así, Tertuliano dice que, según el testimonio de Ctesias¹⁵⁷, “los persas se emparejaban con sus propias madres”. Pero para Tertuliano, esta práctica también se da entre los griegos, afirmando que los macedonios, “la primera vez que oyeron la tragedia de Edipo, burlándose del dolor producido por el incesto, decían: Lánzate sobre tu madre”¹⁵⁸. En términos semejantes se expresa Minucio Félix, quien incorpora el ejemplo egipcio:

“Entre los persas es lícito unirse a su madre, entre los egipcios y atenienses son legítimos los matrimonios con las hermanas; los incestos son enaltecidos en vuestras historias y tragedias, que leéis y oís de buena gana” (Min. Fel. Oct. 31, 3; trad. Sanz Santacruz 2000: 127).

Los apologistas vinculan también el incesto con otras costumbres greco-romanas, como la *expositio*¹⁵⁹. Justino es el primero en establecer esta relación, argumentando que la exposición infantil favorece, entre otros delitos, el abuso sexual infantil y el libertinaje, incluyendo, a largo plazo, el ejercicio de la prostitución¹⁶⁰, a lo que hay que añadir el incesto que puede cometerse en el futuro, puesto que se desconocen los lazos de parentesco:

¹⁵⁴ Hdt. 3, 31, 1-6.

¹⁵⁵ En el mundo persa, el matrimonio entre hermanos es una costumbre de origen elamita, practicada por otros monarcas con anterioridad a Cambises, como Artajerjes II (cf. Plu. Art. 23). En la época sasánida, la costumbre se generaliza. Es probable que Heródoto utilizara una fuente griega y no egipcia para la redacción de este pasaje, puesto que la práctica del matrimonio entre hermanos estaba profundamente arraigada en Egipto en esta época (Schrader 2006b: 74, n. 163). Heródoto insiste en relacionar el desequilibrio psíquico de Cambises con esta modificación de la legislación persa, cuya inmutabilidad es sobradamente conocida en la antigüedad. Así aparece reflejado, por ejemplo, en el Antiguo Testamento (cf. Dn. 6, 9 y 13).

¹⁵⁶ Orig. C. Cels. 5, 27; trad. Ruiz Bueno 2001: 353.

¹⁵⁷ Ctesias, médico de Artajerjes Memnón, al que acompañó en la expedición contra Ciro en el año 401 a.C. y autor de los *Persiká* (relatos sobre los persas).

¹⁵⁸ Tert. Apol. 9, 16; trad. Castillo García 2001: 85; cf. Ad Nat. 1, 16, 4-6.

¹⁵⁹ Sobre esta cuestión, vid. *supra* sec. 1.4.

¹⁶⁰ Just. 1 Apol. 27, 1.

“Cuando de tales seres se abusa, aparte de una unión propia de gentes sin Dios, impía y torpe, no faltará quien se una, si a mano viene, con un hijo, con un pariente o con un hermano” (Just. 1 *Apol.* 27, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 211).

El discurso de Taciano sobre la *expositio*, asociada a la pederastia y la prostitución infantil, evoca la condena formulada por Justino sobre el incesto¹⁶¹, aunque en Taciano no hay una vinculación directa entre ambas prácticas. El planteamiento de Justino lo retoman los apologistas latinos. Así, Tertuliano:

“Abandonáis a vuestros hijos para que sean recogidos por cualquier extraño compasivo que salga al paso, o los emancipáis para que sean adoptados por unos padres mejores. Separados de su familia, es natural que llegue un momento en que la olviden, y, una vez que el error se haya introducido, se extenderá como un sarmiento de incesto, propagándose el crimen al mismo tiempo que la descendencia” (Tert. *Apol.* 9, 17; trad. Castillo García 2001: 85).

Tertuliano intensifica la gravedad del reproche y extiende el ejemplo de la *expositio* a la sociedad en general. Dado que la promiscuidad sexual es un rasgo distintivo de la sociedad romana, las posibilidades de engendrar hijos en cualquier parte del mundo son muy elevadas. Esta situación favorece que la descendencia, por ignorancia, acabe coincidiendo con familiares y cometiéndose incesto entre ellos¹⁶². La misma argumentación aparece en el *Octavio* de Minucio Félix¹⁶³ y en las *Instituciones Divinas* de Lactancio¹⁶⁴.

Así pues, junto a la crueldad que implica la exposición infantil, el incesto contribuye a agravarla. Al igual que sucede con la refutación de la acusación de antropofagia, que deriva en la proyección de la imagen homicida en el pagano, los apologistas utilizan el argumento del incesto para caracterizar y denigrar a los paganos¹⁶⁵.

2. 2. El adulterio y la promiscuidad sexual

2. 2. 1. El adulterio entre los dioses

2. 2. 1. 1. Zeus / Júpiter

En la representación apologética de los dioses paganos sometidos a las pasiones humanas, la principal figura es Zeus / Júpiter, paradigma del dios adúltero, condenado desde los orígenes por los apologistas.

¹⁶¹ Tat. *Orat.* 28; trad. Ruiz Bueno 1996: 612.

¹⁶² Tert. *Apol.* 9, 18.

¹⁶³ Min. Fel. *Oct.* 31, 4.

¹⁶⁴ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 23.

¹⁶⁵ Para una perspectiva general del tema, *vid.* Knust 2006.

Arístides señala que “algunos de ellos se transformaron en semejanza de animales para cometer adulterio con el género de mujeres mortales”¹⁶⁶, aludiendo a Zeus¹⁶⁷, del que censura las metamorfosis:

“De él dicen que se transformó en animales y en alguna otra cosa, para cometer adulterio con mujeres mortales y suscitar para sí de ellas hijos, diciendo que una vez se transformó en toro por amor a Europa y Pasífae, y además se transformó en la figura de oro por amor de Dánae, y en cisne por amor de Leda, y en hombre por amor de Antíope, y en rayo por amor de la Luna; así engendró de ellas muchos hijos. En efecto, de Antíope dicen que engendró a Zetho y a Anfión, y de la Luna a Dioniso, de Alcmena a Heracles, y de Latona a Apolo y Artemis, y de Dánae a Perseo, y de Leda a Cástor y Pólux y Helena y Paludus, y de Mnemosine engendró nueve hijas que llamó Musas, y de Europa a Minos y Radamante y Sarpedón. Por último, se transformó en semejanza de águila por amor del pastor Ganimedes” (Arist. *Apol.* 9, 7 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 139)¹⁶⁸.

Para Arístides es ridículo que los dioses asuman formas de objetos o animales¹⁶⁹. Por otro lado, es censurable el propósito que se esconde debajo de estas

¹⁶⁶ Arist. *Apol.* 8, 2 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 138.

¹⁶⁷ Arist. *Apol.* 9, 6.

¹⁶⁸ Pueden apreciarse ciertas diferencias con respecto a la versión griega del texto. En primer lugar, en el texto griego, Arístides precisa que la forma adquirida por Zeus en su unión a Antíope es la de sátiro. Además, parece confundir la figura de Sémele con Selene, a quien se identifica generalmente con la Luna. El texto siríaco es más preciso en la enumeración de los hijos nacidos de tales relaciones. A diferencia de la versión griega que sólo menciona sus nombres, la versión siríaca incluye la figura materna correspondiente. Así mismo, esta versión incorpora un nombre nuevo, *Paludus*, probablemente por error, al confundirlo con *Polydeukès*, Pólux, citado previamente (Pouderon *et alii* 2003: 211, n. 1 y 2). Respecto a Ganimedes, la versión siríaca puntualiza que Zeus se transformó en águila para secuestrar al joven; información que no aparece en el texto griego.

¹⁶⁹ Arístides es el escritor cristiano que ofrece la relación más detallada y extensa de las diferentes metamorfosis experimentadas por Zeus. Así, se transforma en toro para unirse a Europa (Apollod. *Bibl.* 3, 1, 1; Ov. *Met.* 2, 846-875; 6, 105-106; Her. 4, 53-56; Moschus, *Poem.* 2, 72-166; Sen. *Phaed.* 300-303); Arístides señala igualmente al toro en la relación de Zeus con Pasífae. Aunque el mito clásico alude a un toro blanco, éste es distinto del anterior y no se corresponde con Zeus. De esta unión nace el Minotauro (Apollod. *Bibl.* 3, 1, 4; 3, 15, 8; Ov. *Met.* 8, 119-141; 9, 733-744; Fast. 3, 499-502; Her. 4, 56-58 y 165; Diod. Sic. 4, 13, 4; 4, 77, 1-5; Verg. *Aen.* 6, 24-30; Hyg. *Fab.* 30 y 40; Philostr. *Imag.* 1, 16); Zeus asume la forma del oro, o lluvia dorada, en su unión con Dánae (Apollod. *Bibl.* 2, 4, 1; Pind. *Pyth. Od.* 12, 16; Hyg. *Fab.* 63; Ov. *Met.* 4, 607 y 695-702; 5, 11; 6, 113; 11, 117); se transforma en cisne para violar a Leda (*Hymn. Hom.* 33; Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7; Eur. *Hel.* 255-260; Hyg. *Fab.* 77; Ov. *Met.* 6, 110; Her. 17, 41-64; Luc. *Dial. Deor.* 26; Sen. *Phaed.* 298-299). Otra versión del mito señala que Leda mantuvo relaciones sexuales ese mismo día con su esposo Tindáreo. De ahí que sus cuatro hijos, Helena, Pólux, Clitemnestra y Cástor tengan diferentes padres (Hom. *Od.* 11, 298; *Hymn. Hom.* 17 y 33; Apollod. *Bibl.* 3, 10, 6-7; Ap. Rhod. 1, 146-150; Theoc. *Id.* 22, 214; Hdt. 2, 112, 2; Hyg. *Fab.* 14; 77 y 224). Otra versión del relato precisa que es Némesis la víctima de la violación de Zeus, aunque Hermes deposita el huevo sobre Leda para que sea ella quien lo alumbré (Apollod. *Bibl.* 3, 10, 7; Hyg. *Astr.* 2, 8; Paus. 1, 33, 7; 3, 16, 1); Zeus se transforma en sátiro para seducir a Antíope (Ov. *Met.* 6, 111). Sobre este mito, *vid.* Hom. *Od.* 11, 260; Apollod. *Bibl.* 3, 5, 5; Paus. 2, 6, 4; Hyg. *Fab.* 7 y 8; Zeus adquiere la forma del rayo para unirse a Sémele. En realidad, según el relato mitológico, ambos eran amantes. Por instigación de Hera, Sémele le pide a Zeus que se manifieste en todo su esplendor para comprobar que efectivamente se trataba del dios. Al hacerlo, los

modificaciones, el engaño y el abuso que se manifiesta en secuestros y violaciones¹⁷⁰.

En Justino son recurrentes las alusiones a las múltiples uniones sexuales de Zeus, tanto con mujeres como con varones¹⁷¹; Zeus representa la intemperancia y el desenfreno sexual, “vencido por los bajos y vergonzosos placeres del amor”¹⁷².

Las alusiones de Taciano a las metamorfosis de Zeus (especialmente en el caso de Europa asumiendo la forma de un toro), más que una censura moral, son una condena de las interpretaciones alegóricas y las representaciones artísticas de estos episodios mitológicos¹⁷³. No obstante, su rechazo hacia la conducta adúltera de Zeus es tajante, pues al raptar a Europa, “se llevó la palma de adúltero e intemperante”¹⁷⁴. Las referencias a los episodios de Perséfone, Leda o Ganimedes son interpretadas por el apologista en clave astrológica¹⁷⁵, y no específicamente con relación a la conducta sexual de Zeus¹⁷⁶.

Atenágoras menciona algunos de los ejemplos más populares de las metamorfosis de Zeus¹⁷⁷, aunque su descripción es más sucinta que las de Arístides o Taciano. Reproduce parcialmente un fragmento de la *Ilíada* en la que el propio Zeus se jacta de las relaciones sexuales que ha mantenido con diferentes mujeres¹⁷⁸.

rayos de Zeus la abrasaron, matándola (*Hymn. Hom.* 1, 1-20; Pind. *Pyth. Od.* 3, 99; Eur. *Bacch.* 1-8 y 242-246; Apollod. *Bibl.* 3, 4, 3; Philostr. *Imag.* 1, 14; Ov. *Met.* 3, 258-315; Diod. Sic. 4, 2, 2-3; 5, 52, 2; Hyg. *Fab.* 167 y 179). Más tarde, siendo adulto, su hijo Dioniso lograría liberarla del Hades, haciéndola inmortal bajo el nombre de Tione (cf. Apollod. *Bibl.* 3, 5, 3; Paus. 2, 31, 2; 2, 37, 5); por último, Arístides alude al águila en el que se metamorfosea Zeus para secuestrar a Ganimedes.

¹⁷⁰ Junto a Zeus, son igualmente responsables de este tipo de conducta, Dioniso, quien “roba mujeres ajenas” (Arist. *Apol.* 10, 8 [sy]), y Plutón, que secuestra a Core (Arist. *Apol.* 11, 6 [sy]).

¹⁷¹ Just. 1 *Apol.* 21, 5; 25, 2; 33, 3; 2 *Apol.* 12, 5.

¹⁷² Just. 1 *Apol.* 21, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 205.

¹⁷³ Cf. Tat. *Orat.* 33. En este caso, el reproche está dirigido a Pitágoras y a Micón, quienes, con esta representación de Zeus en forma de toro, lo responsabilizan directamente de la violación de Europa.

¹⁷⁴ Tat. *Orat.* 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 619.

¹⁷⁵ Tat. *Orat.* 10. Taciano censura la representación animal de los signos del zodiaco y la simbología astral, a quienes identifica con los demonios. Con esta identificación, Taciano explica la conducta de los demonios que equipara con el comportamiento irracional de los animales, asociando así astrología y demonología (cf. *Orat.* 9).

¹⁷⁶ Taciano indica las formas de animales que adopta Zeus en dichas uniones (serpiente, cisne y águila, respectivamente), así como algunos ejemplos diferentes de metamorfosis experimentadas por otras divinidades. El episodio de la relación incestuosa de Zeus con Perséfone ya había sido mencionado con anterioridad, aunque la referencia a la transformación en serpiente solamente se sugiere y no se expresa directamente (Tat. *Orat.* 8).

¹⁷⁷ Athenag. *Leg.* 32, 1; 22, 11.

¹⁷⁸ Athenag. *Leg.* 21, 5; cf. Hom. *Il.* 14, 313-353. Atenágoras no reproduce de forma completa la cita. Se trata de una parte del discurso de Zeus a su esposa Hera, por quien siente un inminente impulso sexual. El episodio es utilizado por los apologistas y algunos intelectuales paganos para demostrar el carácter inapropiado los relatos mitológicos. La falta de autocontrol de Zeus uniéndose a Hera en ese mismo lugar, sin importar quién pueda verlos, no se corresponde con el ideal de conducta en el que se pretende educar a los jóvenes (cf. Pl. *Resp.* 3, 390b-c; entre los apologistas: Tert. *Apol.* 14, 3; Min. Fel. *Oct.* 23, 4; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 34).

Teófilo de Antioquía se suma a este rechazo, aludiendo al mismo ejemplo de las relaciones sexuales de Zeus con su hermana y esposa, Hera, así como sus adulterios con diferentes mujeres y sus uniones con varones¹⁷⁹. La descripción de Clemente de Alejandría sobre el comportamiento de Zeus es paradigmática y sintetiza la opinión de los apologistas precedentes:

“Tanto se entregó a los placeres del amor, que deseaba a todas y satisfacía su deseo en todas. Se hartaba, en efecto, de mujeres no menos que el macho cabrío de los Tmuitos de cabras” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 32, 4; trad. Isart. Hernández 1994: 83).

Con esta imagen de Zeus como un macho cabrío, Clemente alude a un rito que se practicaba entre los habitantes de Mendes¹⁸⁰, antigua ciudad egipcia. Según Heródoto, durante uno de sus viajes, presencié un acto en el que un macho cabrío se apareaba con una mujer¹⁸¹. Para Clemente, la actitud de Zeus y de la mayor parte de los dioses del panteón greco-romano resulta menos decorosa que la de los animales¹⁸². Como ejemplo, pone el episodio mitológico en el que Zeus se une a Alcmena:

“¿A cuánto desenfreno condujo aquel Zeus, cuando pasó desordenadamente tantas noches con Alcmena, pues no le resultaron largas las nueve noches al desenfrenado (al contrario, toda la vida le parecía corta para la lujuria), para engendrarnos al dios que aparta los males?” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 3; trad. Isart Hernández 1994: 83-84).

Clemente confunde las relaciones de Zeus con Mnemósine que, según la tradición literaria, se prolongaron durante nueve noches¹⁸³, con el encuentro sexual con Alcmena, de cuya unión nace Heracles¹⁸⁴. Clemente también alude a las

¹⁷⁹ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; 3, 8. Según Teófilo, Zeus destaca de entre todos los dioses en la práctica de estas “abominables acciones”.

¹⁸⁰ Mendes o Thmuis.

¹⁸¹ Hdt. 2, 46, 1-4. Según Heródoto, los mendesios identifican a este macho cabrío con el dios griego Pan (cf. Pind. *Frag.* 190: ἃ Μ<ε>ιδύλου δ' αὐτῷ γενεά). Es posible, no obstante, que se tratara de una divinidad egipcia, *Min*, representada con esta forma y relacionada no sólo con la fecundidad sino con la figura de Osiris. Pese a que Diodoro afirma que el animal venerado en Mendes es el macho cabrío (Diod. Sic. 1, 84, 4), las fuentes egipcias precisan que se trata de un carnero (el macho de la oveja y no de la cabra), símbolo de la abundancia e identificado generalmente con Osiris (Schrader 2006: 334, n. 189).

¹⁸² Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 4; trad. Isart Hernández 1994: 93. Sobre esta cuestión, *vid. infra*.

¹⁸³ Mnemósine es la diosa de la memoria. De su unión con Zeus nacen las Musas del Olimpo (Hes. *Theog.* 53-63 y 915-918; *Hymn. Hom.* 4, 429-430; *Hymn. Orph.* 76; Pind. *Isthm. Od.* 6, 74-75; Pl. *Tht.* 191d; Diod. Sic. 5, 67, 3; Cic. *De nat. deor.* 3, 21, 54; Ov. *Met.* 6, 114; Hyg. *Fab. Praef.*). Aunque la tradición literaria asume que Zeus estuvo durante nueve noches con Mnemósine, ninguna de las citas mencionadas alude a ello de forma específica.

¹⁸⁴ Zeus se hace pasar por el esposo de Alcmena, Anfitrión, para unirse a ella. En su deseo de alargar el encuentro, decide prolongar la noche durante veinticuatro horas, impidiendo que el sol saliera al día siguiente (Hes. *Scut.* 1-57; Pind. *Nem. Od.* 10, 15-16; *Isthm. Od.* 7, 5-7; Apollod. *Bibl.* 2, 4, 5 y 8; Diod. Sic. 4, 9, 1-3; Paus. 5, 18, 3; Ov. *Am.* 1, 13; Hyg. *Fab.* 29). Sobre el nacimiento de Heracles,

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

metamorfosis de Zeus, aunque a propósito del envejecimiento de los mitos¹⁸⁵. De entre ellas destaca las relaciones que mantuvo, en forma de dragón, con su madre, Deméter, y con la hija nacida de esta unión, Perséfone¹⁸⁶. Clemente ironiza así sobre el ejemplo de los dioses:

“¡Adoren vuestras mujeres a estos dioses y pídanles que sus maridos sean semejantes, tan prudentes, para que se parezcan a los dioses y rivalicen en las mismas empresas! ¡Que vuestros hijos se acostumbren a respetarlos, para que lleguen a ser también hombres, tomando a los dioses como imagen evidente del adulterio!” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 6; trad. Isart Hernández 1994: 84-85).

Las referencias a Júpiter como un dios adúltero son constantes en los apologistas latinos. Tertuliano y Minucio Félix condenan los relatos literarios de los “escandalosos amores de Júpiter”¹⁸⁷ y aluden al episodio homérico en el que Júpiter presume ante su esposa, Juno, del elevado número de amantes que ha tenido¹⁸⁸. Como sucede con los primeros apologistas griegos, Minucio Félix sostiene que “el relato de todas estas cosas no tiene otro objeto que el de proporcionar una cierta autoridad a los vicios humanos”¹⁸⁹. Tertuliano explota igualmente el argumento de las metamorfosis de Júpiter para expresar la condena de su desenfreno sexual¹⁹⁰. Una explicación semejante es la que ofrece Cipriano, en su caracterización de Júpiter metamorfoseado en diferentes animales y objetos, como príncipe de los dioses, “no tanto por el cetro, cuanto por sus vicios”¹⁹¹. Insiste en la justificación religiosa de estos delitos, puesto que su descripción en los relatos literarios, como elementos propios del comportamiento divino, únicamente pretende autorizar su realización entre los hombres.

Este mismo argumento es utilizado por Lactancio para explicar la actitud delictiva de Cayo Licinio Verres¹⁹². De entre sus múltiples transgresiones, Lactancio

vid. Hom. *Il.* 19, 95-133; Pind. *Nem. Od.* 1, 33-50; Eur. *Heracl.* 1259-1269; Theoc. *Id.* 24; Diod. Sic. 4, 9, 4-7; 4, 10, 1; Paus. 9, 11, 3; Ov. *Met.* 9, 272-323; Verg. *Aen.* 8, 288.

¹⁸⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2, 37, 2. Alude a los mitos de Deméter, Leda, Sémele y Ganimedes. El episodio de Leda vuelve a ser mencionado en *Protr.* 4, 60, 2.

¹⁸⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 16, 1-2. Utiliza diferentes denominaciones para ambas diosas: Deméter, también llamada *Deo* (*Hymn. Hom.* 2, 45 y 491; *Hymn. Orph.* 39; Callim. *Hymn. in Cer.* 6, 17), y Perséfone, caracterizada como *Ferefata* o *Core*, en relación a su virginidad.

¹⁸⁷ Tert. *Apol.* 15, 2.

¹⁸⁸ Tert. *Apol.* 14, 3; *Ad Nat.* 1, 10, 39; Min. Fel. *Oct.* 23, 4; cf. Hom. *Il.* 14, 313-328. Es probable que ni Tertuliano ni Minucio Félix consultaran directamente a Homero sino que utilizaran una antología. Para un estudio de las fuentes utilizadas por ambos apologistas, vid. Apéndice.

¹⁸⁹ Min. Fel. *Oct.* 23, 7; trad. Sanz Santacruz 2000: 105.

¹⁹⁰ Tert. *Apol.* 21, 8. Tertuliano alude a las relaciones de Júpiter con Juno, Proserpina, Afrodita y Alcmena.

¹⁹¹ Cypr. *Ad Don.* 8; trad. Campos 1964: 114.

¹⁹² Procesado por extorsionar a los sicilianos durante su mandato en esta provincia (73-71 a.C.), la acusación de Verres estuvo promovida por Cicerón, quien dejó testimonio del proceso jurídico en sus célebres discursos *In Verrem*. Lactancio recurre en dos ocasiones a la figura de Verres para censurar su conducta criminal, pero también, para demostrar la impunidad con la que actúan determinados personajes de la política romana. Sus alusiones se inscriben en un contexto específico, relacionado con

destaca el adulterio¹⁹³, añadiendo que “éste hizo simplemente lo mismo que Júpiter, a quién él adoraba”¹⁹⁴. Como sucede con los apologistas anteriores, Lactancio ofrece una imagen de Júpiter marcada por el desenfreno, el adulterio y los abusos sexuales¹⁹⁵. Entre los episodios mitológicos que menciona¹⁹⁶, aparece el de Tetis¹⁹⁷, que supone la excepción en este modelo de conducta. El propósito de Lactancio es demostrar que la continencia sexual de Júpiter, en el caso de Tetis, no responde a una cuestión de moralidad, sino al temor que lo invade ante el cumplimiento de los presagios que anunciaban el fin de su gobierno¹⁹⁸.

La diatriba de Arnobio contra el adulterio es la más extensa entre los apologistas. Éste concentra sus reproches en la representación inmoral de los dioses que presenta la tradición literaria, al tiempo que se defiende de las acusaciones dirigidas contra los cristianos, responsabilizándolos de difundir esta imagen escandalosa de los dioses:

“¿Quién ha divulgado que los dioses han amado cuerpos caducos y mortales? ¿No vosotros? ¿Quién, que ellos perpetraron los más exquisitos robos en los lechos nupciales de otros? ¿No vosotros? ¿Quién que los hijos con sus madres, y, a su vez, los padres con sus hijas vírgenes se unieron en impíos concúbitos? ¿No vosotros? ¿Quién que jóvenes elegantes y adolescentes de apariencia atractiva fueron apetecidos con lujuria incestuosamente? ¿No vosotros? ¿Quién los ha presentado como eunucos, quién como degenerados, quién como astutos, quién como ladrones, quién como presos en cárceles, quién en cadenas, quién finalmente, como heridos por el rayo, quién vulnerados, quién ha dicho que murieron, e incluso recibieron sepultura terrena? ¿No vosotros? Así pues, habiendo acumulado para afrentas de los dioses tantas y tan graves injurias, ¿osáis acusarnos nada menos de que, a causa de nuestro nombre, ellos tienen sus mentes ofendidas, cuando tiempo ha es evidente que

el rechazo que muestra hacia las argumentaciones de carácter moral que presenta Cicerón. En esta ocasión concreta, se refiere al adulterio (*cf.* Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 14). La segunda alusión denuncia el robo de las estatuas de Ceres (*Div. Inst.* 2, 4, 27-37; *vid.* cap. III, sec. 1.4.2, n. 147-148).

¹⁹³ *Cf.* Cic. *Verr.* 2, 1, 24, 62. Verres es igualmente acusado de proxenetismo (*Verr.* 2, 3, 68, 160; 2, 5, 12, 30 – 14, 35; 2, 5, 36, 94; 2, 5, 52, 137).

¹⁹⁴ Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 14; trad. Sánchez Salor 1990: 100.

¹⁹⁵ Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 10-12; 1, 11, 9. Lactancio afirma que Júpiter, después de garantizar la seguridad de su reino, “pasó el resto de su vida en medio de estupros y adulterios” (*Div. Inst.* 1, 10, 10; trad. Sánchez Salor 1990: 99).

¹⁹⁶ Entre otras son mencionadas las relaciones con Alcmena y Leda (Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 1; 1, 10, 11).

¹⁹⁷ Tetis es hija de Nereo y Doris, diosa marina y una de las cincuenta Nereidas. A menudo, es confundida con la diosa del mar del mismo nombre, su abuela, la Titánide Tetis. Esposa de Peleo, Tetis es la madre de Aquiles. La tradición mitológica presenta a esta divinidad, junto al centímano Briáreo, ayudando a Zeus a liberarse de las ataduras de Hera, Posidón y Atenea. También acogió a Hefesto en la isla de Lemnos cuando fue expulsado del Olimpo. Una profecía de Temis anunciaba que los hijos de Tetis destacarían por encima de su padre. Por ello, tanto Zeus como Posidón renunciaron a unirse a la diosa y la concedieron en matrimonio a un hombre mortal, Peleo. Aunque Tetis trató de evitar su matrimonio, transformándose en llama y en león, finalmente consintió, y de su unión nació Aquiles (Hom. *Il.* 1, 351-427 y 495-527; 18, 380-467; Pind. *Isthm. Od.* 8, 25-55; Apollod. *Bibl.* 3, 13, 5-6; Ap. Rhod. 4, 791-819).

¹⁹⁸ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 9 y 15.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

sois vosotros reos de tan grandes iras e instigadores de la indignación divina?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 31; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 282).

Los poetas y dramaturgos, no los cristianos, son los principales responsables de esta imagen desvergonzada de los dioses¹⁹⁹, que se convierten además en el tema de sus representaciones teatrales, imitando los actores este comportamiento indigno y favoreciendo, por ello, el engaño de los espectadores²⁰⁰.

Arnobio considera que la imagen de los dioses que transmiten los mitos refleja un comportamiento no propio de la divinidad, sino de la naturaleza humana, aunque “vosotros”, afirma, “pacientísimamente prestáis oído a todo esto y no consideráis indigno asignar a los dioses aquellos placeres con los cuales se deleitan los cuerpos terrenos”²⁰¹. Para Arnobio, el sometimiento de los dioses a las pasiones propias de los hombres implica una degradación de su condición divina:

“Donde hay bodas, matrimonios, partos, nodrizas, quehaceres, debilidades; donde hay estado de libertad y condición de servidumbre; donde hay heridas, estragos, sangre; donde hay amores, deseos, pasiones; donde hay todo tipo de turbación de espíritu, proveniente de perturbaciones intranquilas, es preciso que allí no haya nada de divino, ni puede formar parte de una naturaleza superior lo que es propio de una estirpe caduca y de la fragilidad terrena” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 28; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 241).

Para Arnobio, Júpiter es también el máximo exponente de los adúlteros:

“¿Puede infligirse alguna afrenta mayor a vuestro Júpiter, o alguna otra cosa que arruine o destruya la autoridad del príncipe de los dioses, que el que vosotros creáis que fue vencido muchas veces por placeres libidinosos y que ha ardido por la pasión de su inflamado pecho con deseos lujuriosos hacia las mujeres? ¿Y qué necesidad tenía el rey, hijo de Saturno, de entrometerse en los matrimonios ajenos? ¿Es que no le bastaba Juno, y no podía calmar el ímpetu de su concupiscencia con la reina de las divinidades, a quien avalaba tan gran nobleza, su aspecto, rostro, dignidad y el candor níveo y marmóreo de sus brazos? ¿O no contento con una sola mujer, atraído por las concubinas, las heteras y las cortesanas, esparcía su incontinencia aquí y allí, como suelen hacer los majaderos adolescentes, aquel dios lujurioso y canoso trataba de recuperar el ardor de sus pasiones, ya lánguidas, con infinitos cuerpos? ¿Qué decís, oh impíos, o qué fealdades imagináis en torno a vuestro Júpiter? ¿Es que no os dais cuenta, no veis con qué oprobios lo cubrís, de qué crímenes le erigís en autor, cuántas torpezas de deshones, cuántas infamias amontonáis contra él?” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 22; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 235).

Los múltiples episodios de las relaciones amorosas de Júpiter, lejos de ser interpretados en clave de triunfo o de conquista por su capacidad de seducción, representan para Arnobio la esencia de la lujuria. La autoridad máxima de las

¹⁹⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 26; 4, 34.

²⁰⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 35.

²⁰¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 245.

divinidades paganas es incapaz de controlar sus impulsos sexuales, dejándose llevar por el deseo y la concupiscencia de una manera descontrolada. La tradición mitológica representa a Júpiter “como si fuese una persona vil y abyecta”, “una clase de lugar abierto al que van a parar todo tipo de porquerías en medio del lodazal de las sentinas”²⁰². Los ejemplos de los adulterios de Júpiter son innumerables²⁰³. Junto a algunas de las figuras femeninas más destacadas de la mitología, “otras mil vírgenes y mil madres, y con ellas el adolescente Catamito, fueron despojados de la honestidad de su pudor”²⁰⁴. Una parte de la crítica de Arnobio se dirige hacia la utilización de la violencia, el engaño y el abuso de poder en la consumación de estos actos adúlteros: los dioses “se unen furtivamente en matrimonio a las mujeres seducidas con fraude y se les arranca la gloria de la virginidad a las doncellas, a pesar de su rechazo y oposición”²⁰⁵. Censura también las metamorfosis de Júpiter para seducir a sus amantes²⁰⁶, incorporando una referencia que ninguno de los apologistas había usado antes: la transformación de Júpiter en “una pequeña hormiguilla para

²⁰² Arnob. *Adv. Nat.* 5, 22; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 273 y 274.

²⁰³ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 5, 22. Menciona, entre otros, los casos de Leda, Dánae, Europa, Alcmena, Electra, Latona y Laodamía. El episodio de Alcmena vuelve a aparecer en *Adv. Nat.* 4, 26. En esta ocasión, Arnobio comete el mismo error de Clemente de Alejandría sobre las nueve noches que pasó Zeus con ella. Con relación a Electra, existen en la mitología griega diferentes personajes con este mismo nombre. Arnobio alude a una de las pléyades, la hija de Atlas y de Pléyone. De la unión de Electra con Zeus, nacen Dárdano, Ematión, Yasión y Harmonía, aunque algunas versiones señalan que esta última es hija de Afrodita (Hes. *Eeas*, Frag. 177 y 180; Apollod. *Bibl.* 3, 10, 1; 3, 12, 1 y 3; Diod. Sic. 5, 48, 2-5; Ov. *Fast.* 4, 31-33; *Her.* 16, 175-177; Verg. *Aen.* 8, 134-137; Hyg. *Fab.* 155, 192 y 250). Latona es la *interpretatio* romana de la diosa griega Leto, hija de los titanes Ceo y Febe. De su unión con Zeus nacen Apolo y Artemisa (Hom. *Il.* 1, 9; 21, 470-513; *Od.* 6, 102-109; 11, 317-320; Hes. *Theog.* 404-409, 919-921; *Op.* 770-771; *Hymn. Hom.* 3, 2-148 y 177 y 183; 27, 14; *Hymn. Orph.* 35; Pind. *Nem. Od.* 6, 36 y 8; Callim. *Hymn in Del.* 4, 51; 4, 61 y 150; *Hymn in Art.* 3, 22 y 73; Aesch. *Eum.* 5-12; Apollod. *Bibl.* 1, 4, 1; 1, 21; 1, 9; 3, 46; Paus. 1, 18, 5; 1, 31, 1; 8, 9, 1; 8, 53, 1; Diod. Sic. 5, 67, 1; Ov. *Met.* 6, 184-213 y 331-337; 13, 634-635; Hyg. *Pref.* y *Fab.* 9; 53; 55 y 140). Como consecuencia de su relación con Zeus, Hera somete a Leto a los siguientes castigos: la serpiente Pitón (Ap. Rhod. 2, 705-713; Ov. *Met.* 1, 438-451; Hyg. *Fab.* 140), el gigante Ticio (Hom. *Od.* 11, 576-581; Apollod. *Bibl.* 1, 23; Ap. Rhod. 1, 759-763; Callim. *Hymn in Art.* 3, 109; Paus. 10, 11, 1; Verg. *Aen.* 6, 595-6008; Hyg. *Fab.* 55), o las burlas de Níobe (Hom. *Il.* 24, 602-617; Apollod. *Bibl.* 3, 46; Diod. Sic. 4, 74, 3; 2, 21, 9; 9, 5, 9; Hyg. *Fab.* 9; Ov. *Met.* 6, 148-312). Leto y su hermana Asteria son veneradas como las diosas de la noche y el día, alternativamente. La tradición mitológica indica que Zeus intentó violar a Asteria, pero que ésta consiguió escapar transformándose en codorniz y arrojándose al mar, convirtiéndose de este modo en la isla de Ortigia, identificada más tarde con Delos. Ante la persecución de Hera, Ortigia es el único lugar en el que Leto encuentra refugio para dar a luz a sus hijos (Callim. *Hymn. in Dian.* 35, 37 y 191; *Hymn. in Ap.* 59; *Hymn. in Del.* 206 y 261; Aesch. *Eum.* 5-12; Hyg. *Fab.* 53 y 140). Taciano recoge esta identificación de Ortigia con la isla de Delos y su vinculación a la figura de Apolo, aunque confunde al personaje de Leto con el de Asteria (cf. *Orat.* 10). Por último, Laodamía es la hija de Belerofonte y esposa de Protesilao. De su adulterio con Zeus nace Sarpedón, que muere durante la guerra de Troya (Hom. *Il.* 6, 196-199 y 205; 16, 419-505; Apollod. *Bibl.* 3, 1, 1).

²⁰⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 22; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 273-274.

²⁰⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 27; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 278.

²⁰⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 23; 4, 26 y 4, 35. Aunque no menciona su nombre, Arnobio alude a Dánae, Antíope, Ceres, Leda y Europa.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

convertir, en verdad, a la hija de Clitor en la madre de Mirmidón, entre los Tesalios²⁰⁷.

Arnobio condena también la naturaleza mixta de las relaciones sexuales de Júpiter, que prefiere uniones con mortales que con diosas²⁰⁸. Arnobio sostiene que “la piel, las vísceras, la flema y todo aquel aluvión existente bajo las envolturas de los intestinos”, es decir, los elementos característicos de la naturaleza física del ser humano, nada tienen de atractivo ni de excitante para la divinidad, considerado un ser superior²⁰⁹. Al contrario, se trata de elementos degradantes y motivo de horror para cualquiera. Por ello, no resulta apropiado que la divinidad se mezcle con la humanidad.

Finalmente, Arnobio recuerda que existen leyes que condenan el adulterio incluso con la pena de muerte²¹⁰. La representación de Júpiter como un dios adúltero constituye una contradicción con esta realidad social. En tono de burla, Arnobio afirma que Júpiter debería ser el responsable de guiar y juzgar la conducta de los hombres. Su actitud irrespetuosa hacia las leyes lo incapacita para ejercitar la labor de juez²¹¹, y de modelo de comportamiento:

“¿Queréis que vuestros jóvenes sepan, oigan, aprendan cómo se portó Júpiter hacia una y otra madre? ¿Queréis dar a conocer a las adultas vírgenes y a los padres, todavía jóvenes, con qué arte ése mismo engañó a su hija? ¿Queréis hacer saber a los hermanos ya llenos de pasión, a los hermanos nacidos de la misma sangre, que él no despreció ni el concubito ni el lecho con su hermana?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 29; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 280).

²⁰⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 26; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 240. Arnobio se refiere a la unión de Júpiter con la princesa Eurymedousa. Para llevar a cabo su conquista amorosa, el dios se metamorfoseó en hormiga. De su unión, nace Mirmidón, rey de los mirmidones, pueblo de la zona de Tesalia que luchó con Aquiles en la guerra de Troya. Los relatos inciden en la explicación etimológica de los mirmidones en relación a las hormigas (Hyg. *Fab.* 52). Ovidio ofrece una versión diferente del mito. Según su testimonio, el rey de Egina, Éaco, pidió ayuda a Júpiter durante una epidemia de peste. La divinidad decidió entonces convertir en humanos a las hormigas que encontró en una encina para repoblar de este modo la ciudad (Ov. *Met.* 5, 614-660).

²⁰⁸ El argumento se asocia a la “antropología negativa” de Arnobio. Sobre esta cuestión, *vid.* cap. III, n. 464.

²⁰⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 23; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 236.

²¹⁰ Para una introducción a la legislación romana contra el adulterio, *vid. infra* sec. 2.2.3.

²¹¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 23; 4, 34. La idea aparece esbozada en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría y en *Sobre la monarquía* de Pseudo Justino. Clemente considera que los dioses, especialmente Apolo, Posidón y Zeus, son los responsables de transmitir entre la ciudadanía este modelo de conducta inmoral. A su juicio, esto los incapacita para juzgar, planteándose la siguiente cuestión: “¿Cómo es justo que vosotros, que las leyes para los mortales habéis dispuesto, seáis culpables de injusticia?”. Clemente sostiene que si estos dioses sometieran sus “matrimonios forzados” a juicios humanos, no serían capaces de pagar todas las injusticias cometidas, de manera que los templos quedarían vacíos (*cf.* Clem. Alex. *Protr.* 7, 76, 6; trad. Isart Hernández 1994: 142-143; *cf. Protr.* 7, 75, 2 y 4). Por su parte, Pseudo Justino utiliza el testimonio de algunos intelectuales paganos como Menandro y Eurípides, quienes ya habían reflexionado sobre esta cuestión (*cf.* Ps-Just. *De mon.* 5).

Las críticas de Arnobio al comportamiento de Júpiter como el prototipo de dios adúltero no sólo degradan su condición divina, por tratarse de un comportamiento inmoral, sino que se convierten en la base de su argumentación para despreciar la tradición literaria greco-romana (especialmente la de carácter mitológico), y los valores morales que se construyen a partir de dicha tradición.

2. 2. 1. 2. Afrodita/Venus

Después de Zeus / Júpiter, Afrodita / Venus, a quien se le adjudican diversos amantes (Ares, Anquises, Adonis, etc.)²¹², constituye el ejemplo más representativo de la caracterización adúltera de los dioses. Pese a que la mayoría de los apologistas utiliza términos despectivos para referirse a esta diosa (“desvergonzada”, “impúdica”, “lasciva”, etc.²¹³), es Clemente de Alejandría quien aporta la caracterización más demoledora. Afrodita es una prostituta, divinizada por Ciniras, el primer rey de Chipre²¹⁴, arquetipo de la sensualidad y el placer sexual²¹⁵: “diosa marina del placer”, y *filomédea*, es decir, “amante de los órganos sexuales”²¹⁶. Ambas referencias aluden al rito de iniciación en el culto de Afrodita²¹⁷, pero, especialmente, a su nacimiento de los genitales amputados de Urano²¹⁸. Clemente afirma que, por ello, la diosa “se ha convertido para vosotros en un digno fruto de los miembros lascivos”²¹⁹ y rechaza las representaciones artísticas en las que aparecen abrazados Afrodita y Ares. Aunque se las considera una “imagen de lo femenino”, para Clemente únicamente representan el desenfreno de los dioses²²⁰.

²¹² Arist. *Apol.* 10, 7; 11, 3; Just. *1 Apol.* 25, 1; Tat. *Orat.* 34; Athenag. *Leg.* 21, 3; Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 7 y 9; 4, 59, 1; 4, 60, 2; Min. Fel. *Oct.* 23, 7; Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 4; 1, 17, 9; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25 y 27. Además del famoso episodio en el que Hefesto descubre a Afrodita cometiendo adulterio con Ares (cf. Hom. *Od.* 8, 266-364; Pl. *Resp.* 3, 390c; Luc. *Dial. Deor.* 17 (15), 3), los apologistas reprochan su amor por Adonis y el posterior sufrimiento, tras su pérdida, como un rasgo inequívocamente humano y no divino. El propio Adonis aparece representado igualmente como adúltero (Arist. *Apol.* 11, 4).

²¹³ Theoph. *Ad Autol.* 3, 3: Ἀφροδίτης τῆς ἀναισχύντου; Cypr. *Ad Don.* 8: *in pudicam Venerem*.

²¹⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 13, 4; 2, 14, 2; 2, 33, 9. Homero describe los beneficios obtenidos por Ciniras con esta relación, cuando le regala una coraza a Aquiles (Hom. *Il.* 11, 20).

²¹⁵ En su caracterización de la conducta adúltera de Afrodita, Taciano utiliza una de las expresiones más significativas: Ἀφροδίτη δὲ γάμου πλοκαῖς ἥδεται (Tat. *Orat.* 8). Aunque la edición española del texto presenta la siguiente traducción: “Afrodita, en cambio, se complace en los brazos del matrimonio” (Ruiz Bueno 1996: 582), consideramos más conveniente el sentido que se da en la versión italiana: “Afrodita goza de los placeres de la boda” (Burini 2000: 199).

²¹⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 14, 2: φιλομηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφάνθη (φίλος: “hijo” / μηδέα: “genitales”) (cf. Hes. *Theog.* 188-201).

²¹⁷ Para la descripción del rito y su condena, *vid. infra* sec. 2.3.

²¹⁸ Cf. Hes. *Theog.* 188-206; *Hymn. Orph.* 89; Cic. *De nat. deor.* 3, 23, 59.

²¹⁹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 14, 2; trad. Isart. Hernández 1994: 61.

²²⁰ Clem. Alex. *Protr.* 4, 60, 2; trad. Isart Hernández 1994: 122. La misma crítica había sido expresada por Aristides, quien condena no sólo la representación de la diosa como adúltera, sino su sufrimiento por Adonis (Arist. *Apol.* 11, 3). Justino insiste en esta misma idea del sufrimiento de la diosa, cuando afirma que fue “aguijoneada de amor por Adonis” (Just. *1 Apol.* 25, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 208).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

En relación al episodio mitológico en el que se narra el momento del adulterio de Afrodita con Ares, Clemente pide a los poetas, y en concreto a Homero, el cese de este tipo de historias. La descripción de los adulterios no es algo hermoso ni digno de reseñar²²¹. Por el contrario, es una conducta inapropiada contraria a la moral cristiana.

Cuando alude a la inmoralidad de Afrodita, Clemente incorpora términos como “vergüenza”, “dignidad”, “deshonra”, etc., en relación con el episodio homérico en el que Afrodita es descubierta por su marido Hefesto cometiendo adulterio con Ares. El pasaje concluye con una alusión a la respuesta de las diosas ante esta situación: “permanecieron cada una en su morada por vergüenza”²²². Clemente cita textualmente el fragmento homérico e insiste en que “las diosas se avergonzaron por su mayor dignidad, al ver que Afrodita había cometido adulterio”²²³. Aunque los apologistas insisten en que el adulterio no es exclusivo de los hombres, la manera de valorar y juzgar el adulterio de Afrodita es singular. Ninguno de los relatos mitológicos que explican los adulterios de Zeus alude a reacciones semejantes entre el resto de los dioses. Sólo Hera condena su comportamiento. En el caso de Afrodita, su conducta despierta entre las diosas un rechazo general. Aunque los apologistas usan los peores calificativos para designar el comportamiento de Zeus, la alusión de Clemente a la “dignidad” de las diosas, es decir, a la dignidad femenina, implica un agravante en la consideración de la conducta de Afrodita. De hecho, cuando el apologista señala algunos ejemplos del desenfreno sexual femenino²²⁴, explica que el adulterio cometido por las diosas se produjo “de un modo aún más apasionado”²²⁵.

Clemente trata también el juicio de Paris, al que se somete la diosa, junto a Hera y Atenea, para determinar su belleza; considera denigrante esta representación de la diosa, capaz de enfrentarse a otras de su misma condición con el único propósito de vencer en la disputa y, para ello, aparecer desnuda ante un pastor, es decir, un hombre y no un dios²²⁶. El mismo argumento será usado por Tertuliano²²⁷.

Entre los apologistas latinos, Minucio Félix retoma la argumentación tradicional para censurar el retrato que presenta la tradición mitológica acerca de

²²¹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 59, 2.

²²² Hom. *Od.* 8, 234.

²²³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 7; trad. Isart Hernández 1994.

²²⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 8. Entre otros ejemplos, Clemente menciona las relaciones de Eos y Titón (cf. Hes. *Theog.* 984-985); Selene y Eudimión; Neréis y Éaco (cf. Hes. *Theog.* 1004-1006); Tetis y Peleo (de cuya unión nace Aquiles); Deméter y Jasón y, finalmente, Ferefata (Perséfone) y Adonis (Theoc. *Id.* 15; Paus. 9, 29, 8).

²²⁵ Para una introducción a la concepción de la mujer con relación al matrimonio y a la conducta sexual, *vid. infra* sec. 2.2.3.

²²⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 9. Para conseguir la victoria, Hera ofreció riquezas a Paris, Atenea, le prometió victorias en las batallas, y Afrodita, el amor de la mujer más hermosa: Helena. Según la tradición, la decisión de Paris por Afrodita es el desencadenante de la guerra de Troya.

²²⁷ Tert. *Apol.* 15, 2.

Venus. Responsabiliza a Homero de elaborar este tipo de historias en las que los dioses se relacionan con asuntos humanos y aparecen agrupados por parejas, ya sea para luchar entre sí o para mantener relaciones amorosas, muchas de ellas de carácter adúltero, como en el caso de Venus y Marte²²⁸. Minucio Félix recupera la imagen de Venus como prototipo de la sensualidad y el placer sexual. En su alusión al relato homérico en el que Júpiter se une a Juno²²⁹, explica que el impulso sexual de aquél se debe a la incitación que le provoca “la cintura de Venus”²³⁰. Para los apologistas, Venus representa no sólo el modelo de conducta adúltera en su relación con Marte, sino el paradigma del deseo sexual y la seducción.

Lactancio incorpora elementos novedosos en su condena sobre la conducta inmoral de Venus. Además del adulterio con Marte, ofrece otros ejemplos de relaciones adúlteras mantenidas por la diosa: Mercurio, Júpiter, Anquises, Bute y Adonis²³¹. El retrato de Venus que configuran los relatos mitológicos resulta inapropiado para una divinidad. En primer lugar, porque la “obscenidad” que caracteriza a la diosa alcanza tanto a los dioses como a los hombres: “Venus, prostituida al placer no sólo de todos los dioses, sino también de todos los hombres”²³². En segundo lugar, el apologista insiste en el gran número de encuentros amorosos de la diosa, para cuestionar a continuación la condición divina de “una mujer cuyos adulterios son más numerosos que sus partos”²³³. Por último, Lactancio dirige sus reproches directamente contra los seguidores de Venus. El ejemplo de esta “diosa desnuda, adúltera y casi prostituta” impide que quienes la adoran sean capaces de proteger su propio pudor²³⁴. Esta caracterización de Venus como “casi prostituta” aparece desarrollada en el primer libro de las *Instituciones Divinas*:

“Ella fue la primera, según se dice en la “Historia Sagrada”, que instituyó el arte de la prostitución y la que introdujo a las mujeres de Chipre en la profesión de conseguir dinero a cambio de entregar su cuerpo a todos: y esto lo hizo para que no pareciera que era ella la única impúdica y deseosa de hombres entre las otras mujeres” (Lact. Div. Inst. 1, 17, 10; trad. Sánchez Salor 1990: 131).

El pasaje evoca la relación de Venus con el rey de Chipre, Ciniras, pero, Lactancio incorpora elementos novedosos: así, la alusión a la *Historia Sagrada* de Evémero, como fuente de procedencia pagana que confirmaría sus hipótesis²³⁵; y la

²²⁸ Min. Fel. Oct. 23, 3 y 7. Esta condena sobre la imagen mitológica de los enfrentamientos entre los dioses a modo de lucha de gladiadores se encuentra también en Tertuliano (*Apol.* 14, 2; *Ad Nat.* 1, 10, 38), aunque éste no alude expresamente a la agrupación por parejas, tal y como lo hace Minucio Félix, quien formula así su rechazo sobre las relaciones amorosas de los dioses. Sobre el enfrentamiento mutuo de los dioses entre sí a instigación de Atenea, *vid.* Hom. *Il.* 5, 867-888.

²²⁹ Cf. Hom. *Il.* 14, 313-353.

²³⁰ Min. Fel. Oct. 23, 4, cf. Hom. *Il.* 14, 214-221.

²³¹ Lact. Div. Inst. 1, 17, 9. El apologista menciona los hijos nacidos de tales uniones. De Mercurio, nace Hermafrodito; de Júpiter, Cupido; de Anquises, Eneas; de Bute, Erice.

²³² Lact. Div. Inst. 1, 17, 9; trad. Sánchez Salor 1990: 130.

²³³ Lact. Div. Inst. 1, 17, 11; trad. Sánchez Salor 1990: 131.

²³⁴ Lact. Div. Inst. 5, 10, 15; trad. Sánchez Salor 1990b: 132.

²³⁵ Sobre el uso del evemerismo en la literatura apologética, *vid.* cap. III, sec. 2.1.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

insistencia en demostrar que la tradición mitológica que describe la conducta inmoral de los dioses responde al propósito de los hombres de justificar sus propios comportamientos. Lactancio alude además a dos formas concretas del culto a Venus: la primera, aunque carece de connotaciones sexuales explícitas, es la consagración entre los romanos de un templo a *Venus Calva*²³⁶; la segunda, la adoración de la imagen de *Venus Armata* por los lacedemonios, que responde a un encuentro sexual durante la batalla contra los mesenios²³⁷. Ambas formas de culto son consideradas ridículas por Lactancio porque se apoyan en “supersticiones vanas”. La crítica recurre, por tanto, a una argumentación de naturaleza evemerística (los acontecimientos históricos sirven de explicación para implantar y reinterpretar ciertos ritos y prácticas de culto), para exponer, a continuación, su rechazo al origen indecente de buena parte de estas creencias.

La argumentación de Arnobio sobre la figura de Venus, a la que designa con el calificativo de “Citerea”²³⁸ se centra en la condena de la tradición literaria y la imagen de la diosa que transmiten estos relatos. Después de eximir a los cristianos de toda responsabilidad en la difusión de esta caracterización infamante, Arnobio critica el relato mitológico²³⁹ y las representaciones teatrales del mismo:

“¿Acaso no abusan de vuestros dioses para su propio provecho, no se sirven de las injurias y de los insultos a los dioses como de cebo para el placer? (...) Y (lo que ya resultaría con sólo oírlo una blasfemia) sobre escena representan con danzas y bailes los amores de Venus, la madre famosa del pueblo de Marte, madre del pueblo dominador, y una vergonzosa imitación muestra cómo ella se desenfrena de pasión en pasión, al igual que una meretriz despreciable” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 35; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 247-248).

Arnobio alude al nacimiento de la diosa, definido por sus implicaciones sexuales, pues Venus está “formada de la espuma del Piélago y de los genitales amputados del Cielo”²⁴⁰, y a sus numerosos adulterios cometidos, ya sea con Marte²⁴¹ o con otras divinidades y hombres. Frente a quienes hacen una

²³⁶ A partir de la creencia de que, durante el asedio galo del Capitolio, los romanos se protegieron con máquinas de guerra que habían elaborado con cabellos de mujeres (Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 27-28)

²³⁷ En alusión a un suceso similar acontecido entre los lacedemonios. Durante su enfrentamiento con los mesenios, los lacedemonios consiguieron escapar gracias a la ayuda de sus mujeres. En el fragor de la batalla, para no ser confundidas por sus maridos, aquéllas “desnudaron sus cuerpos”. “Impulsados al placer por la vista que ofrecían, se aparearon con ellas armados como estaban; y lo hicieron indiscriminadamente – no daba tiempo a distinguir”. De aquella unión nacieron las Partenias, en cuyo honor, los lacedemonios fundaron un templo y dedicaron una estatua a Venus Armada. No obstante, Lactancio considera incluso más decente este ejemplo que el de los romanos (*Div. Inst.* 1, 20, 29-32).

²³⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24. La utilización del apelativo *Cytherea* vincula el culto de Afrodita / Venus con la isla griega de Citera, donde supuestamente tuvo lugar el nacimiento de la diosa.

²³⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 22 – 4, 35; 5, 31. Sobre la figura de Venus, *vid.* especialmente *Adv. Nat.* 4, 7; 4, 24-25; 4, 27 y 35.

²⁴⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 236-237.

²⁴¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25; 4, 27.

interpretación alegórica del encadenamiento de Venus y Marte como “la represión de los vicios” y una metáfora acerca de la “pasión y la ira”, Arnobio sostiene que carece de sentido utilizar escenificaciones obscenas si lo que se pretende es describir actitudes honestas; ello constituye una prueba más de la inmoralidad de este culto²⁴². La imagen degradante de Venus se completa con su caracterización como prostituta²⁴³. Para Arnobio, Venus es el paradigma de la sensualidad y el placer sexual cuando afirma que los paganos sitúan a “la hermosa madre de los Cupidos (...) al frente de los amores y del ardor de la pasión”²⁴⁴, y la responsabiliza de esta conducta y de las instigaciones para cometer entre los hombres los peores delitos sexuales como el adulterio, la prostitución y el incesto:

“Porque si, como vosotros aseguráis y creéis, ella introduce en las mentes humanas las llamas del amor, debe entenderse, por consiguiente, que cuantos delitos y desgracias provengan de tal locura deban serles imputados a las instigaciones de Venus. ¿Entonces, por impulso de una diosa, incluso hombres nobles renuncian muy frecuentemente a su propia dignidad por ramera de la peor reputación? ¿Destruyen los vínculos de matrimonios firmes? ¿La relación por vínculos de sangre llega a inflamarse “hasta” alcanzar pasiones incestuosas? ¿Las madres enloquecen en deseos por sus hijos? ¿Los padres vuelven hacia sí los ardientes deseos de sus hijas vírgenes? ¿Contra el decoro propio de su edad, los viejos gimen con pasiones juveniles por apetitos obscenos? ¿Los hombres sabios y fuertes, abatido el vigor de la virilidad, abandonan sus propios principios de fidelidad a la vida y rodean sus cuellos con lazos, se suben a las hogueras ardientes y se arrojan deliberadamente por todas partes precipitándose desde rocas vastas y altísimas?” (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 27; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 202-203)²⁴⁵.

Arnobio evoca una *Venus Militaris*, que recuerda a la *Venus Armata* mencionada por Lactancio. Arnobio trata de explicar la etimología de las diferentes diosas y de las prácticas sexuales que se asocian a su culto:

“¿Acaso la Venus Militar no preside las torpezas castrenses y la pederastia? ¿Es que acaso Perfica no pertenece a la masa de divinidades que hace llegar a término, con deleite ininterrumpido, ciertos placeres obscenos y sucios? ¿Y también Pertunda, que en los tálamos ayuda a los maridos a sementar el surco virginal? ¿No es el caso de Tutuno sobre cuyas gigantescas partes pudendas, sobre cuyo horrendo miembro viril consideráis de buen auspicio y deseáis que vuestras mujeres se monten? Porque si los hechos mismos no os mueven en absoluto a la comprensión de la verdad, ¿no podéis, por lo menos, a partir de los nombres mismos llegar a conocer que estas divinidades son el producto de una superstición totalmente infundada y ficciones de dioses falsos?” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 7; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 222).

²⁴² Arnob. *Adv. Nat.* 5, 41.

²⁴³ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24; 5, 19; 6, 6.

²⁴⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 26; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 202. La misma alusión a la maternidad de Cupido: *Adv. Nat.* 4, 15.

²⁴⁵ Aunque no lo menciona de forma explícita, Arnobio alude a los episodios de Fedra y Dido (Eur. *Hipp.* 777).

2. 2. 1. 3. Otros dioses

Además de Zeus / Júpiter y Afrodita / Venus, los apologistas incorporan a su discurso otras divinidades del panteón greco-romano. Sobre Dioniso, Arístides afirma que “celebra fiestas nocturnas, es maestro en embriaguez y arrebató a las mujeres ajenas”²⁴⁶. Teófilo de Antioquía lo menciona igualmente, aunque no especifica el tipo de acciones deshonestas cometidas por aquél; un tema que Teófilo ya habría tratado en profundidad en otro libro²⁴⁷. Clemente de Alejandría proporciona algunos detalles sobre su culto entre los sicionios²⁴⁸. Afirma que los habitantes de Sición adoran a Dioniso, a quien responsabilizan de los órganos femeninos, porque consideran que es “el guardián que provoca el desenfreno vergonzoso”²⁴⁹. Clemente utiliza la expresión “furor báquico” para aludir a este impulso sexual desordenado, en su descripción del comportamiento de Licurgo con las nodrizas de Dioniso²⁵⁰.

Entre los apologistas latinos, la figura de Dioniso / Líber cobra un especial interés a partir de Lactancio, quien insiste en señalar que, pese a sus múltiples victorias militares, especialmente durante su campaña en la India, “fue vergonzosamente derrotado por el amor y el placer”²⁵¹. Lactancio recupera el episodio mitológico de la llegada de Líber a Creta para mostrar las debilidades, propias de los hombres, que presentan los dioses e incide en el carácter impúdico de la mujer a la que Líber desposa y concede la inmortalidad, Líbera, nombre que recibe en su honor. Ésta es descrita en los peores términos: no sólo había traicionado a su padre y matado a su hermano, sino que había sido abandonada y repudiada por otro hombre con anterioridad a la llegada de Líber, en una alusión probable a su conducta adúltera²⁵². El cortejo que acompaña a Líber es, además, un grupo de “afeminados”, lo que agrava su inmoralidad²⁵³.

Los apologistas mencionan otras divinidades adúlteras, como Apolo, Posidón, Heracles²⁵⁴, Hefesto, etc. Justino asocia las indecencias de Dioniso a la figura de Apolo²⁵⁵, mientras que Taciano y Teófilo de Antioquía aluden a la relación de éste

²⁴⁶ Arist. *Apol.* 10, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 140.

²⁴⁷ Theoph. *Ad Autol.* 3, 3.

²⁴⁸ Sición es una antigua ciudad de Grecia, situada al norte del Peloponeso. Según la mitología griega, se trata de una de las primeras ciudades construidas por los hombres y la estirpe de sus reyes, una de las más antiguas (Paus. 2, 5, 6 – 2, 6, 7).

²⁴⁹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 3; trad. Isart Hernández 1994: 93.

²⁵⁰ Clem. Alex. *Protr.* 7, 76, 2; trad. Isart Hernández 1994: 141-142; cf. Hom. *Il.* 6, 130-137. Sobre la importancia de la figura de Dioniso en la obra de Clemente de Alejandría para la condena del paganismo y sus ritos, y especialmente, de sus connotaciones sexuales, *vid.* Jourdan 2006: 265-282.

²⁵¹ Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 8; trad. Sánchez Salor 1990: 98-99.

²⁵² Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 9.

²⁵³ Sobre la ambigüedad sexual de Dioniso / Líber, así como de otras figuras divinas, y su condena en la literatura apologética, *vid. infra*.

²⁵⁴ La alusión de Teófilo de Antioquía a ambas figuras es igual que en el caso de Dioniso. Apenas aporta detalles sobre las deshonestidades cometidas por aquél (Theoph. *Ad. Autol.* 3, 3).

²⁵⁵ Just. *1 Apol.* 25, 1.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

con Jacinto y a sus intentos fallidos para abusar de Dafne²⁵⁶. Clemente de Alejandría proporciona una lista detallada de las mujeres que, víctimas de secuestros, padecieron abusos sexuales por parte de Apolo²⁵⁷, responsable de violación “por amor a un hermoso joven” y matándole después “por capricho”²⁵⁸. Aunque no menciona su nombre, Clemente confirma la relación de Apolo y Jacinto²⁵⁹. Apolo es, además, padre de Esculapio, quien ha nacido “en una vergonzosa acción”²⁶⁰. En el caso de Posidón, Clemente de Alejandría proporciona el nombre de las víctimas de sus violaciones, señalando que, “a pesar de ser tantas, las pasiones de vuestro Posidón se sentían insatisfechas aún”²⁶¹. Además, aunque sin especificar su nombre, también fue amante de Pélope²⁶². Por su parte, Heracles es responsable de violar en una sola noche “a las cincuenta hijas de Testio, convirtiéndose al mismo tiempo en adúltero y esposo de tantas vírgenes. Los poetas le llaman con razón “perverso” y “cruel”. Pero sería largo relatar sus adulterios de todas clases y sus relaciones con los muchachos”²⁶³. Aunque tampoco menciona su nombre, Clemente señala que “fue amante de Hilas”²⁶⁴. Lactancio afirma que, por su valor, Hércules era considerado un dios, pero que “llenó con estupros, adulterios y placeres el orbe de la tierra que, según se dice, purgó él con sus correrías”²⁶⁵. Para Lactancio, esta conducta no resulta extraña:

“Puesto que ya él había sido engendrado en una acción adúltera de Alcmena. ¿Qué podía haber de divino en quien, enajenado por sus propios vicios, inquieta, en contra de toda ley, con infamia, deshonor y vergüenza, a hombres y mujeres?” (Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 1; trad. Sánchez Salor 1990: 94).

Lactancio alude también al episodio de Onfale, por quien Hércules es capaz de vestirse y actuar como una mujer. Aunque considera el gesto como una “detestable torpeza”, el apologista asegura que “éste era el precio del placer”²⁶⁶.

²⁵⁶ Tat. *Orat.* 8; 19; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; 3, 3. La ninfa Dafne consigue escapar de Apolo gracias a las súplicas que le dirige a su padre, el río Peneo, para que la transformarse en laurel (cf. Ov. *Met.* 1, 452-567; Paus. 8, 20, 2; 10, 5, 3; Hyg. *Fab.* 203).

²⁵⁷ Clem. Alex. *Protr.* 2, 32, 3. Son mencionadas: Esterope, Etusa, Arsínoe, Zeuxipe, Protoe, Marpesa e Hipsipila. Dafne representa la excepción.

²⁵⁸ Clem. Alex. *Protr.* 1, 10, 3.

²⁵⁹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 5. Al morir Jacinto, Apolo lo transformó en la flor que lleva su nombre.

²⁶⁰ Clem. Alex. *Protr.* 1, 10, 1. Esculapio es hijo de Apolo y de una mujer mortal, Corónide. De ahí, la afirmación sobre el carácter vergonzoso de su nacimiento.

²⁶¹ Clem. Alex. *Protr.* 2, 32, 2; trad. Isart Hernández 1994: 82. Entre otras, se mencionan los ejemplos de: Anfítrita (convertida en reina del mar; cf. Hom. *Od.* 3, 91; 12, 60 – no se alude a la relación con Posidón), Amimone (hija de Dánao y madre de Nauplio; cf. Apollod. *Bibl.* 2, 1, 4; Hyg. *Fab.* 169 y 169a), Álope (asesinada por su padre, el rey de Eleusis, al dar a luz al hijo de Posidón, Hipótoo; cf. Hyg. *Fab.* 187, 238, 252), Melanipa (que tuvo dos hijos con Posidón, Beoto y Éolo; cf. Hyg. *Fab.* 186, 252), Alcíone (madre de Hirieo; cf. Hyg. *Fab.* 157), Hipotoe (fue llevada a las islas Equínades y allí tuvo a su hijo; cf. Apollod. *Bibl.* 2, 4, 5) y Quione (de quien nace Eumolpo; cf. Hyg. *Fab.* 157).

²⁶² Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 5.

²⁶³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 4.

²⁶⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 5.

²⁶⁵ Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 1.

²⁶⁶ Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 7; trad. Sánchez Salor 1990: 96.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Taciano menciona a Hefesto y sus engaños para seducir mujeres, especialmente a Atenea²⁶⁷; y a Aidoneo, identificado con Hades, por el secuestro de Core. Atenágoras caracteriza a Paris como un “mujeriego”²⁶⁸, y Tertuliano, con relación a Anubis, afirma que existe una obra literaria que lleva por título “El adúltero Anubis” en correspondencia con su actitud pecaminosa²⁶⁹.

Además de Afrodita / Venus, de los casos concretos de promiscuidad sexual femenina mencionados por Clemente de Alejandría – repetidos por Arnobio²⁷⁰ – y de las alusiones a divinidades menores²⁷¹, como Perfica²⁷², Pertunda²⁷³ y Tutuno²⁷⁴, los apologistas condenan la conducta inmoral de otras divinidades femeninas del panteón greco-romano. La diosa Hera / Juno, además del incesto con Zeus, “comete deshonestidades con su boca impura”²⁷⁵. Como sucede con Afrodita/Venus, su participación en el juicio de Paris junto a Minerva, contribuye a desprestigiar su condición divina. Para Tertuliano, la equiparación en el panteón romano de Juno, Ceres y Diana con Larentina²⁷⁶, una “ramera pública”, constituye el ejemplo más

²⁶⁷ Tat. *Orat.* 8.

²⁶⁸ Athenag. *Leg.* 26, 4. La misma expresión aparece en Homero (*Il.* 3, 39). La imagen de seductor que presenta Atenágoras sobre Alejandro de Abonotique coincide con el testimonio de Luciano (*Alex.* 3 y 42). El uso de expresiones homéricas para caracterizar a los personajes de las obras literarias es frecuente en la antigüedad (Pouderon 1992: 172-173, n. 2).

²⁶⁹ Tert. *Apol.* 15, 1. Los cinco títulos que menciona Tertuliano pretenden ridiculizar a los dioses paganos. En el caso de Anubis, es probable, que el apologista aluda al episodio narrado por Flavio Josefo (*A.J.* 18, 3, 4).

²⁷⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 27. A la lista se suma, según el testimonio de Teófilo de Antioquía, el caso de Artemis “enamorada de Endimión”, al igual que Selene o la Luna (Theoph. *Ad Autol.* 1, 9).

²⁷¹ Los mismos ejemplos y otros diferentes son evocados por algunos apologistas cristianos con el mismo sentido de desvergüenza e impudicia. Tertuliano ofrece una lista extensa de divinidades menores relacionadas con el matrimonio, la maternidad o la fecundidad siguiendo el mismo planteamiento etimológico (*Ad Nat.* 2, 11, 3-13). Por su parte, Lactancio formula una descripción más sintética (*Div. Inst.* 1, 20, 36). A modo de recapitulación, *vid.* el planteamiento de Agustín de Hipona (*Civ. Dei.* 4, 11; 4, 21; 6, 9, 1-5; 7, 2, 7, 3, 1).

²⁷² “Perfica” proviene del verbo *perficere* (llevar a término una acción), aunque se emplea en el sentido más obsceno, aludiendo al climax sexual.

²⁷³ De forma semejante, “Pertunda” procede de *pertundere* (atravesar, agujerear, etc.). Con el mismo sentido sexual de impudicia es mencionado por Tertuliano (*Ad Nat.* 2, 11, 12), y Agustín de Hipona (*Aug. Civ. Dei.* 6, 9, 3).

²⁷⁴ Tutuno, asociado generalmente a Mutuno y a la figura de Priapo, es un dios de la fecundidad. Aunque sin aludir de forma expresa a las prácticas vinculadas con esta divinidad, Tertuliano lo condena como “dios impúdico” (Tert. *Ad Nat.* 2, 11, 12). Es probable que Arnobio aludiese con su descripción a un antiguo rito para favorecer la fecundidad. Lactancio lo denomina Tutino, pero describe el mismo ritual: “en cuyo vergonzoso seno se asientan las novias para que parezca que es ese dios el primero que prueba su virginidad” (*Div. Inst.* 1, 20, 36; trad. Sánchez Salor 1994: 144). Agustín de Hipona describe el mismo ritual (*Civ. Dei.* 4, 11).

²⁷⁵ Theoph. *Ad Autol.* 3, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 842. La misma idea es repetida después, aunque atribuida directamente al filósofo cínico Crisipo (Theoph. *Ad Autol.* 3, 8; *cf.* Diog. Laert. 7, 4, 8).

²⁷⁶ Bajo la denominación de Larentina, *Acca Larentia*, existen en la mitología latina dos figuras diferentes: la primera alude a la mujer que recogió a Rómulo y Remo; la segunda, fue amante de Hércules y legó su fortuna al pueblo romano, desapareciendo en el mismo lugar en el que fue enterrada la anterior. Las conmemoraciones festivas para ambas son diferentes. Las fiestas de la primera Larentia se celebraban en abril; las segundas, el 23 de diciembre (*cf.* Plu. *Rom.* 4, 3-4; 5, 1-5).

notable del desprecio que sienten hacia sus divinidades los devotos paganos²⁷⁷. Los romanos, afirma, han concedido a Juno “un honor tan grande como a la corrompida ramera Larentina”²⁷⁸, a quien compara con Lais y Friné, dos famosas cortesanas griegas²⁷⁹. Por último, los apologistas censuran a Cibeles, a quien con frecuencia identifican con Rea. La mayor parte de las referencias se limitan a narrar su relación con Atis²⁸⁰, aunque las formas para expresarlo son variadas: Arístides señala que Rea “se complacía en hombres corrompidos”²⁸¹, y Tertuliano que “Cibeles suspira por un pastor desdeñoso, sin que vosotros os ruboricéis”²⁸². El retrato más elocuente del desprecio de los apologistas hacia la conducta adúltera e impúdica de Cibeles se debe a Minucio Félix:

“Avergüenza hablar de los misterios de Cibeles en el Díndimo, cuando, ya fea y algo vieja, como madre que era de muchos dioses, y no habiendo podido seducir a su adúltero por el que, para su infelicidad, se sentía atraída, lo castró, para hacer así dios a un eunuco. Por causa de esta leyenda los galos dan culto a Cibeles con el ofrecimiento de la virilidad de su propio cuerpo. Más que ritos sagrados, tales cosas son tormentos” (Min. Fel. Oct. 22, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 101).

2. 2. 2. El placer, el deseo y la sexualidad

Los reproches de los apologistas sobre la sexualidad de los paganos se relacionan con el auto-control (o temperancia, σωφροσύνη) que el hombre debe ejercer sobre su propio cuerpo, dominando las pasiones y el deseo. Una buena parte de la argumentación empleada por los apologistas se centra en la explicación de conceptos como placer (ἡδονή) y deseo (ἐπιθυμία)²⁸³, en términos negativos.

²⁷⁷ Tert. *Apol.* 13, 9.

²⁷⁸ Tert. *Apol.* 25, 9; trad. Castillo García 2001: 136-137

²⁷⁹ Tert. *Apol.* 13, 9; 46, 10.

²⁸⁰ Arist. *Apol.* 11, 5 [sy]; Tat. *Orat.* 8; Tert. *Apol.* 15, 2; *Ad Nat.* 2, 7, 16; Min. Fel. Oct. 22, 4; Lact. *Div. Inst.* 1, 17, 7; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6-7 y 13-14.

²⁸¹ Arist. *Apol.* 11, 5 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 141.

²⁸² Tert. *Apol.* 15, 2; trad. Castillo García 2001: 100.

²⁸³ Giulia Sissa compara el uso de ambos términos en el pensamiento filosófico griego y en la doctrina cristiana, concluyendo que existe una clara discontinuidad entre ambos planteamientos. Los intelectuales paganos centran sus reflexiones en torno al “deseo”. Para los filósofos griegos, los ἄφροδίσια, o cuestiones relacionadas con el amor, forman parte de un conjunto más amplio, en el que también hay espacio para los deseos alimenticios, las joyas, etc. La preocupación del filósofo reside en distinguir y clasificar la violencia de estos impulsos para no caer en ellos y convertirse en un intemperante, puesto que el problema del deseo radica en su carácter ilimitado, insaciable e imposible de satisfacer. El dominio de la sexualidad constituye, por tanto, un ejercicio determinante en el desarrollo intelectual. El pensamiento cristiano estigmatiza la práctica sexual por su vinculación al “placer”, ofreciendo una interpretación diferente acerca del “deseo”. En contraposición al carácter eterno de Dios, los placeres terrenales son temporales y efímeros, delimitados por la muerte. Los cristianos no condenan el “deseo ilimitado” sino el carácter “limitado” del placer terrenal. De esta forma, sostienen que el placer sexual no se opone a una renuncia física sino a otro placer, todavía, mayor: la relación amorosa con Dios. La virginidad y la castidad representan, por tanto, la práctica de

Arístides define el deseo sexual como una esclavitud. Los dioses del paganismo son “esclavos de todas las pasiones y obradores de toda especie de iniquidades”²⁸⁴. El adulterio, estupro, la homosexualidad, y otras cosas aún “más vergonzosas y peores” de los dioses, “que no es lícito ni decir las ni llevarlas en absoluto a la memoria”, son un mal ejemplo para los hombres, dispuestos siempre a imitarlos²⁸⁵. Para Justino, la pasión es aliada de los demonios y está presente en todos los hombres, “mala para todo y multiforme por naturaleza”²⁸⁶; origen de los peores delitos²⁸⁷. Los dioses están sometidos a la necesidad de satisfacer su pasión libidinosa²⁸⁸ cometiendo actos que “no pueden por decoro nombrarse”²⁸⁹, imitados por los hombres²⁹⁰. El argumento es empleado de manera semejante por el resto de los apologistas. Taciano sostiene que el sometimiento de los cuerpos a las pasiones e impulsos físicos es un rasgo característico de la naturaleza humana y no divina, vinculando asimismo este comportamiento con la figura de los demonios²⁹¹. Atenágoras comparte este desprecio por los relatos literarios, a los que acusa de “charlatanería y ridiculez”, reafirmando sus planteamientos evemerísticos acerca de los dioses paganos, cuando sostiene que este modelo de comportamiento es propio de los hombres²⁹². Éstos, reproducen la conducta de sus dioses en la búsqueda de “todo placer vergonzoso”, o cometiendo “actos torpes”, “deshonrando la belleza hecha por Dios”²⁹³. En el mismo sentido se expresa Teófilo de Antioquía cuando, en relación a los poetas, filósofos e historiadores, afirma: “no han compuesto sino cuentos o, más bien, tonterías sobre sus dioses, y no han demostrado que sean dioses, sino hombres, unos borrachos, otros disolutos y asesinos”²⁹⁴. Para Clemente de Alejandría, las pasiones humanas únicamente conducen al “desenfreno vergonzoso”, a la lujuria y al placer – incluyendo todo tipo de actos contra la naturaleza²⁹⁵. La representación de los dioses bajo este modelo de conducta sirve de pretexto para que los hombres actúen de forma semejante²⁹⁶.

Los apologistas latinos identifican la concupiscencia con el sometimiento a las pasiones humanas. Aunque la concupiscencia se refiere a la inclinación del hombre hacia los bienes terrenales, y por tanto su separación de Dios, los apologistas lo utilizan en un contexto sexual. Tertuliano advierte de los peligros que conlleva la

una situación privilegiada: la relación amorosa exclusiva con Dios y, en definitiva, la imitación de la vida de los ángeles. Sobre esta cuestión, *vid.* Sissa 1990: 33-48.

²⁸⁴ Arist. *Apol.* 8, 2 [gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 122.

²⁸⁵ Arist. *Apol.* 11, 5 [gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 126; *cf.* *Apol.* 9, 8 [gr]; 9, 9 [sy].

²⁸⁶ Just. 1 *Apol.* 10, 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 191.

²⁸⁷ Just. 2 *Apol.* 1, 2; 12, 2.

²⁸⁸ Just. 1 *Apol.* 33, 3.

²⁸⁹ Just. 1 *Apol.* 25, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 208.

²⁹⁰ Just. 2 *Apol.* 12, 5.

²⁹¹ Tat. *Orat.* 8.

²⁹² Athenag. *Leg.* 21, 1 y 4-5.

²⁹³ Athenag. *Leg.* 34, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 704.

²⁹⁴ Theoph. *Ad Autol.* 2, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 792; *cf.* *Ad Autol.* 3, 3.

²⁹⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 3-4; 4, 61, 2.

²⁹⁶ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 6.

disolución, provocando “ocasiones de lujuria” y pecado entre los hombres²⁹⁷. La concupiscencia y los “inventos de la lascivia” que buscan el placer de los hombres son la causa de la “deshonra” y la “desvergüenza” con la que aparecen representados los dioses del paganismo en los relatos mitológicos²⁹⁸. Minucio Félix responsabiliza a los poetas de presentar a los dioses paganos “en los asuntos y acciones de los hombres”, a través de sus relaciones amorosas y sufrimientos, lo que sirve para dar “una cierta autoridad a los vicios humanos”²⁹⁹. Como Tertuliano, Minucio Félix previene a la sociedad romana de los problemas que conlleva la justificación religiosa, por medio de celebraciones rituales, de esas acciones vergonzosas. De hecho, los paganos no son conscientes de la inmoralidad de sus actos³⁰⁰ y la concupiscencia invade todos los aspectos de su vida. “Su indecencia”, dice Minucio Félix, “les produce hastío antes que vergüenza”³⁰¹. La censura de Cipriano de Cartago se inscribe en el marco de su crítica al teatro y los espectáculos romanos, donde se representan actos sexuales, que “despiertan la sensualidad, halagan la pasión, ahuyentan de sí la conciencia honrada y viril”³⁰². Estas caracterizaciones inmorales de los dioses se convierten, así, en la autorización “del vicio atrayente, para que escuchándolo con menos rubor, tenga entrada el mal en los espectadores”. Cipriano condena la interpretación religiosa que el paganismo ofrece de estas acciones y asegura que el hombre “no hace más que imitar a los dioses a quienes venera”. Lactancio define la concupiscencia como un “vicio que debe ser evitado, porque es enormemente nocivo”, vinculándolo con el placer³⁰³; la lujuria nace de la prosperidad y de ella derivan los restantes vicios³⁰⁴. Por ello, es necesario suprimir en todo sexo y edad el impulso hacia la lujuria: “Quienes ceden a los placeres, quienes obedecen a la pasión, entregan su alma al cuerpo y la condenan a muerte, ya que se ligán al cuerpo, sobre el cual tiene potestad la muerte”³⁰⁵. La abstinencia sexual es la única forma de conservar la santidad, evitar cometer acciones vergonzosas³⁰⁶ y salvarse de una condena irreversible; quien “carece de virtudes y es dominado por la pasión y los malos placeres (...) está sometido, no a Cupido, como imaginó ese poeta, pero sí a la muerte eterna”³⁰⁷. Arnobio recupera el argumento apologético tradicional que identifica la pasión sexual como un elemento humano y no divino; la inclinación a la pasión es una prueba de la debilidad de la naturaleza humana³⁰⁸ y por ello, indigno de la divinidad: “no consideráis indigno asignar a los dioses aquellos

²⁹⁷ Tert. *Apol.* 9, 17; 35, 4.

²⁹⁸ Tert. *Apol.* 15, 1-2.

²⁹⁹ Min. Fel. *Oct.* 23, 3-4 y 7.

³⁰⁰ “Desgraciados, incluso sin saberlo podéis precipitaros hacia las cosas ilícitas” (Cf. Min. Fel. *Oct.* 23, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 128).

³⁰¹ Min. Fel. *Oct.* 28, 10; trad. Sanz Santacruz 2000: 122.

³⁰² Cypr. *Ad Don.* 9; trad. Campos 1964: 113-114.

³⁰³ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 1.

³⁰⁴ Lact. *Div. Inst.* 2, 1, 12. La idea ya había sido expresada por algunos intelectuales paganos (cf. Cic. *Leg.* 1, 8, 25 – 9, 27; Sall. *Cat.* 1, 1-4).

³⁰⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 20; trad. Sánchez Salor 1990: 258.

³⁰⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 5, 16.

³⁰⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 3.

³⁰⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 23.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

placeres con los cuales se deleitan los cuerpos terrenos”³⁰⁹. El comportamiento de los dioses conduce a la lujuria y a la vida disoluta de los paganos³¹⁰. Hay que alejarse de las pasiones, a las que se incita en los lugares de espectáculos³¹¹, mediante la continencia.

Frente a la disolución y la promiscuidad sexual de los dioses paganos, el Dios de los cristianos aparece representado en la literatura apologética como impasible, “ajeno a toda pasión”³¹²: “En Dios no hay ira, ni deseo, ni instinto, ni semen generador”³¹³. El cristiano, siguiendo el ejemplo de Dios, debe permanecer alejado del impulso sexual, liberarse de las pasiones y vivir en castidad. Esta forma de vida es posible gracias a la razón, una facultad del ser humano que lo distingue de los animales y que le permite diferenciar el bien del mal, la virtud del vicio³¹⁴. De este modo, los apologistas pretenden ofrecer una imagen aún más denostada del pagano, al equiparar su conducta sexual con la de los animales³¹⁵.

Para Justino, la incapacidad de los animales para diferenciar entre el bien y el mal condiciona su libertad de elección³¹⁶. Para Taciano, la racionalidad del hombre se manifiesta en su capacidad de ser “imagen y semejanza de Dios”³¹⁷; los animales, por el contrario, como seres irracionales, carecen de esta facultad. La veneración de los animales entre los hombres, especialmente a través del horóscopo, ejemplifica el dominio que los demonios ejercen sobre las pasiones humanas: “el iracundo y el sufrido, el continente y el intemperante, y el pobre y el rico, dependen de los démones que pusieron la ley de su horóscopo”³¹⁸. Para Taciano, la cerda simboliza la incontinencia sexual³¹⁹. Atenágoras insiste en la capacidad de razonamiento de los hombres a diferencia de los animales, vinculados por naturaleza a las cosas terrenales y a la materia³²⁰, para rechazar la figuración animal de los dioses del paganismo: “¿A qué, pues, vamos a acudir a los que nacen de forma semejante a las bestias y forma de bestias tienen y horrible aspecto?”³²¹. Atenágoras es en este argumento más contundente que sus predecesores. El incesto y la promiscuidad sexual de los paganos es peor que el comportamiento de las bestias, quienes “se unen entre sí por

³⁰⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 33.

³¹⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64; 4, 33.

³¹¹ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 41.

³¹² Just. *1 Apol.* 25, 2.

³¹³ Athenag. *Leg.* 21, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 676.

³¹⁴ Dios ha dotado al hombre de la capacidad de elegir libremente, de manera, que son las acciones las que determinan el correspondiente castigo o la recompensa, y no el destino quien lo establece. El planteamiento es expuesto claramente por Justino.

³¹⁵ Esta representación de la intemperancia como una actitud propia de las bestias aparece expresada en el pensamiento filosófico griego (Pl. *Resp.* 9, 586a-b). Sobre esta cuestión, *vid.* Sissa 1990: 38.

³¹⁶ Just. *1 Apol.* 43, 8.

³¹⁷ Tat. *Orat.* 15.

³¹⁸ Tat. *Orat.* 9; trad. Ruiz Bueno 1996: 584.

³¹⁹ Tat. *Orat.* 34.

³²⁰ Athenag. *Leg.* 20, 5; 22, 12

³²¹ Athenag. *Leg.* 20, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 676.

ley de naturaleza, y en solo un tiempo, el de la generación, y no por disolución”³²². La misma idea aparece en Clemente de Alejandría, cuando afirma que las divinidades de los griegos son peores que los animales que veneran los egipcios: “Pues los animales, aunque son fieras, no son adúlteros, ni están dominados por la lujuria, ni persiguen un solo placer contra la naturaleza”³²³. Como Taciano, Clemente utiliza la imagen de animales concretos, como el cerdo, la serpiente y el macho cabrío, que simbolizan la intemperancia sexual³²⁴.

Los primeros apologistas latinos centran su discurso en el carácter terrenal y material de los animales, frente a la racionalidad del hombre, que le permite “conocer, comprender e imitar a Dios”. Esta diferencia se advierte en la posición erguida de los hombres, que simboliza su capacidad para mirar hacia el cielo y buscar de este modo la divinidad³²⁵. El tema, no obstante, alcanza su mejor desarrollo en los apologistas posteriores³²⁶, especialmente en Lactancio. Los dioses, afirma, no deberían comportarse como los “animales mudos”, manteniendo relaciones sexuales “en promiscuidad y públicamente”³²⁷. El mismo reproche es empleado para censurar a los filósofos cínicos, a quienes identifica con los perros (de donde viene su nombre), por la costumbre de “unirse a sus mujeres en público”: “¿Qué tiene ello de extraño si tomaron el término y su nombre de los perros, cuya vida imitan?”³²⁸. Además del perro, Lactancio relaciona el origen de la promiscuidad sexual con otro animal, la loba. Según Tito Livio, Lupa, la nodriza de Rómulo y Remo, es un símbolo de Larentina, una famosa meretriz romana. Lactancio afirma que “los pastores la llamaban loba, es decir, meretriz”, porque “tenía su cuerpo a disposición de todo el mundo”. “De ahí deriva también la palabra lupanar”³²⁹. Según Lactancio, los romanos siguen un ejemplo griego, el de la meretriz Leona, venerada por los atenienses en forma de leona, porque, aunque hubiese matado a un tirano,

³²² Athenag. *Leg.* 3, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 651.

³²³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 39, 4; trad. Isart Hernández 1994: 93.

³²⁴ Clem. Alex. *Protr.* 1, 4, 1; 2, 16, 2; 2, 32, 4.

³²⁵ Min. Fel. *Oct.* 17, 2; Cypr. *Ad Dem.* 16. La misma idea está presente en el pensamiento filosófico (cf. Pl. *Resp.* 9, 586a; Ti. 70a – distingue la parte racional de la irracional en el cuerpo humano; Xen. *Mem.* 1, 4, 11; Cic. *De nat. deor.* 2, 56, 140; Sall. *Cat.* 1, 1-4; etc.).

³²⁶ La particular teología de Arnobio acerca de la creación del hombre (Dios no ha podido ser responsable de una criatura llena de imperfecciones y defectos; cf. *Adv. Nat.* 2, 45-47; *vid.* cap. III, sec. 3.3, n. 464), genera un discurso relativamente diferente al expuesto por el resto de los apologistas en su comparación de la conducta sexual de hombres y animales. Para Arnobio, el hombre ejerce un comportamiento similar al de los animales. El número de semejanzas que existen entre ambos es mayor que las diferencias. Ni siquiera la racionalidad puede ser un factor a tener en cuenta en esta diferenciación (*Adv. Nat.* 2, 16-18). La única referencia concreta a la incontinencia sexual, como rasgo característico de los animales, aparece en el libro tercero del *Adversus Nationes*. Arnobio reprocha la imagen indecorosa que presentan los relatos mitológicos, cuando afirma que los dioses se comportan como si fueran “inmundos cuadrúpedos”, que “saltan de gozo en pasiones libidinosas” y “van con deseos rabiosos, a los coitos recíprocos” (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 10; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 189).

³²⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 16, 11; trad. Sánchez Salor 1990: 128.

³²⁸ Lact. *Div. Inst.* 3, 15, 20; trad. Sánchez Salor 1990: 292.

³²⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 2; trad. Sánchez Salor 1990: 137; cf. Liv. 1, 4, 1-9. En su honor, los romanos celebran las *Larentinalia*.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

resultaba impío colocar en un templo la estatua de una prostituta³³⁰. En cualquier caso, Lactancio considera que la actitud de los animales es más decorosa que la de los hombres y que su sentido de la responsabilidad conyugal y de la maternidad es superior a la que manifiestan los paganos:

“Casi todas las aves que hacen matrimonios por parejas, defienden sus nidos con espíritu concorde, como si se tratara de lechos nupciales, y a sus hijos, como están seguras de que son suyos, los aman como suyos, y, si acercas a ellas crías de otras aves, las rechazan” (Lact. *Div. Inst.* 3, 22, 9; trad. Sánchez Salor 1990: 319).

Frente a ello, el hombre, por medio de la razón, puede llegar a ser “virtuoso”, al “reprimir los placeres y abstenerse”³³¹. Dios ha dotado a todos los seres vivos de órganos genitales con el propósito único de producir descendencia; la diferencia entre animales y hombres radica en la posibilidad de elegir libremente:

“Dios, si bien quiso que las demás hembras desdeñaran a los machos una vez preñadas, hizo que, de todas las hembras, fuera la mujer la única que aceptara siempre al hombre; y lo hizo sólo para que los hombres, al ser rechazados por las mujeres, no se vieran empujados por su pasión a apetecer otra cosa, viéndose de esta forma privados de la gloria de la castidad. Por otro lado, tampoco la mujer alcanzaría la virtud de la pureza si no tuviera posibilidades de pecar. Efectivamente, ¿quién llamaría pura a una hembra por el hecho de rechazar al macho una vez preñada? Este rechazo lo practica porque, si aceptara al macho, necesariamente sentiría dolor y correría peligro. Consiguientemente, no tiene ningún mérito loable no hacer una cosa que no puede hacer. Y por ello es digna de alabanza la pureza en el hombre: porque no es natural, sino voluntaria” (Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 26-28; trad. Sánchez Salor 1990: 259-260).

No existe, por tanto, ni en el hombre ni en la mujer un condicionamiento físico como ocurre con los animales³³². La virtud del ser humano radica en su voluntad de elegir si desea o no mantener relaciones sexuales, es decir, de cometer o no pecado. Aunque Lactancio reconoce que el sexo es necesario para la reproducción, la continencia representa “el culmen y la consumación de todas las virtudes”, pues es la manera que tiene el hombre de hacerse “semejante a Dios”³³³.

Para los apologistas, el matrimonio es el contexto para la sexualidad con fines reproductivos y se excluyen las prácticas sexuales que quedan fuera de aquél, como el adulterio, la prostitución y las prácticas no destinadas a la reproducción, como la homosexualidad, o aquéllas que, incluyan o no el coito, no persiguen la fecundación³³⁴. Se rechaza también la pederastia y los abusos sexuales de todo tipo,

³³⁰ Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 3.

³³¹ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 3; trad. Sánchez Salor 1990: 256; cf. *Div. Inst.* 3, 22, 1.

³³² Plinio el Viejo alude a esa especificidad física que diferencia a las mujeres del resto de las hembras de los animales (*H.N.* 7, 11(9), 48).

³³³ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 38-40.

³³⁴ Dentro de esta categoría se inscriben diferentes prácticas sexuales consideradas reprobables por los apologistas, bien porque su objetivo no es la procreación, o bien por su condición aberrante, opuesta a

proponiendo a veces la renuncia total de la sexualidad, mediante la abstinencia o, incluso, la castración.

Los apologistas contraponen la conducta cristiana a la pagana. Uno de los primeros testimonios de este método argumentativo se encuentra en la *Epístola a Diogneto*, donde se compara la novedad ética del cristianismo:

“Hasta el tiempo próximamente pasado, (Dios) nos permitió, a nuestro talante, que nos dejáramos llevar de nuestros desordenados impulsos, arrastrados “por placeres y concupiscencias”. Y no es en absoluto que Él se complaciera en nuestros pecados, sino que los soportaba. Ni es tampoco que Dios aprobara aquel tiempo de iniquidad, sino que estaba preparando el tiempo actual de justicia, a fin de que, convictos en aquel tiempo por nuestras propias obras de ser indignos de la vida, fuéramos hechos ahora dignos de ella por la clemencia de Dios” (*Ad Diogn.* 9, 1; trad. Ruiz Bueno en Teja 1990: 97).

lo conveniente o a lo moralmente admisible. En primer lugar, el sexo oral. La descripción sobre las indecencias cometidas por Hera, así como los actos de algunas prostitutas aluden probablemente a esta cuestión (Theoph. *Ad Autol.* 3, 3; 3, 8; Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 11; Arnob. *Adv. Nat.* 2, 42). En segundo lugar, el sexo anal, realizado, no específicamente entre varones, pues esto corresponde a otra categoría diferente de la diatriba cristiana (la homosexualidad), sino entre los miembros de una pareja heterosexual, ya sea dentro o fuera del matrimonio (esta censura es posterior a la época estudiada). En tercer lugar, las referencias a las metamorfosis experimentadas por los dioses en los diferentes relatos mitológicos pueden ser interpretadas como una alusión al bestialismo o zoofilia, cuya práctica condena de forma explícita el Antiguo Testamento (*Lev.* 18, 23). Igualmente reprobables son los actos sexuales con objetos. En este sentido, Clemente de Alejandría y Arnobio mencionan algunos ejemplos concretos de las relaciones mantenidas por ciertos hombres con determinadas estatuas divinas: “Filostéfano relata en su ‘Cypriaca’ que Pigmalión, rey de Chipre, se enamoró de una imagen de Venus como si fuese una mujer, imagen que se tenía entre los chipriotas como digna de respeto y devoción desde tiempos antiguos. Cegada su mente, su alma, la luz de la razón y su juicio, en medio de su locura, como si fuese su esposa, la llevaba a su lecho, y solía unirse a la diosa, abrazarla y besarla y realizar con ella todos aquellos actos irrealizables, a partir de la ficción de una lujuria vana. De la misma manera, Posidipo, en aquel libro que menciona que escribió acerca de Gnido y acerca de su historia, recuerda que un joven de no innoble linaje (pero deja en la oscuridad su nombre), arrastrado por los amores de Venus, debido a la cual Gnido tiene renombre, también trababa relaciones amoratorias con la estatua de la misma deidad, utilizando el lecho nupcial con el fin de alcanzar los placeres consiguientes” (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 22; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 317; Clem. Alex. *Protr.* 4, 57, 3). También son censurables, las prácticas rituales que incluyen el uso de objetos fálicos para excitar a las doncellas en la noche de bodas, como sucede en el culto a Tutuno (Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 36; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 7). Por último, las relaciones sexuales en las cuales la eyaculación se produce en el exterior de la vagina. El onanismo o *coitus interruptus* es rechazado por la doctrina cristiana al ser considerado un método anticonceptivo. De forma similar, los apologistas condenan la eyaculación que se produce sin el contacto físico de una mujer. Esto es precisamente lo que se describe en los episodios mitológicos que narran los intentos de violación de Atenea por Hefesto, y de Cibeles por Júpiter (Tat. *Orat.* 8; Lact. *Div. Inst.* 1, 17, 11-14; Arnob. *Adv. Nat.* 5, 5). La masturbación, entendida como la práctica sexual en solitario, ocupa una situación singular en la literatura apologética. Thomas W. Laqueur destaca el contraste que existe entre la alusión específica a estos episodios mitológicos y la ausencia de referencias concretas sobre la masturbación. Para Laqueur, esto confirma el escaso interés de los apologistas sobre esta práctica – en contraposición al pensamiento desarrollado con posterioridad – y, probablemente, que su ejercicio no sea considerado un pecado – sobre el que deba emitirse una opinión, como sucede con otras prácticas – entre los primeros pensadores cristianos. Sobre esta cuestión, *vid.* Laqueur 2004: 83-168.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

A excepción de lo señalado con anterioridad (el cristiano “no vive según la carne”), en la *Epístola a Diogneto* no se especifican las pautas concretas sobre el ejercicio de la sexualidad entre los cristianos, que se define en negativo por oposición a una conducta inapropiada, marcada por los “impulsos desordenados”, los “placeres y concupiscencias”. La argumentación empleada por Justino sigue esta misma línea: “los que antes nos complacíamos en la disolución, ahora abrazamos solo la castidad”³³⁵, frente a la actitud pecaminosa de la sociedad greco-romana³³⁶. La misma oposición en Taciano, para quien las costumbres de los cristianos están definidas por la castidad, “mientras las vuestras van acompañadas de mucha locura”³³⁷. En respuesta a las burlas que suscita el hecho de que el cristianismo integre en su comunidad a mujeres y niños, Taciano dedica un capítulo de su *Discurso contra los griegos* a contraponer la imagen de las mujeres cristianas a la de las poetisas y filósofas griegas:

“Sólo he querido nombrar a estas mujeres, para que no penséis que se practica entre nosotros algo extraordinario, y para que, comparando costumbres que tenéis a vuestra vista, no os burléis de las que entre nosotros filosofan. Y a la verdad, Safo fue una mujerzuela, ramera erotómana, que cantó su propia impudencia; mas, entre nosotros, todas las mujeres son castas, y nuestras vírgenes en torno a su rueca entonan alabanzas a Dios con mejor fin que no vuestra ramera. Por eso, vosotros, que a la postre sois discípulos de mujeres, avergonzaos de escarnecer a las que entre nosotros viven juntamente con la demás comunidad cristiana” (Tat. *Orat.* 33; trad. Ruiz Bueno 1996: 618).

Junto a Safo³³⁸, Taciano cita más de una veintena de nombres de mujeres paganas con propósito de desacreditarlas. La actitud de éstas representa la intemperancia y la indecencia y, sin embargo, han sido, por ello, objeto de representaciones artísticas e incluso de culto religioso. De ahí, la advertencia a quienes admiran la fecunda maternidad de algunas mujeres, equiparándolas a la cerda recién parida que evoca Virgilio en la *Eneida*: “Mejor hubiera sido abominar de la que recogió los frutos de su mucha incontinencia, semejante a la cerda de los romanos que, por igual motivo, como dicen, fue tenida por digna de culto misterioso”³³⁹. Para Taciano, un elevado número de hijos constituye sólo la prueba de una mayor incontinencia sexual³⁴⁰. Atenágoras usa la misma confrontación de

³³⁵ Just. 1 *Apol.* 14, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 195.

³³⁶ Just. 1 *Apol.* 26, 7; 27, 5; 2 *Apol.* 12, 4-5 y 7. El mismo contraste se utiliza para expresar la contraposición entre el comportamiento de los dioses paganos y la actitud del Dios de los cristianos (Just. 1 *Apol.* 25, 1-2).

³³⁷ Tat. *Orat.* 33; trad. Ruiz Bueno 1996: 617.

³³⁸ Safo de Mitilene, Lesbos (650/610-580 a.C.). A excepción de Safo, apenas se conoce nada de la vida y obra del resto de las poetisas mencionadas por Taciano.

³³⁹ Tat. *Orat.* 34; trad. Ruiz Bueno 1996: 610-620. A partir de un oráculo de Apolo, Virgilio relata algunas de las señales que indican el lugar concreto en el que deben asentarse los griegos llegados a Italia y los ritos que deben seguirse en los sacrificios para evitar sufrir daños durante el trayecto (cf. Verg. *Aen.* 3, 387-397).

³⁴⁰ Tat. *Orat.* 11. La idea coincide con el planteamiento cristiano acerca de la procreación como único objetivo de la sexualidad. Taciano es excluido oficialmente de la Iglesia de Roma por adherirse al

modelos. Los paganos, caracterizados como “adúlteros y pederastas” se oponen a los cristianos, “vírgenes y monógamos”³⁴¹. Teófilo de Antioquía comparte con la *Epístola a Diogneto* la caracterización de la moral sexual del cristianismo en términos negativos. Es decir, un comportamiento apropiado implica apartarse de “la sacrílega idolatría, del adulterio, del asesinato, de la fornicación, del robo, de la avaricia, del perjurio, de la mentira, de la ira y de toda disolución e impureza”³⁴². Conducta que define a los paganos, “incrédulos y burlones que desobedecen a la verdad”, y que serán castigados con el fuego eterno³⁴³. Clemente de Alejandría reproduce este esquema cuando presenta el paganismo, definido en términos de ateísmo y superstición, en contraposición a los principios del cristianismo, que conllevan el verdadero significado de la honradez, la belleza y la correcta moralidad³⁴⁴:

“Desconfiáis de todo, para dejaros llevar de vuestras pasiones. Creéis en los ídolos porque envidiáis su lujuria. No creéis, en cambio, en Dios, porque no soportáis la moderación. Odiáis lo mejor y honráis lo peor. Sois espectadores de la virtud, pero actores de la maldad” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 61, 4; trad. Isart Hernández 1994: 123).

Para los apologistas latinos, en esta oposición de conductas radica la explicación para las acusaciones dirigidas contra los cristianos. Tertuliano enfrenta la conducta ejemplar de los cristianos durante la celebración de las fiestas y sacrificios en honor del emperador³⁴⁵ con la actitud de los paganos. Los primeros permanecen “castos, sobrios y rectos”; los segundos, aprovechan cualquier oportunidad para darse a la lujuria³⁴⁶. En definitiva, los cristianos, afirma el apologista, “celebran sus fiestas según su conciencia y no según el desenfreno”³⁴⁷. La misma oposición se aplica al matrimonio y las mujeres³⁴⁸. Los paganos “no sólo toman como propias las mujeres de los amigos, sino que también dejan tranquilamente las suyas a los amigos, al parecer, según la enseñanza de sus antepasados y de sus sabios”³⁴⁹. Tertuliano

enocratismo, corriente herética basada en la continencia sexual. Según Ireneo, el enocratismo se caracteriza por el rechazo del matrimonio, la abstención de comer carne y la negación de la salvación de Adán (*Haer.* 1, 28, 1). Sin embargo, la oposición de Taciano hacia la actividad sexual no necesariamente está vinculada con el ascetismo riguroso del enocratismo, puesto que su pensamiento coincide con el del resto de los apologistas. Sobre esta cuestión, *vid.* Koltum-Fromm 2008: 1-30.

³⁴¹ Athenag. *Leg.* 34, 3. La naturaleza bondadosa de Dios impide, según Atenágoras, que éste incite a los hombres a cometer aquellos actos contra la naturaleza de los que se acusa a los cristianos (*Leg.* 26, 2).

³⁴² Theoph. *Ad Autol.* 2, 34; trad. Ruiz Bueno 1996: 828.

³⁴³ Theoph. *Ad Autol.* 1, 14; trad. Ruiz Bueno 1996: 782. Teófilo responsabiliza directamente a los poetas y filósofos de crear esta imagen inapropiada de los dioses del paganismo en contraste con el modelo de piedad que defiende el cristianismo (*Ad Autol.* 3, 3; 3, 8).

³⁴⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 25, 1; 4, 49, 2; 4, 59, 2; ,

³⁴⁵ Probablemente, en una alusión a los *Sollemnia Caesarum*, fiestas que conmemoran el nacimiento (*dies natalis*) del emperador y la fecha de su ascenso al trono.

³⁴⁶ Tert. *Apol.* 35, 3-4.

³⁴⁷ Tert. *Apol.* 35, 1; trad. Castillo García 2001: 149. La oposición entre *verus / veritas* y *vanus / vanitas* es recurrente en toda la literatura cristiana (Braun 1977: 445-446).

³⁴⁸ Tert. *Apol.* 39, 11-13.

³⁴⁹ Tert. *Apol.* 39, 12; trad. Castillo García 2001: 160.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

alude a Sócrates y Catón como instigadores de esta interpretación, en clave de comunidad de bienes, del matrimonio³⁵⁰. La actitud de ambos intelectuales es propia de proxenetas y no de filósofos o responsables políticos³⁵¹, mientras que, “todo entre nosotros es común, excepto las esposas”³⁵². Esta interpretación de la moralidad hace que los paganos imputen los mismos delitos a los cristianos:

“Si os fijaseis en que estos crímenes se dan entre vosotros, veríais que no se dan entre los cristianos. Los mismos ojos os harían ver las dos cosas. Pero las dos clases de ceguera fácilmente concurren: los que no ven las cosas que son creen ver las que no son” (Tert. *Apol.* 9, 20; trad. Castillo García 2001: 86).

La forma de diálogo en el *Octavio* de Minucio Félix lleva este método argumentativo de oposición de conductas a su mejor desarrollo. Las acusaciones contra los cristianos relacionadas con la celebración de banquetes incestuosos solo pretenden “ensuciar la gloria de nuestra castidad”, difundiendo una reputación vergonzosa falsa³⁵³; la actitud que muestran los cristianos durante la celebración de sus reuniones constituye la prueba más evidente de su inocencia:

“Nuestros banquetes no son sólo honestos, sino también sobrios, pues no nos excedemos en la comida, ni prolongamos los banquetes bebiendo vino, sin mezcla, sino que moderamos la alegría con gravedad, por medio de una conversación casta y de un cuerpo aún más casto” (Min. Fel. *Oct.* 31, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 128).

El mismo reproche aparece en Cipriano de Cartago, quien atribuye a los paganos una doble moral: mientras que cometen toda clase de impiedades, “alocados por el frenesí de los vicios”, en la privacidad de sus hogares, en el ámbito público persiguen y condenan estos actos:

“Ejecutan lo que no pueden aprobar los mismos que lo cometen. No digo bien; el mismo que así obra, condena a los otros de su ralea; el deshonesto difama a los deshonestos y cree que, a pesar de ser consciente de su culpa, ha escapado, como si no fueran bastantes los remordimientos de su conciencia. Los mismos que son acusadores en público, en privado son reos, censores contra sí mismos a la vez que delinquentes; reprueban en lo exterior lo que en lo interior abonan con sus obras; cometen voluntariamente lo que recriminan después de cometido. Juntan la osadía, además, a los vicios, y la desvergüenza a la deshonestidad” (Cypr. *Ad Don.* 9; trad. Campos 1964: 114).

Son los reproches que los paganos hacen al cristianismo, los que definen el comportamiento de los primeros. Ésta es la base del discurso de Lactancio, quien responsabiliza a los paganos de cometer todo género de delitos (conspiración contra

³⁵⁰ Platón reproduce esta particular interpretación en su *República* (Pl. *Resp.* 5, 457c-d). Sin embargo, Plutarco no indica nada semejante en su biografía sobre Catón. En cualquier caso, la idea es utilizada frecuentemente por los apologistas cristianos para condenar la interpretación pagana del matrimonio.

³⁵¹ Tertuliano utiliza el término “lenones” para caracterizarlos (cf. *Apol.* 39, 13)

³⁵² Tert. *Apol.* 39, 11; trad. Castillo García 2001: 159.

³⁵³ Min. Fel. *Oct.* 31, 1.

el Estado, corrupción, homicidio, sacrilegio, robo, fraude, incesto, prostitución, etc.)³⁵⁴. Arnobio abunda en este retrato depravado de la moralidad pagana. Frente al sosiego y la piedad de los cristianos³⁵⁵, está la crueldad del paganismo, que se manifiesta en los espectáculos del anfiteatro, y su indecencia al “dejarse turbar por las pasiones”, que auspicia las “orgías públicas” como parte de sus celebraciones religiosas³⁵⁶, así como toda clase de actos obscenos³⁵⁷.

Los apologistas expresan también en positivo los fundamentos de la moral cristiana³⁵⁸. Así, Atenágoras:

“Despreciamos las cosas del presente y aún los placeres del alma, teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas, y ésta con miras a la procreación de los hijos (...) así para nosotros, la medida del deseo es la procreación de los hijos. Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado a la vejez célibes, con la esperanza de más íntimo trato con Dios. Si, pues el vivir en virginidad y castración acerca más a Dios, y sólo el pensamiento y deseo aparta; si huimos de pensamientos, ¿cuánto más no rechazaremos las obras? Porque nuestra religión no se cifra en el cuidado de discursos, sino en la demostración y enseñanza de obras: o permanecer cual se nació, o no contraer más que un matrimonio, pues el segundo es un decente adulterio” (Athenag. *Leg.* 33, 1-4; trad. Ruiz Bueno 1996: 703-704).

Tres son los fundamentos de la doctrina cristiana en materia sexual que se desprenden de este pasaje. En primer lugar, la sexualidad se entiende únicamente con el objetivo de la procreación³⁵⁹. Para Justino: “Nosotros o nos casamos desde el principio por el solo fin de la generación de los hijos, o, de renunciar al matrimonio, permanecemos absolutamente castos”³⁶⁰. Atenágoras afirma que para los cristianos “la medida del deseo es la procreación de los hijos”. Para explicarlo, recurre a la metáfora del agricultor, que después de echar la semilla espera el momento de la

³⁵⁴ Lact. *Div. Inst.* 5, 9, 16-17.

³⁵⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 27

³⁵⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 41.

³⁵⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 27. La avaricia, afirma el apologista, y el deseo de poseer bienes materiales favorece la prostitución, mientras que su preocupación por la estética conduce a conductas sexuales igualmente reprobables, como el afeminamiento de los hombres (cf. *Adv. Nat.* 2, 41).

³⁵⁸ Existen, no obstante, otro tipo de tratados, escritos por estos mismos autores y por otros diferentes, que se ajustan a formas literarias diversas y cuyo objetivo concreto es, precisamente, formular los principios básicos de la doctrina cristiana. Es por ello, que, probablemente, todos estos tratados resulten más apropiados que la literatura apologética para conocer la base doctrinal del cristianismo.

³⁵⁹ La idea del matrimonio asociado a la procreación es constante desde los inicios de la literatura apologética (*Ad Diogn.* 5, 6). No obstante, el argumento que los apologistas atribuyen exclusivamente a la doctrina cristiana coincide con el planteamiento expuesto en el derecho romano y en la filosofía que asigna al matrimonio el único objeto de procrear y educar a los hijos. Para una introducción a esta cuestión, vid. Gaudemet 1958: 518; Munier 1979: 13-16.

³⁶⁰ Just. *1 Apol.* 29, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 212.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

cosecha, pero no sigue sembrando constantemente³⁶¹. El mismo ejemplo es utilizado posteriormente por Clemente de Alejandría³⁶².

Entre los latinos, Minucio Félix afirma que los cristianos, “de buena gana permanecemos unidos con el vínculo de un único matrimonio y ejercemos el deseo de engendrar con una sola mujer, o con ninguna”³⁶³. Minucio Félix defiende también un solo matrimonio entre los cristianos.

El tema de la sexualidad alcanza su máximo desarrollo entre los apologistas latinos del siglo IV. Arnobio insiste en la presentación del coito como una “torpeza”, un elemento obsceno y feo³⁶⁴. Caracteriza los órganos genitales por su fealdad, que hace que resulte vergonzoso, incluso, pronunciar su nombre. Para el apologista carece de lógica la representación de los dioses paganos dotados de órganos genitales, si no es con la intención de ser utilizados, lo que prueba su naturaleza y sus comportamientos humanos. Los cuerpos de los dioses, asegura Arnobio, se excitan primero y languidecen después de la consumación al igual que el de los hombres. Las diosas se comportan como las mujeres: tienen la menstruación, se quedan embarazadas, sufren complicaciones e incluso abortos. En definitiva, los dioses del paganismo son amamantados, concebidos y engendrados como el resto de los hombres y los animales:

“Pues, cuando se hace evidente que una naturaleza superior y perfecta no es capaz de frenar dentro de los límites convenientes su pasión, ¿por qué el hombre no ha de volcarse en promiscuos apetitos, precipitado desde su innata fragilidad y ayudado por las enseñanzas de la sagrada deidad?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 29; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 280-281).

Para Lactancio, el deseo sexual, en principio, es algo bueno. Su transformación en un elemento depravado y malo se produce por la intervención del demonio, quien favorece los “deseos ilícitos”, incitando a los hombres a disfrutar de aquello que no les corresponde, alimentando el vicio y engañándolos con la estimulación de sus partes íntimas³⁶⁵. Por ello, Lactancio recomienda mantener esos impulsos “dentro de los límites de su propio tálamo, para conseguir así lo que ávidamente desea, sin caer sin embargo en pecado”³⁶⁶. Lactancio no considera el sexo como una práctica obscena. Frente a la opinión generalizada de los otros apologistas, que establecen los límites de la actividad sexual en la procreación, Lactancio afirma que su ejercicio dentro del matrimonio no es pecado: “Si los hombres persiguen ese placer por sí mismo, está permitido disfrutar justa y legítimamente de él”³⁶⁷. Insiste en que Dios no ha prohibido las relaciones sexuales.

³⁶¹ Athenag. *Leg.* 33, 2

³⁶² Clem. Alex. *Paed.* 2, 10.

³⁶³ Min. Fel. *Oct.* 31, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 128.

³⁶⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 9-10; 4, 19; 4, 21.

³⁶⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 4-6.

³⁶⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 13; trad. Sánchez Salor 1990: 257.

³⁶⁷ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 14; trad. Sánchez Salor 1990: 258.

Por el contrario, éstas no sólo son necesarias para que los hombres se reproduzcan (“la parte genital del cuerpo no nos ha sido dada, como ilustra su propio nombre, para otra cosa que para producir descendencia”³⁶⁸), sino que constituyen la esencia de la diferencia entre el hombre y la mujer:

“Cuando Dios ideó la razón de ser de los dos sexos, les atribuyó la facultad de atraerse mutuamente y de gozar con su unión. Por ello, puso en los cuerpos de todos los seres animados un ardiente deseo de forma que todos cayeran ansiosamente en este sentimiento y pudiera, de esta forma, propagar y multiplicar la especie” (Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 2; trad. Sánchez Salor 1990: 256).

Esta relativa tolerancia de la sexualidad dentro del matrimonio cristiano contrasta con la visión que el propio Lactancio ofrece de la sexualidad de los dioses:

“A no ser que pensemos que la existencia de dos sexos en los dioses tenga por finalidad, no la procreación, sino la consecución de placer y que ellos realizan actos que avergüenzan a los insignificantes de los hombres cuando los hacen y prueban” (Lact. *Div. Inst.* 1, 16, 8; trad. Sánchez Salor 1990: 127).

2. 2. 3. El matrimonio y la continencia

Los apologistas establecen también los principios que regulan el matrimonio cristiano, siguiendo los textos evangélicos. Aunque con algunas excepciones, la premisa del matrimonio cristiano es que constituye un vínculo único e indisoluble³⁶⁹. En consecuencia, no está permitida la separación de los cónyuges ni las segundas nupcias³⁷⁰. Fuera del matrimonio, las relaciones sexuales y el solo deseo de

³⁶⁸ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 14-18 y 28. “Genital” aparece asociado, entonces, al término *genero*: “engendrar”.

³⁶⁹ Mt. 5, 31-32; 19, 3-9; Mc. 10, 2-12; Lc. 16, 18; 1 Co. 7, 2-6, 9-16, 27-28 y 36-38. En su descripción sobre la figura ideal de los obispos y diáconos, el apóstol Pablo precisa que éstos deben haber estado casados “una sola vez” (Tt. 1, 6; 1 Tm. 3, 2 y 12).

³⁷⁰ Frente al planteamiento judío y greco-romano, que entiende el matrimonio como una institución que permite asegurar la descendencia legal, el cristianismo lo interpreta en términos sacramentales, como un vínculo sagrado instituido por Dios, que no debe ser separado. De forma excepcional, y sólo en el caso de fornicación o adulterio, está permitido el repudio (Mt. 5, 32; 19, 9). En la *Lex Iulia de adulteriis*, el *repudium* representa la ruptura unilateral del matrimonio que, generalmente, se realiza por medio de una notificación escrita (*libellus repudii*), enviada al otro cónyuge y con la presencia de varios testigos (Dig. 24, 2, 1-3). Esta aceptación no implica necesariamente, en el caso cristiano, la admisión de las segundas nupcias (cf. 1 Co. 7, 11). Con relación a los matrimonios mixtos entre cristianos y paganos, el apóstol Pablo recomienda que no se produzca la separación, puesto que esta unión constituye, mientras dure, una forma de salvación para los no creyentes. En todo caso, de realizarse, debe ser el pagano quien inicie los trámites (1 Co. 7, 12-16). No obstante, en el ejemplo mencionado por Justino (2 *Apol.* 2, 1-20), es precisamente la mujer y no el marido, es decir, el cónyuge cristiano y no el pagano, quien inicia el proceso de separación ajustándose a la normativa vigente del derecho romano. La existencia, además, de algunos textos cristianos que incluyen las pautas a seguir en el proceso de separación de los matrimonios, sugiere que se trata de una práctica aceptada, ejercida durante los primeros años. Éste es el caso de las observaciones que presenta al

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

mantenerlas son consideradas adulterio³⁷¹. La mayor parte de los apologistas recurre a los textos evangélicos para fundamentar estos principios³⁷². Así lo expresa Justino tras reproducir varios fragmentos bíblicos:

“No sólo son pecadores los que contraen doble matrimonio conforme a la ley humana, sino también los que miran a una mujer para desearla, pues para él no sólo se rechaza el que comete de hecho un adulterio, sino también el que quiere cometerlo, como quiera que ante Dios no están solo patentes las obras, sino también los deseos” (Just. *1 Apol.* 15, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 196).

Atenágoras sigue un procedimiento semejante cuando establece estas recomendaciones:

“Porque nuestra religión no se cifra en el cuidado de discursos, sino en la demostración y enseñanza de obras: o permanecer cual se nació, o no contraer más que un matrimonio, pues el segundo es un decente adulterio. “Cualquiera – dice la Escritura – que deje a su mujer y se case con otra, adultera”, no permitiendo ni dejar aquella cuya virginidad deshizo, ni casarse nuevamente. Porque quien se separa de su primera mujer, aun cuando haya muerto, es un adúltero disimulado, transgrediendo la mano de Dios, pues en el principio formó Dios a un solo varón y a una sola mujer, y deshaciendo la comunidad de la carne con la carne, según la unidad para la unión de los sexos” (Athenag. *Leg.* 33, 4-6; trad. Ruiz Bueno 1996: 704).

Atenágoras, en su tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, identifica al matrimonio cristiano con la “unión legítima”, en contraposición al adulterio, ya sea en forma de deseo o de trato con la mujer ajena, que representa la “unión ilegítima”³⁷³.

respecto el *Pastor de Hermas*. El autor afirma que permanecer conviviendo con alguien que ha cometido adulterio supone convertirse en cómplice y responsabilizarse del mismo pecado. Debe por tanto divorciarse, pero no volver a contraer matrimonio, puesto que supone adulterio. Además, si el cónyuge adúltero se arrepiente debe ser aceptado nuevamente (Hermas, *Mand.* 4, 1). Para una introducción al matrimonio cristiano y sus diferencias con la legislación romana, *vid.* Grant 1985: 461-472; Nuñez Paz 1988; De Churruca 1998: 601-616; Buck 2002: 541-546; Astolfi 2006; Teja 2010: 221-239. Existen, igualmente, algunas excepciones para la viudedad. El apóstol Pablo aconseja mantener el celibato tras el fallecimiento del cónyuge. Sin embargo, reconoce y acepta las segundas nupcias en estos casos concretos, especialmente cuando se trata de mujeres jóvenes, para evitar que caigan en la concupiscencia (*1 Co.* 7, 8-9 y 39-40; *1 Tm.* 5, 11-16). G. Sissa relaciona este temor hacia la concupiscencia o el deseo con la descalificación que ofrecen algunos apologistas como Tertuliano sobre el matrimonio de las viudas, entendido como la respuesta a un “deseo insaciable” (Sissa 1990: 41-42).

³⁷¹ La prohibición del adulterio es unánime, tanto en el Antiguo Testamento (*Ex.* 20, 14 y 17; *Lv.* 18, 20; 20, 10; *Dt.* 5, 17 y 21; 22, 22-29; *Pr.* 6, 29-35; etc.), como en el Nuevo Testamento (*Mt.* 5, 27-28 y 31-32; 19, 9 y 19; *Mc.* 10, 11-12; *Lc.* 18, 20; *Rm.* 13, 9; 2 *P.* 2, 14; etc.).

³⁷² Los apologistas reproducen literalmente estos pasajes bíblicos: Just. *1 Apol.* 15, 1 y 3; Athenag. *Leg.* 32, 2; 33, 5; *De res.* 23; Theoph. *Ad. Autol.* 2, 35; 3, 9; 3, 13; Clem. Alex. *Protr.* 4, 61, 3; 10, 108, 5; Tert. *Apol.* 45, 3-4.

³⁷³ Athenag. *De res.* 23, 4.

Teófilo de Antioquía caracteriza el matrimonio por el ejercicio de la templanza, la continencia, la monogamia y la castidad. E insiste en que el simple deseo de la mujer del prójimo ya constituye adulterio, aunque la unión no haya llegado a consumarse³⁷⁴:

“Todo el que mira a la mujer ajena para desearla, ya cometió adulterio con ella en su corazón. Y el que se casa – dice – con la que fue repudiada por su marido, comete adulterio, y el que repudia a su mujer, fuera del motivo de fornicación, la hace cometer adulterio” (Theoph. *Ad Autol.* 3, 13; trad. Ruiz Bueno 1996: 853; cf. *Mt.* 5, 28 y 32).

Teófilo alude al repudio, en caso de “fornicación” o de adulterio dentro del matrimonio. Acepta esta situación excepcional para la separación de los cónyuges, tal y como reconoce la doctrina establecida en los textos evangélicos. La misma idea aparece en Justino, que relata el proceso judicial iniciado contra Ptolomeo ante el prefecto de Roma, Urbico³⁷⁵, a instancias de un pagano que había sido repudiado por su esposa cristiana³⁷⁶. En su exposición de las circunstancias que condujeron a la mujer a tomar esta decisión, el apologista precisa: “teniendo ésta por cosa impía seguir compartiendo el lecho con un hombre que trataba de procurarse medios de placer, de donde fuera, contra ley de naturaleza y contra lo justo, decidió divorciarse”³⁷⁷. Justino se muestra favorable a esta decisión explicando el proceso que debe seguirse ante una situación similar: primero hay que proceder a la separación física de los cuerpos, dando el tiempo suficiente al marido (o la mujer) para enmendar su conducta; si las circunstancias no cambian, se notifica entonces el libelo de repudio³⁷⁸.

Pero esta causa excepcional para la separación del matrimonio cristiano no es admitida por todos los apologistas. Como ya hemos indicado, Atenágoras niega cualquier circunstancia para el divorcio o el repudio. Y contra los planteamientos doctrinales de la Iglesia que admiten, como excepción, un segundo matrimonio en el caso de viudedad, desaconseja las segundas nupcias³⁷⁹. Tertuliano coincide igualmente: “el cristiano tampoco cambia de mujer para satisfacer el sexo”, pues “nace varón sólo para su esposa”³⁸⁰. Para Minucio Félix, el pudor de los cristianos reside en el alma y por ello, “de buena gana permanecemos unidos con el vínculo de un único matrimonio y ejercemos el deseo de engendrar con una sola mujer, o con ninguna”³⁸¹.

³⁷⁴ Theoph. *Ad Autol.* 3, 9; 3, 13; 3, 15.

³⁷⁵ Q. Lollius Urbicus, cónsul, legado en Germania y Britania, y *praefectus Urbi* entre los años 140 y 160 d.C.

³⁷⁶ Just. 2 *Apol.* 2, 1-20.

³⁷⁷ Just. 2 *Apol.* 2, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 262.

³⁷⁸ Just. 2 *Apol.* 2, 5-6.

³⁷⁹ Athenag. *Leg.* 33, 6.

³⁸⁰ Tert. *Apol.* 46, 10; trad. Castillo García 2001: 176. Para una exposición detallada del pensamiento de Tertuliano sobre el matrimonio, vid. *Exhort. cast.* 4; *De monog.* 9.

³⁸¹ Min. Fel. *Oct.* 31, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 128.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Lactancio construye el modelo de matrimonio cristiano por oposición a los principios establecidos por el derecho romano. En primer lugar, afirma que la sexualidad debe circunscribirse exclusivamente a la pareja y no al entorno doméstico, como admite la práctica romana. El cristiano “debe ser fiel al matrimonio” y por ello, no puede mantener relaciones sexuales con esclavas³⁸², ni con prostitutas³⁸³. El planteamiento más interesante de su exposición, no obstante, es el que se refiere a la igualdad de los cónyuges. Según el derecho romano, sólo comete adulterio la mujer que tiene un amante, pero no el marido. Para los cristianos, la fidelidad conyugal recae por igual en el marido y en la mujer³⁸⁴:

“Los esposos deben, pues ser fieles el uno al otro; es más, el esposo debe dar ejemplo de continencia a su esposa para que ésta se porte castamente: y es que es injusto exigir lo que uno mismo no puede ofrecer. Esta desigualdad es la causa determinante de que existan adulterios, ya que las mujeres no aguantan el tener que ser ellas fieles con unos maridos que no corresponden con cariño” (Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 29; trad. Sánchez Salor 1990: 260).

Para Lactancio, éste es precisamente el pretexto utilizado por las mujeres adúlteras para disculpar su comportamiento, al considerar que actúan por imitación o por venganza de sus maridos. Por su parte, el marido descuida sus obligaciones conyugales cuando seduce a otras mujeres, favoreciendo, incluso, que su propia esposa sea seducida por otros³⁸⁵. El ánimo de ambos cónyuges debe ser, por tanto, el mismo, tal y como propugna el principio fundamental de la justicia cristiana: “no hacer a otro lo que tú mismo no quieres que te hagan”³⁸⁶. Como la mayor parte de los

³⁸² Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 23.

³⁸³ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 15.

³⁸⁴ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 24-25 y 32. En el entorno judío y en el mundo greco-romano existe una clara diferenciación entre hombres y mujeres en lo que respecta al delito de adulterio. En el caso de los hombres, sólo se comete adulterio si se mantienen relaciones con una mujer casada. Si se trata de mujeres solteras, a lo sumo, este hombre puede ser considerado un libertino (*muliercularius*). En el caso femenino, las relaciones extramatrimoniales son siempre valoradas como adulterio, y por ello, la esposa debe ser repudiada. La clave para definir este delito sigue, por tanto, un criterio concreto, el sentido de la propiedad; en este caso, la esposa de otro hombre. En contraposición, el cristianismo propone la igualdad de los cónyuges, porque el elemento en consideración no es la propiedad, sino la virtud de la castidad, que afecta por igual a ambas partes. Los intelectuales cristianos siguen este principio de forma mayoritaria, aunque pueden encontrarse algunas excepciones que favorecen esta desigualdad entre hombres y mujeres, adaptando a su pensamiento los esquemas tradicionales de valores morales y sociales. Ambrosiaster (*Comm. in 1 Cor.* 7, 10-11), Gregorio de Nisa (Ep. Can. 4) y Basilio de Cesarea (Ep. 188, 199 y 217) son los tres representantes de esta corriente de interpretación. De entre todos ellos, el ejemplo más significativo es el de Basilio de Cesarea, dadas las contradicciones que presenta su pensamiento. Sus reflexiones teóricas coinciden con el principio de igualdad de los cónyuges; sin embargo, en la práctica, sus opiniones parecen coincidir con ciertas costumbres eclesiásticas específicas que contradicen esta opinión, sometiendo a un juicio diferente a hombres y mujeres, en función de las penas que se aplican para cada uno de ellos. Para un estudio sobre las contradicciones del pensamiento de Basilio sobre los delitos matrimoniales, *vid.* Torres 2010b: 75-86.

³⁸⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 30-31.

³⁸⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 32; trad. Sánchez Salor 1990: 260.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

apologistas, Lactancio rechaza las segundas nupcias, y sostiene que el matrimonio con una mujer abandonada por su esposo o el que abandona a su mujer para casarse con otra comete adulterio igualmente³⁸⁷. Su condena es rotunda:

“No puede llamarse matrimonio a aquél en el que una sola mujer tiene muchos maridos; ésta será llamada más bien meretriz o adúltera: y es que aquélla que no tiene pudor, castidad, ni fidelidad, carecerá necesariamente de virtud” (Lact. *Div. Inst.* 4, 3, 21; trad. Sánchez Salor 1990: 14-15).

Como hemos señalado, para los apologistas el simple deseo de mantener relaciones sexuales con otro ya constituye adulterio. En el pensamiento reside, por tanto, el pecado³⁸⁸. La idea, presente en todos los escritores cristianos³⁸⁹, es resumida por Lactancio: “Es la mente la que peca, la que concibe con el pensamiento el fruto de la desbocada pasión: en ella está el pecado, en ella todo el delito”³⁹⁰. La pureza, por tanto, no es una cuestión limitada al cuerpo físico, sino que incluye en el mismo grado de importancia el propio espíritu y la conciencia³⁹¹.

Finalmente, los apologistas sostienen que, fuera del matrimonio, la abstinencia sexual es el comportamiento más apropiado³⁹². Frente a la disolución pagana, el celibato y la castidad simbolizan la consagración de la vida de los cristianos a Dios³⁹³; la mejor manera de aproximarse a la divinidad. Así lo expresa

³⁸⁷ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 33.

³⁸⁸ El planteamiento aparece en los textos evangélicos. El pecado debe ser evitado en todas sus formas, incluido el pensamiento (Mt. 5, 27-29; 6, 22-23; 18, 9; Mc. 9, 47; 2 P. 2, 14; cf. Pr. 4, 25). Esta idea sobre la importancia de la conciencia y el pensamiento y no sólo de los actos, en la formulación de los principios morales, no es exclusiva del cristianismo. Se encuentra una argumentación similar entre algunos intelectuales paganos, especialmente vinculados al estoicismo (Juv. *Sat.* 13, 208-210; etc.). Sobre esta cuestión, *vid.* Spanneut 1957: 74-85.

³⁸⁹ Just. *1 Apol.* 12, 3; 15, 1 y 5; Athenag. *Leg.* 31, 3-4; 32, 2-3; 33, 3; Theoph. *Ad Autol.* 3, 13; 3, 15; Clem. Alex. *Protr.* 4, 61, 3; 10, 108, 5; 10, 109, 1; Tert. *Apol.* 36, 4; Min. Fel. *Oct.* 35, 6; Orig. *C. Cels.* 7, 45; Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 34-36.

³⁹⁰ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 35; trad. Sánchez Salor 1990: 261.

³⁹¹ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 36.

³⁹² David G. Hunter sostiene que, tanto la abstinencia sexual como la interpretación del modelo familiar cristiano, ajustado a los parámetros sociales tradicionales, son dos corrientes de pensamiento diferentes en la primitiva literatura cristiana, con una evolución, igualmente, diferente. Después de presentar los testimonios más representativos de ambas interpretaciones, Hunter asegura que la defensa del celibato como modelo de comportamiento más apropiado no responde necesariamente a la realidad de los primeros siglos del cristianismo. Generalmente, este modelo de interpretación responde a un planteamiento de naturaleza escatológica. Por el contrario, afirma que muchos de los primeros escritores cristianos (el apóstol Pablo, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía o Clemente de Alejandría) se muestran contrarios al ascetismo radical, como evidencia su rechazo hacia el encratismo y hacia otras formas de ascesis que pasan a ser consideradas herejías (Hunter 2007: 87-129). Otros especialistas han visto en esta renuncia y ascetismo sexual, intensificado con el paso de los años en el pensamiento cristiano, un sustituto teórico del martirio padecido por los primeros cristianos durante las persecuciones. Sobre esta cuestión, *vid.* Brown 1993.

³⁹³ Arist. *Apol.* 15, 4 y 6 [gr]; 15, 2 y 4 [sy]; Just. *1 Apol.* 14, 2; 15, 6; Tat. *Orat.* 33; Athenag. *Leg.* 32, 2-3; 33, 3; 34, 3; Theoph. *Ad Autol.* 3, 15; Orig. *C. Cels.* 1, 26; 7, 48; Tert. *Apol.* 9, 19; *Ad uxor.* 1, 6; Min. Fel. *Oct.* 31, 5.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Atenágoras cuando afirma que “el vivir en virginidad y castración acerca a Dios, y sólo el pensamiento y deseo aparta”³⁹⁴, o cuando Orígenes sostiene que ésta es la forma de “mantener el conocimiento de Dios”³⁹⁵. Lactancio considera que la continencia es la “consumación de todas las virtudes”, y puesto que “la virtud consiste en el conocimiento de Dios”, quien la alcance conseguirá hacerse “semejante a Dios”³⁹⁶.

Si el cristiano renuncia al matrimonio debe vivir en absoluta castidad³⁹⁷. La idea de conservar la virginidad y permanecer en el mismo estado en el que se nace es constante en la literatura apologética³⁹⁸. Aunque Arístides dice que este comportamiento distingue a las mujeres cristianas, señalando que éstas son “puras, como vírgenes, y sus hijas son modestas”, también extiende a los hombres la obligación de abstenerse de “toda unión ilegítima y de toda impureza”³⁹⁹. Al menos en el plano teórico, los apologistas mantienen la equiparación entre hombres y mujeres⁴⁰⁰ en sus recomendaciones de la abstinencia sexual. De ello da testimonio Justino, cuando señala que algunos hombres usan medidas drásticas, como la mutilación de los genitales, para prevenir caer en tentaciones⁴⁰¹. La castidad es el medio más adecuado para no caer ni en el adulterio ni en otros pecados de naturaleza sexual, tal y como lo expresa Tertuliano:

“A nosotros nos preserva de semejante situación una castidad sumamente vigilante, pronta y fiel; y en la misma medida en que estamos a salvo del estupro y del adulterio lo estamos también de caer en el incesto” (Tert. *Apol.* 9, 19; trad. Castillo García 2001: 85-86).

La continencia, afirma Lactancio, es la única forma de enfrentarse al deseo y sólo por medio de la abstención y la represión de los placeres es posible conseguir “alabanza y gloria”⁴⁰². Los apologistas se cuestionan también la conveniencia de las relaciones sexuales dentro del matrimonio. La abstinencia dentro del matrimonio está atestiguada en los primeros siglos. Así lo evoca Orígenes cuando asegura que “algunos de ellos, por amor de una más alta pureza y para dar más limpiamente culto a la divinidad, se abstienen aún de los placeres de la carne permitidos por la ley”⁴⁰³.

³⁹⁴ Athenag. *Leg.* 33, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 704.

³⁹⁵ Orig. *C. Cels.* 7, 48; trad. Ruiz Bueno 2001: 502.

³⁹⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 39-40; trad. Sánchez Salor 1990b: 261-262.

³⁹⁷ Just. *1 Apol.* 29, 1; Athenag. *Leg.* 33, 4; Min. *Fel. Oct.* 31, 5; 35, 6; Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 13-15.

³⁹⁸ Just. *1 Apol.* 15, 6; Athenag. *Leg.* 33, 2 y 4; Orig. *C. Cels.* 7, 48; Tert. *Apol.* 9, 19; Min. *Fel. Oct.* 31, 5; Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 37.

³⁹⁹ Arist. *Apol.* 15, 6 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 145.

⁴⁰⁰ El argumento es desarrollado de forma excepcional por Lactancio (*Div. Inst.* 6, 23, 23-32).

⁴⁰¹ Just. *1 Apol.* 29, 2-3. Justino recoge el episodio del joven que se presenta ante el prefecto Félix de Alejandría solicitando la autorización oficial para someterse a la castración. La misma idea es evocada con anterioridad por medio de la cita de un pasaje evangélico (*1 Apol.* 15, 4; cf. *Mt.* 19, 11-12). No obstante, la cuestión sobre la castración como modo de contención sexual es compleja y la opinión de los intelectuales cristianos al respecto no siempre es unánime.

⁴⁰² Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 3 y 22.

⁴⁰³ Orig. *C. Cels.* 1, 26; trad. Ruiz Bueno 2001: 63.

La misma idea está presente en Minucio Félix, quien dice que para “algunos incluso una unión honesta les avergüenza”⁴⁰⁴. Lactancio recomienda la abstención dentro del matrimonio si existen impedimentos para una correcta crianza de los hijos⁴⁰⁵.

Para los apologistas, el adulterio constituye uno de los delitos más graves, situado con frecuencia al mismo nivel que el homicidio⁴⁰⁶. Para Arístides, los dioses “cometieron adulterio y matan y andan errantes y son celosos, envidiosos y furiosos e iracundos y parricidas y ladrones y rapaces”⁴⁰⁷; la misma equiparación se encuentra en otros apologistas⁴⁰⁸. Imitando a los dioses, los hombres cometen los mismos delitos⁴⁰⁹. Los apologistas latinos desarrollan esta idea de forma detallada, incluyendo ejemplos históricos o situaciones precisas en las que se reproducen tales comportamientos. Además de la conducta equívoca de Sócrates y Catón, ya vista, Tertuliano expone tres ejemplos de la incapacidad del hombre para controlar y dominar sus impulsos sexuales⁴¹⁰: Diógenes⁴¹¹, sometido a las directrices de una

⁴⁰⁴ Min. Fel. Oct. 31, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 128.

⁴⁰⁵ Lact. Div. Inst. 6, 20, 25. Con esta afirmación, Lactancio persigue la condena de la exposición infantil, y no necesariamente de las relaciones sexuales como acto de impureza, tal y como sugieren Orígenes y Minucio Félix.

⁴⁰⁶ El fundamento para esta asociación entre adulterio y homicidio aparece en la prohibición bíblica, formulada por Moisés, a partir del mandamiento divino: “No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás testimonio falso contra tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo” (cf. Ex. 20, 13-17; Dt. 5, 17-21). Esta correlación aparece expresada nuevamente en la *Epístola de Santiago*: “Porque quien observa toda la Ley, pero falta en un solo precepto, se hace reo de todos. Pues el que dijo: No adulteres, dijo también: No mates. Si no adulteras, pero matas, eres transgresor de la Ley” (St. 2, 10-11).

⁴⁰⁷ Arist. Apol. 8, 2 [sy]; trad. Ruiz Bueno 1996: 137; cf. Apol. 8, 4[sy]; 9, 8-9 [sy]

⁴⁰⁸ Just. 1 Apol. 21, 5; 2 Apol. 12, 5; Tat. Orat. 19 y 34; Athenag. Leg. 21, 3; De res. 23; Theoph. Ad Autol. 2, 34; 2, 35; Tert. Apol. 15, 2-5; Min. Fel. Oct. 25, 2-3; 37, 12; Cypr. Ad Don. 8; Lact. Div. Inst. 1, 10, 4 y 10-12; 5, 9, 16; 5, 19, 15; 6, 20, 23-25 y 27-31; 6, 23, 10; Arnob. Adv. Nat. 2, 41; 4, 7; 4, 14; 4, 16; 4, 22; 4, 24-25; 4, 34; 5, 14; 5, 19; 5, 31.

⁴⁰⁹ Las alusiones a esta cuestión en la apologética griega presentan siempre un carácter general. La excepción a este planteamiento se aprecia en los siguientes testimonios: el relato de Justino acerca de la mujer cristiana que presenta el libelo de repudio ante la conducta disoluta, impía y adultera de su esposo pagano (2 Apol. 2, 1-9); los ejemplos femeninos que recoge Taciano (Orat. 33 y 34); y, la actitud de Licurgo, según el testimonio de Clemente de Alejandría, persiguiendo a las “nodrizas de Dioniso” (Clem. Alex. Protr. 7, 76, 2; cf. Hom. Il. 6, 130-137).

⁴¹⁰ Tert. Apol. 46, 10-11.

⁴¹¹ La tradición pagana recoge esta relación entre Diógenes y Lais (Luc. Ver. Hist. 2, 18). Es probable que Tertuliano confunda en su relato a Friné con Lais (ambas cortesanas mencionadas de forma conjunta en Apol. 13, 9) (Castillo García 2001: 176, n. 377). Sin embargo, Lactancio vincula a Lais con Aristipo, “maestro de los cirenaicos”, exponiendo un reproche similar al que formula Tertuliano acerca de Diógenes. Según Lactancio, Aristipo aseguraba que existía “muchoa diferencia entre él y los demás amantes de Lais, ya que él poseía a Lais y los demás eran poseídos por ella”. Lactancio sostiene que el pecado es el mismo y que el propósito que perseguía la prostituta era conseguir que “todos los jóvenes, corrompidos por el ejemplo y autoridad del maestro, acudieran a ella sin ningún pudor”. Condena, además, la doctrina de Aristipo – el placer del cuerpo es el sumo bien –, afirmando que no nace del filósofo sino de la propia meretriz (Div. Inst. 3, 15, 15-19; trad. Sánchez Salor 1990: 292-293).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

prostituta; Espeusipo⁴¹², que muere mientras comete adulterio; y Demócrito, que terminó cegándose a sí mismo para frenar los deseos que le provocaban la visión de mujeres⁴¹³. En los tres casos, Tertuliano trata de demostrar los efectos nefastos que esta dependencia y sometimiento generan entre los hombres. Minucio Félix recupera el modelo argumentativo de los apologistas griegos, utilizando un episodio de la mitología romana, el rapto de las Sabinas; la conducta de Rómulo se caracteriza por el rapto, la violación y el ultraje de “jóvenes extranjeras ya desposadas, ya prometidas en matrimonio, así como a algunas mujeres casadas”⁴¹⁴. Como Tertuliano, Minucio Félix insiste en las consecuencias fatídicas del rapto⁴¹⁵. El ejemplo del rapto de las Sabinas confirma la promiscuidad sexual de los romanos a la vez que ejemplifica la falta de pudor y la vulneración de la castidad de las mujeres romanas. Aunque, Minucio Félix reconoce que, en el caso de las Sabinas, muchas de estas mujeres fueron violadas y, por tanto, deben ser eximidas de culpa, la actitud de las Vírgenes Vestales lo demuestra: “casi la mayor parte de las vírgenes, que imprudentemente se unieron a los hombres sin que Vesta lo supiera, fueron castigadas por adúlteras, quedando las restantes impunes no por una castidad mejor preservada, sino por una deshonestidad más afortunada”⁴¹⁶. Lactancio incorpora también casos concretos de la conducta adúltera pagana. Así, entre otros, el de Verres⁴¹⁷ o las teorías sobre el matrimonio de Sócrates y Platón, que únicamente conducen hacia el adulterio y la prostitución⁴¹⁸. Al margen de las consideraciones de carácter moral que implica el hecho de que varios hombres compartan a la misma mujer, Lactancio sostiene que la propuesta para hacer del matrimonio y de los hijos una institución común a todos los ciudadanos conduce al conflicto social: “No hay mayor motivo de discordias que el hecho de que muchos hombres deseen a una sola mujer”. Prueba de ello es que, a lo largo de la historia, “siempre protagonizaron sangrientas luchas entre ellos por este motivo”⁴¹⁹. El discurso de Arnobio sobre la conducta adúltera se limita a las divinidades del paganismo, y por extensión, a su imitación entre los hombres. No obstante, aporta una referencia histórica para ilustrar

⁴¹² Parece tratarse de un error de Tertuliano. Según el relato de Diógenes Laercio, Espeusipo se suicidó siendo anciano (Diog. Laert. 4, 1, 2) (Castillo García 2001: 176, n. 378).

⁴¹³ Sobre la ceguera de Demócrito existen diferentes versiones: para no distraerse de la meditación filosófica, aunque Cicerón duda de ello (Cic. *De Fin.* 5, 29, 87; *Tusc.* 5, 39, 114); según Laberio, para no ver cómo les iba bien a los ciudadanos malos (Aul. Gell. *N.A.* 10, 17, 1-4); Plutarco desmiente ambas (Plu. *De curios.* 12, 521d) (Castillo García 2001: 176, n. 379). Tertuliano señala, no obstante, que la mutilación física no es el medio correcto para dominar la concupiscencia.

⁴¹⁴ Min. Fel. *Oct.* 25, 3; trad. Sanz Santacruz 2000: 111.

⁴¹⁵ “Una guerra con los padres de ellas, es decir, con sus suegros, derramando así la sangre de sus propios allegados” (Min. Fel. *Oct.* 25, 3; trad. Sanz Santacruz 2000: 11). Para una visión general del episodio de las Sabinas, *vid.* Verg. *Aen.* 8, 635-638; Liv. 1, 9, 1 – 13, 8. Tertuliano también lo menciona, aunque con un propósito diferente (*cf.* *Ad Nat.* 2, 9, 19).

⁴¹⁶ Min. Fel. *Oct.* 25, 10; trad. Sanz Santacruz 2000: 113. Los reproches de Minucio Félix se dirigen fundamentalmente hacia los miembros de los colegios sacerdotes y especialmente, hacia las prácticas inmorales que se desarrollan en el interior de los templos romanos.

⁴¹⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 14.

⁴¹⁸ Lact. *Div. Inst.* 3, 21, 4 y 11; 3, 22, 1 y 9. Lactancio condena las teorías de Platón, de inspiración socrática, acerca del matrimonio (*cf.* Pl. *Resp.* 5, 457c-461e).

⁴¹⁹ Lact. *Div. Inst.* 3, 21, 11; trad. Sánchez Salor 1990: 318.

este comportamiento. Es el caso de los reyes y tiranos, que, además de las proscripciones, los robos, los destierros y las matanzas, que caracteriza la conducta de los aristócratas, “arruinan y arrebatan mediante un violento libertinaje el honor de las matronas y las vírgenes”⁴²⁰. Por esta conducta han sido, sin embargo, dignificados, e incluso divinizados, en la figura de los *Indigetes divi*. Arnobio sostiene que este error es el mismo que explica la buena consideración otorgada a ciertos intelectuales, filósofos y pensadores paganos, pese a que en sus obras:

“atacan la moral pública con sarcasmos mordaces; que destrozan, queman, desgarran vuestra vida disoluta; que relatan para la posteridad a través de la perpetuidad de sus escritos la deshonor de su tiempo; que tratan de persuadirnos de que los matrimonios deben ser comunes; que cohabitan con hermosos adolescentes, lascivos, desnudos; que proclaman que vosotros sois bestias, fugitivos, desterrados, siervos de ínfimo grado, maníacos posesos, locos” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 108-109).

En definitiva, el adulterio constituye la manifestación más expresiva de la intemperancia sexual de los paganos. En la literatura apologética aparece asociado a otras conductas, como los abusos sexuales o el estupro⁴²¹, las violaciones, y la prostitución. El adúltero es equiparado, en ocasiones, con personas de intensa actividad sexual, así como con los violadores, los individuos violentos o los corruptores de menores.

2. 3. La prostitución

Como sucede con el incesto o el adulterio, la diatriba de los apologistas contra la prostitución encuentra en la mitología pagana el primer elemento de censura. Afrodita / Venus concentra la mayor parte de los reproches. Según el testimonio de Clemente de Alejandría, Afrodita es una prostituta, divinizada posteriormente por Ciniras⁴²². Éste fue el responsable de introducir su culto en la isla de Chipre, atreviéndose “a mostrar las orgías lascivas de Afrodita, sacándolas de la noche al día, porque quería divinizar a una prostituta de su ciudad”⁴²³. Según Clemente, como parte del rito de iniciación en su culto, los devotos recibían un pastel

⁴²⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 108.

⁴²¹ Arist. *Apol.* 9, 9 [sy]; 10, 8; 11, 6 [sy]; Just. *1 Apol.* 27, 1 y 4; Clem. Alex. *Protr.* 2, 32, 2-4; 2, 37, 1; Lact. *Div. Inst.* 1, 17, 9. En el sentido estricto del término, el estupro es la violación de una menor por medio del engaño o de abuso de confianza. Los apologistas lo utilizan generalmente para referirse al abuso sexual de una doncella o una virgen, mientras que el término de pederastia se emplea en el caso de los varones. Por violación se entiende el acto sexual realizado sin el consentimiento de una de las partes, recurriendo para ello a la fuerza física o a la intimidación, o bien, que la víctima se encuentre privada de sentido, físico o psíquico.

⁴²² Sobre este personaje, *vid. supra* sec. 2.2.1.

⁴²³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 13, 4; trad. Isart Hernández 1994: 60-61; *cf. Protr.* 2, 14, 2; 2, 33, 9.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

en forma de falo y un grano de sal, a cambio de una moneda, “como hacen los amantes con su concubina”⁴²⁴; las doncellas perdían entonces su virginidad⁴²⁵.

En el ámbito latino, Lactancio ofrece una caracterización similar de Venus, cuando la describe como una “diosa desnuda, adúltera y casi prostituta entre los dioses”⁴²⁶, “prostituida al placer no sólo de todos los dioses, sino también de todos los hombres”⁴²⁷. Al igual que sucede con la condena de otras figuras de la mitología pagana, Lactancio recurre al testimonio de Evémero, para mostrar la naturaleza humana de Venus⁴²⁸. Arnobio relaciona también a Venus con el ejercicio de la prostitución. Califica a la diosa como “ramerilla” (*meretricula*)⁴²⁹ y asegura “que prostituyó sus íntimos atractivos”⁴³⁰. Arnobio atribuye igualmente su divinización a Ciniras⁴³¹. Sin embargo, su descripción del rito de iniciación presenta algunas variantes respecto a Clemente⁴³². Las representaciones teatrales evocan con sus danzas y bailes una imagen blasfema de Venus, mostrando cómo “se desenfrena de pasión en pasión, al igual que una meretriz despreciable”⁴³³, provocando con ello a los espectadores. Las mujeres reproducen su comportamiento y los hombres, incitados por el deseo sexual que provoca la diosa, “renuncian muy frecuentemente a su propia dignidad por rameras de la peor reputación”⁴³⁴. Las esculturas que reproducen la imagen de Venus pertenecen además a “infames meretrices”:

¿Quién no sabe, si lee la obra de Posidipo, que Praxíteles con un esfuerzo grandioso de su arte modeló el rostro de Venus Cnidia sobre el modelo de aquella meretriz Cratina, a quien el infeliz amaba perdidamente? ¿Pero es ella la única Venus que se ha hecho hermosa gracias al rostro de una prostituta? Aquella famosa Friné de Tespias, por lo que refieren los que han escrito historias de la ciudad de Tespias, cuando estaba en el acmé de la belleza, de la hermosura, de la gracia, se dice que fue el modelo de todas las Venus que merecen reputación, ya sea en las ciudades griegas, ya sea dondequiera que se extendió esa predilección y pasión por tales estatuas. Por lo tanto, todos los artistas que vivieron en estos mismos tiempos, y a los

⁴²⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 14, 2; trad. Isart Hernández 1994: 62.

⁴²⁵ Cf. Des Places 1969: 103.

⁴²⁶ Lact. *Div. Inst.* 5, 10, 15; trad. Sánchez Salor 1990b: 132.

⁴²⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 17, 9; trad. Sánchez Salor 1990: 130.

⁴²⁸ Lact. *Div. Inst.* 1, 17, 10. A diferencia del relato de Clemente de Alejandría, Lactancio no incluye la figura de Ciniras en su narración.

⁴²⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24.

⁴³⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 36; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 85. La expresión *intestini decoris publicatrix* es utilizada por Arnobio para indicar que la diosa, al igual que las meretrices, hizo de su cuerpo una propiedad pública.

⁴³¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 24; 5, 19. La relación entre Ciniras y Venus es mencionada nuevamente en *Adv. Nat.* 6, 6.

⁴³² No se trata de un intercambio directo entre la moneda y el pastel con forma de falo, como sugiere Clemente, sino de una ofrenda a la diosa. Arnobio afirma que son los participantes en la ceremonia quienes “ofrecen a la diosa una cierta suma de dinero, como a una meretriz, y recibían a cambio falos dados como signos de que la divinidad era propicia” (*Adv. Nat.* 5, 19; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 270).

⁴³³ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 35; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 247.

⁴³⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 27; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 202.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

cuales el rigor de la verdad les daba el primer puesto en la expresión de la semejanza a la imagen, trataban con todo cuidado y afán de transferir a las imágenes de Citerea las líneas de la cabeza de aquella prostituta; ardía su ingenio de artistas, y uno trataba de superar al otro con puntillosa rivalidad, no para que Venus fuese más augusta, sino para que Friné ocupase el lugar de Venus. Y así se llega a la consecuencia de que los honores sagrados se daban no a los dioses inmortales, sino a meretrices, y que una infeliz región era engañada por la construcción de estatuas” (Arnob. *Adv. Nat.* 6, 13; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 307).

Otras diosas son también consideradas prostitutas. Tertuliano critica a Larentina, divinidad romana que asocia a dos meretrices griegas, Lais y Friné, y a la que designa con calificativos como “ramera pública” o “corrompida ramera”⁴³⁵. Lactancio ofrece una explicación etimológica sobre el origen de la diosa, que sitúa en Lupa, la nodriza de Rómulo y Remo, a la que, según el testimonio de Tito Livio, se identificaba con una meretriz⁴³⁶. Lactancio incorpora otros dos ejemplos romanos de divinización de prostitutas: Faula y, especialmente, Flora⁴³⁷, cuyas ceremonias son lascivas e indecentes:

“Además del libertinaje en las palabras, con las que se desparrama todo tipo de obscenidades, las meretrices, a petición del pueblo, se desnudan; entonces, éstas se dedican a hacer mímica y se detienen con movimientos vergonzosos ante los ojos del pueblo hasta saciar la vista de los impúdicos” (Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 10; trad. Sánchez Salor 1990: 139).

Lactancio ofrece, además, una particular interpretación del mito de Dánae. Asegura que, al igual que sucede con la expresión poética “lluvia de hierro” como imagen de las flechas y los dardos que se lanzan contra el enemigo, la transformación de Júpiter en lluvia dorada es una metáfora de las monedas de oro que éste arrojó sobre el regazo de la joven Dánae como pago por el estupro cometido⁴³⁸. Aunque Lactancio no menciona de forma específica la prostitución, el intercambio monetario lo sugiere.

Arnobio presenta el mismo reproche sobre los actos “vergonzosos” realizados en honor a la diosa Flora: “¿es tratada con más deferencia si ve que durante los juegos en su honor se representan cosas vergonzosas, y que se ha pasado de los lupanares a los teatros?”⁴³⁹. A excepción del ejemplo de Flora y de Venus, el

⁴³⁵ Tert. *Apol.* 13, 9; 25, 9.

⁴³⁶ Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 1-4; cf. Liv. 1, 4, 1-9. Lactancio compara esta divinización con otro episodio de la tradición religiosa ateniense, según el cual, los ciudadanos, en agradecimiento, dedicaron una estatua en el templo a una meretriz, Leona.

⁴³⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 5-6. Sobre Faula, Lactancio afirma que, según el testimonio de Verrio, era prostituta de Hércules; descripción similar al relato sobre Larentina. Respecto a Flora señala que el dinero obtenido en el ejercicio de su profesión fue donado al pueblo de Roma y que por ello se celebran los juegos de la *Floralia* en su honor.

⁴³⁸ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 18. La imagen poética “lluvia de hierro” es mencionada, entre otros, por Virgilio (*Aen.* 12, 284).

⁴³⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 358.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

discurso de Arnobio contra la representación mitológica de la prostitución presenta un carácter generalizado, adjudicando este comportamiento a las divinidades, sin precisar el nombre de cada una de ellas. Así, al comienzo de su obra:

“En las mayores ciudades y en los pueblos más opulentos se da culto público a ramera que, antiguamente, unas se ofrecían por dinero y otras se prostituían al capricho del vulgo: ninguna señal de indignación hay en los dioses” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 28; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 79).

Los apologistas muestran su rechazo también a la prostitución en cualquier ámbito de la sociedad civil; una actitud que no es exclusiva del cristianismo. Kathleen E. Corley sostiene que el término de “prostituta” (πόρνη) o “mujeres públicas” (γύναι πάγκοινον), es utilizado en la antigüedad como un recurso retórico para calumniar a las mujeres, cuya conducta sexual no se ajusta a los preceptos morales tradicionales⁴⁴⁰. Esta identificación de la prostituta como una figura “pública” está relacionada con la delimitación entre el ámbito público, destinado al género masculino, y el ámbito privado o doméstico, para el género femenino⁴⁴¹. En contraposición a este ideal de lo femenino, la imagen de la prostituta vulnera las normas establecidas. No obstante, en ocasiones, la prostitución es defendida como un servicio a la sociedad; una forma de asegurar la “virtud” de las mujeres respetables. Paradójicamente, la literatura apologética posterior interpreta la prostitución en términos similares. Es una manera de garantizar la institución del matrimonio frente a las amenazas de una promiscuidad sexual generalizada⁴⁴².

La imagen denigrante de la prostitución se completa con su vinculación a la esclavitud⁴⁴³ y con el ejercicio del proxenetismo. Las personas que participan en su organización, ya sean hombres (*lenones*: πορνοβοσκοί) o mujeres (*lenae*), reciben los peores calificativos en el mundo clásico⁴⁴⁴. Corley sostiene que las referencias a la prostitución que aparecen en la literatura greco-romana no siempre se corresponden con el ejercicio de esta actividad, sino que es un modo de denostar a las mujeres, con independencia de su clase social. Así, se emplea para descalificar a las mujeres que participan en grupos filosóficos, como los cínicos, estoicos y epicúreos, o en grupos religiosos, como el culto de Isis. La conducta de estas mujeres es considerada una amenaza contra el sistema doméstico romano, pero también contra el poder del estado, pasando a convertirse en una acusación de carácter anti-

⁴⁴⁰ Corley 1993: 39-78. Para una introducción al tema de la prostitución en la antigüedad, *vid.* Bullough y Bullough 1978; Keuls 1985.

⁴⁴¹ Las mujeres de condición respetable no deben transgredir estos límites sociales. De ellas se espera: silencio durante las discusiones, sometimiento a los maridos y la no participación en la vida pública. Para una introducción a esta cuestión sobre la separación del ámbito público y privado y su diferenciación de género, *vid.* Torjesen 1995.

⁴⁴² Chadwick 2006: 7.

⁴⁴³ Con frecuencia, muchas de estas mujeres podían alcanzar la manumisión. Ello no significa que continuaran ejerciendo la prostitución, pero en términos generales, son clasificadas como prostitutas y consideradas promiscuas en su sexualidad.

⁴⁴⁴ Con el mismo propósito degradante es utilizado este término para calificar la conducta de Verres.

social. Ello explica las acusaciones de promiscuidad sexual contra los judíos y los cristianos, grupos que aceptan la participación de las mujeres en sus rituales⁴⁴⁵.

Los apologistas cristianos heredan estos argumentos, sustituyendo el modelo de la *matrona* romana por el de la mujer cristiana. También ellos usan el término de “prostituta” para descalificar a las mujeres paganas, y no necesariamente para referirse a una actividad sexual concreta. Con este sentido lo utiliza Taciano, para quien las mujeres paganas son caracterizadas conjuntamente como “mujerzuelas” o “rameras”. La diatriba de Taciano se proyecta fundamentalmente sobre las mujeres que se dedican a la filosofía o la poesía, en respuesta a los reproches recibidos por la participación de las mujeres en las comunidades cristianas. Taciano utiliza el ejemplo de numerosas mujeres paganas que participan en actividades intelectuales en el entorno greco-romano: si se admite la existencia de mujeres sabias entre los paganos, como sucede con Melanipa, lo mismo puede aplicarse a las mujeres cristianas⁴⁴⁶. Pero, Taciano invierte los términos de su discurso para hacer una condena de ellas⁴⁴⁷. Uno de los ejemplos más representativos es el de Safo, a quien presenta como “una mujerzuela, ramera erotómana, que cantó su propia impudencia”⁴⁴⁸. En contraposición a las filósofas “impúdicas”, Taciano asegura que “entre nosotros, todas las mujeres son castas, y nuestras vírgenes en torno a su rueda entonan alabanzas a Dios con mejor fin que no vuestra ramera”. Junto a los ejemplos de mujeres filósofas, Taciano incluye a las poetisas⁴⁴⁹, a las que designa en términos similares: “¿Cómo, teniendo entre vosotros tantas poetisas que no valen para nada, ramera incontables y hombres malvados, no os avergonzáis de calumniar la pureza de nuestras mujeres?”⁴⁵⁰. Hay que “rechazar todo eso y buscar lo verdaderamente bueno”. Finalmente, es desdeñable la representación artística de estas mujeres por medio de imágenes o estatuas⁴⁵¹, que las hacen divinas, o su aclamación entre los hombres, como sucede con Lais⁴⁵².

El discurso de Atenágoras sobre la prostitución se construye en contraposición al paganismo:

“Establecen mercado de prostitución y construyen para los jóvenes mancebías para todo placer vergonzoso; los que no perdonan ni a varones, cometiendo varones con

⁴⁴⁵ Grant 1980: 27-28; Balch 1983: 429-439.

⁴⁴⁶ Tat. *Orat.* 33.

⁴⁴⁷ Taciano cita de forma expresa varios ejemplos: Praxila, Learquis, Safo, Erina, Mirtis, Miro, Praxágoris, Clito, Anita, Telesila, Nosis, Mnesarquís, Corina y Teliarquís.

⁴⁴⁸ Tat. *Orat.* 33; trad. Ruiz Bueno 1996: 618.

⁴⁴⁹ Taciano menciona a Filenis y Elefantís. En la época, circulaban dos colecciones de poemas eróticos bajo estos seudónimos.

⁴⁵⁰ Tat. *Orat.* 34; trad. Ruiz Bueno 1996: 620.

⁴⁵¹ “La ramera Frine”, esculpida por Praxíteles y Heródoto; “la ramera Glicera y la tañedora argiva” por Heródoto de Olinto; Pasífae, por Briaxis; así como Glaucipa, Leucipa, Panteuquis o Besantis. En todos los casos, se trata de ejemplos de mujeres disolutas, incontinentes o que han sufrido alguna violación.

⁴⁵² Sobre esta figura, *vid. supra* n. 279.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

varones actos torpes; los que ultrajan de mil modos los cuerpos más respetables y más hermosos, deshonrando la belleza hecha por Dios” (Athenag. *Leg.* 34, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 704).

Atenágoras alude a la prostitución masculina. La referencia es excepcional en el discurso de los apologistas cristianos, quienes, generalmente, se refieren a la prostitución femenina, utilizando una terminología diferente para la masculina. La censura de la prostitución masculina se asocia en la literatura apologética a otros comportamientos inmorales, como la homosexualidad o la pederastia.

Para Clemente de Alejandría la prostitución representa una forma de marginación social⁴⁵³. Con una referencia a los preceptos del *Deuteronomio* sobre la exclusión de la asamblea de ciertos miembros de la comunidad (eunucos, extranjeros y bastardos)⁴⁵⁴, Clemente equipara a los “bastardos” – hijos ilegítimos – con los hijos de las prostitutas, de manera que todas las mujeres que tienen hijos fuera del matrimonio son prostitutas.

Para Lactancio, la prostitución tiene su origen en dos elementos diferentes pero igualmente censurables: el impulso sexual desenfrenado y la avaricia, pues el hombre pretende ejercer un dominio sobre algo que no le pertenece:

“Para que no haya nadie que por miedo al castigo se prive de lo ajeno, inventó los lupanares y prostituyó el pudor de infelices mujeres, para juntar tanto con aquéllos que los hacen como con aquéllas que se ven obligadas a prostituirse” (Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 7; trad. Sánchez Salor 1990: 256-257).

El mandato divino, afirma Lactancio, condena la prostitución: “No sólo no nos está permitido tocar nada en tálamos ajenos, sino que Dios ordenó también que nos abstuviéramos de los cuerpos públicos y prostituidos”⁴⁵⁵. Aunque la prostitución esté reconocida en el ámbito de la legalidad⁴⁵⁶, la ley divina ocupa una posición superior a la humana, y de ahí la necesidad de mantener “el recato”, “el pudor”, y de proteger “la castidad, de conciencia y mente”⁴⁵⁷. Para Lactancio, los paganos tienen una opinión favorable de la prostitución. Las teorías de Platón sobre los matrimonios comunes incitan “para que a manera de perros se lancen sobre una sola mujer muchos hombres y la consiga aquel que sea más fuerte, o, si son pacientes como los filósofos, esperen a su turno, como si fueran a un lupanar”⁴⁵⁸. También el divorcio

⁴⁵³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 25, 1.

⁴⁵⁴ Dt. 23, 2-4.

⁴⁵⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 15; trad. Sánchez Salor 1990: 258. Lactancio señala que el pecado de la impureza sexual no es una cuestión insignificante; por el contrario, es necesario restituir el estado de pureza original con la reflexión y la realización de buenas obras durante mucho tiempo.

⁴⁵⁶ La prostitución no está regulada hasta la época de Calígula (37-41 d.C.), aunque los servicios de las prostitutas eran requeridos con anterioridad en la ciudad de Roma ante situaciones especiales, sobre todo, en tiempo de guerra (Suet. *Tib.* 35).

⁴⁵⁷ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 21; trad. Sánchez Salor 1990: 259.

⁴⁵⁸ Lact. *Div. Inst.* 3, 21, 4; trad. Sánchez Salor 1990: 317.

favorece la prostitución: “no puede llamarse matrimonio a aquél en el que una sola mujer tiene muchos maridos; ésta será llamada más bien meretriz o adúltera”⁴⁵⁹. Como Clemente de Alejandría, Lactancio utiliza el concepto de prostituta en sentido amplio, para denigrar la conducta de aquellas mujeres (no de los hombres) que no se ajustan a los preceptos morales del cristianismo. Su crítica, por tanto, no se dirige de forma exclusiva hacia la práctica de la prostitución, sino que el concepto es utilizado para descalificar a la mujer pagana.

La censura de Arnobio también incluye esta contraposición de modelos. La pureza divina se opone a la conducta inmoral de los hombres. De ahí, las cuestiones planteadas por el apologista sobre el origen y la finalidad del alma humana:

“¿Es que acaso envió a las almas para que entre los machos se hiciesen pederastas, y entre las mujeres meretrices, arpistas, danzarinas; ofreciesen su cuerpo a la venta; se ofreciesen a todos por poco precio prontas en los lupanares, espontáneas en los burdeles, sin rehusar ofrecerse a cualquier explotación, preparadas a la prostitución de su boca sagrada?” (Arnob. *Adv. Nat.* 2, 42; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 148).

Obviamente, la respuesta de Arnobio es negativa. Sin embargo, ésta es una imagen muy representativa de la consideración de la prostitución en la antigüedad, equiparándola al ejercicio de otras profesiones como la música y la danza⁴⁶⁰.

2. 4. La homosexualidad

2. 4. 1. La homosexualidad entre los dioses

De nuevo, son los dioses los que ofrecen a los apologistas el blanco para la crítica de la homosexualidad. En particular, las relaciones de Zeus con Ganimedes⁴⁶¹. La versión más popular del mito relata como Ganimedes, mientras cuidaba de un rebaño de ovejas en el monte Ida, en Frigia, fue raptado por Zeus metamorfoseado en un águila. Trasladado al monte Olimpo como amante de Zeus, Ganimedes recibe la inmortalidad y se convierte en el copero de los dioses⁴⁶². La primera referencia a este

⁴⁵⁹ Lact. *Div. Inst.* 4, 3, 21; trad. Sánchez Salor 1990: 15.

⁴⁶⁰ Esta asociación también aparece reflejada en el pensamiento greco-romano, especialmente, en el contexto de la celebración de *symposia* o banquetes. Sobre esta cuestión, *vid.* Corley 1993: 26-28.

⁴⁶¹ Arist. *Apol.* 9, 7; Just. *1 Apol.* 21, 5; 25, 2; Tat. *Orat.* 34; Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 5; 2, 37, 2; Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 2; Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 12; 1, 11, 19 y 22 y 29; Arnob. *Adv. Nat.* 4, 26; 5, 22.

⁴⁶² Hom. *Il.* 5, 265-266; 20, 231-235; *Hymn. Hom.* 5, 202-217; Pind. *Olymp. Od.* 1, 40-46; Eur. *Iph. Aul.* 1050-1056; Apollod. *Bibl.* 2, 5, 9; 3, 12, 2; Ap. Rhod. 3, 111-128; Strab. 13, 1, 11; Paus. 5, 24, 5; Diod. Sic. 4, 75, 3 y 5; Ov. *Met.* 10, 155-161; 11, 756; Her. 16, 199-200; Verg. *Aen.* 1, 28-31; 5, 248-255; Cic. *De Nat. Deor.* 1, 40; Lucian. *Dial. Deor.* 4(24), 1; Apul. *Met.* 6, 15, 1-2; 6, 24, 2; Hyg. *Fab.* 271; Astron. 2, 16 y 29. Hijo de Tros o Laomedonte (según los diferentes relatos), Ganimedes es un hermoso príncipe troyano que, por deseo explícito de Zeus, sustituye a Hebe, diosa de la juventud, como siervo de los dioses. Su llegada al Olimpo es aceptada de buen grado por todos los dioses, a excepción de Hera, la esposa de Zeus. Los relatos mitológicos utilizan este odio para justificar el

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

relato mitológico entre los apologistas se encuentra en la *Apología* de Arístides⁴⁶³, quien censura tres aspectos: el acto del secuestro y el abuso ejercido sobre el joven, por tratarse de una práctica inapropiada para un dios⁴⁶⁴; la metamorfosis de Zeus para conseguir este propósito⁴⁶⁵, pues las transformaciones sólo sirven para ridiculizar a los dioses⁴⁶⁶; la homosexualidad en sí misma. Para Arístides, estos relatos incitan a su imitación entre los hombres, quienes, por ello, “se hicieron adúlteros y pervertidos, e imitando a su dios, cometieron toda clase de actos viciosos”⁴⁶⁷. Justino reproduce el ejemplo de las relaciones de Zeus con Ganimedes. El apologista asegura que el padre de los dioses fue “vencido por los bajos y vergonzosos placeres del amor” y que su conducta fue imitada, no solo por el resto de los dioses, sino incluso por los hombres⁴⁶⁸. Este dominio que la pasión amorosa y el deseo sexual ejercen sobre el comportamiento de los dioses los denigra y los asemeja a “démones malvados”⁴⁶⁹. La imagen de Zeus “aguijoneado de amor”⁴⁷⁰ por Ganimedes (entre otros), muestra la debilidad de los dioses, incapaces de liberarse de las pasiones propias de los hombres. Taciano invita a abandonar este tipo de prácticas cuestionando la divinidad del propio Ganimedes, al que califica como “andrógino” (ἀνδρόγυνος)⁴⁷¹. Teófilo de Antioquía, aunque no menciona de forma explícita el ejemplo de Ganimedes, condena la conducta de Zeus por sus “corrupciones de muchachos”⁴⁷² y sostiene que, entre las “abominables acciones” descritas en los relatos mitológicos, se incluyen todo tipo de prácticas sexuales. Para Teófilo quienes creen en tales mitos no sólo son culpables de ateísmo, sino que además ejercen la

rencor que siente la diosa hacia los troyanos (además de su fracaso en el concurso de belleza ante Paris y el rechazo por la infidelidad de Zeus con Electra, de cuya unión nace Dárdano, el ascendiente de todos los troyanos). La tradición literaria describe, igualmente, el modo en el que Zeus trata de compensar al padre de Ganimedes ante la pérdida de su hijo con el regalo de dos caballos excepcionalmente veloces. El gesto ha sido interpretado como un reflejo del posible consentimiento paterno en la antigüedad hacia las de relaciones homosexuales.

⁴⁶³ Arist. *Apol.* 9, 7.

⁴⁶⁴ El relato de Homero no incide en el aspecto erótico del secuestro de Ganimedes y alude únicamente a la excepcional belleza del joven. La atracción sexual que siente Zeus por Ganimedes está presente, por primera vez, en el *Himno homérico a Afrodita*. Su relación aparece descrita en los mismos términos que la atracción que siente Afrodita por el también troyano Anquises (Villarrubia 1996: 9-21). A partir de ese momento, todos los relatos mitológicos hacen referencia a la naturaleza homosexual de la relación entre Zeus y Ganimedes. Platón recoge el ejemplo de los sentimientos que muestra Zeus por el joven cuando exalta las virtudes del amor. El filósofo insiste en el origen cretense del mito, como una posible explicación de las inclinaciones homosexuales que más tarde se importaron en la Grecia peninsular (Pl. *Phdr.* 255 b-c; *Leg.* 1, 636c-d).

⁴⁶⁵ Para el caso concreto del mito de Ganimedes, la versión siríaca de la *Apología* de Arístides menciona la transformación de Zeus en águila. El posterior ascenso al cielo de Ganimedes como constelación de *Aquarius* se ha relacionado con esta figura (*aquila*) (Hyg. *Fab.* 224; *Astron.* 2, 16 y 29).

⁴⁶⁶ Arist. *Apol.* 8, 2 [gr.]; 9, 7.

⁴⁶⁷ Arist. *Apol.* 9, 8 [gr.]; trad. Ruiz Bueno 1996: 123.

⁴⁶⁸ Just. 1 *Apol.* 21, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 205.

⁴⁶⁹ Just. 1 *Apol.* 21, 6.

⁴⁷⁰ Just. 1 *Apol.* 25, 2.

⁴⁷¹ Tat. *Orat.* 34.

⁴⁷² Theoph. *Ad Autol.* 1, 9.

poligamia y la inversión⁴⁷³. La censura de Clemente de Alejandría sobre el comportamiento homosexual de Zeus con Ganimedes es muy similar a la de Arístides. El apologista alejandrino alude de forma específica a esta leyenda en su reflexión acerca de las metamorfosis adoptadas por Zeus, que relaciona con su teoría sobre el envejecimiento de los mitos del paganismo⁴⁷⁴. Clemente afirma que, aunque en la actualidad siguen existiendo “muchachos más encantadores y cultivados que el pastor frigio”, los dioses ya no se comportan como en épocas pasadas, ni se transforman en animales para conseguir engañar a sus amantes⁴⁷⁵.

La apologética latina, especialmente a partir del siglo IV, recurre igualmente al episodio de Ganimedes para formular su condena sobre la homosexualidad. Lactancio rechaza el rapto y la violación de Ganimedes, por considerarlo una “impiedad” y un “crimen nefando”⁴⁷⁶. Si ya resulta “pecaminoso y sucio el asalto al pudor de las mujeres”, aún más lo es “la realización de un deshonesto pecado contra su propio sexo”, puesto que “se comete contra las tendencias naturales”⁴⁷⁷. Ofrece además una explicación alegórica sobre la figura del águila adoptada por Júpiter, rechazando el valor de estas leyendas. El secuestro del príncipe troyano, al que Lactancio denomina Catamito⁴⁷⁸, fue realizado por medio de las legiones, “cuya insignia es el águila”, o bien, transportado en una nave cuya estatua protectora sería este mismo animal⁴⁷⁹. Las metamorfosis de los dioses son simples imágenes poéticas que nada tienen que ver con la realidad⁴⁸⁰. Arnobio arremete con dureza contra el comportamiento de Júpiter. En su propósito de consumir estos “hurtos libidinosos”, “Catamito es secuestrado para encargarse de los placeres y las copas”, en una clara alusión a la figura de Ganimedes⁴⁸¹. En la obra de Arnobio, Júpiter aparece representado como el “corruptor del pudor”; no sólo de mujeres (vírgenes o madres), sino también de varones adolescentes⁴⁸².

⁴⁷³ Theoph. *Ad Autol.* 3, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 848.

⁴⁷⁴ Sobre esta cuestión, *vid.* cap. III, sec. 3.1.

⁴⁷⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2, 37, 2; trad. Isart Hernández 1994: 91.

⁴⁷⁶ Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 12; 1, 11, 19 y 29.

⁴⁷⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 12; trad. Sánchez Salor 1990: 99.

⁴⁷⁸ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 19 y 29. En Roma, generalmente, el objeto pasivo del deseo homosexual de un hombre recibe el nombre de *catamitus*. Se trata de una corrupción, por efecto del influjo de la lengua etrusca, del griego *ganymedes*, aunque carece de connotaciones mitológicas en latín. Algunos autores paganos, como Ovidio, utilizan la versión griega del nombre (Ov. *Met.* 10, 155-161). No obstante, lo más frecuente es la utilización de *catamitus* sin aludir a la figura mitológica. Los apologistas latinos identifican a Ganimedes con Catamito. A excepción de Lactancio, que recurre a ambas denominaciones indistintamente, por lo general se emplea el segundo término.

⁴⁷⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 19.

⁴⁸⁰ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 22.

⁴⁸¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 26; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 240.

⁴⁸² Arnob. *Adv. Nat.* 5, 22. La misma idea acerca de la incontinencia sexual de Júpiter hacia todo tipo de mujeres en *Adv. Nat.* 4, 22; 4, 35.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

Junto a Zeus, existen otros ejemplos de la mitología greco-romana de homosexualidad divina⁴⁸³. Clemente de Alejandría afirma que “uno fue amante de Hilas, otro de Jacinto, otro de Pélope, otro de Crisipo y otro de Ganimedes”⁴⁸⁴. Clemente hace referencia a los relatos mitológicos que describen las relaciones homosexuales mantenidas por algunos de los principales dioses del panteón griego: Heracles (Hilas)⁴⁸⁵, Apolo (Jacinto)⁴⁸⁶, Posidón (Pélope)⁴⁸⁷ y Zeus (Ganimedes). Aunque en algunos de los ejemplos citados se trata de relaciones consentidas, subyace en todos la idea del abuso, especialmente visible en la figura de Crisipo⁴⁸⁸. Clemente condena aquí el abuso de poder que los dioses ejercen sobre los adolescentes⁴⁸⁹. Arnobio reproduce la misma lista de ejemplos mitológicos⁴⁹⁰, incorporando una referencia romana: “Fabio es marcado a fuego y sellado en las

⁴⁸³ Clemente de Alejandría ofrece el mayor número de ejemplos literarios. Arnobio reproduce estos mismos ejemplos, incorporando además el caso de Atis y Agdistis. No obstante, la lista más extensa de relaciones homosexuales entre los dioses de la mitología griega aparece recogida en un texto no apologético, la quinta de las *Homilías* pseudo-clementina: Júpiter con Ganimedes; Poseidón con Pélope; Apolo con Ciniras, Jacinto, Forbas, Hilas, Admeto, Cipariso, Amiclas, Troilo, Branco el Tymaneo, Parus el Potnio y Orfeo; Dioniso con Laonis, Ampelo, Himeneo, Hermafrodita y Aquiles; Asclepio con Hipólito; Hefesto con Peleo; Pan con Dafnis; Hermes con Perseo, Chrysis, Teseo y Odrysus; Hércules con Abdero, Dríope, Jocastus, Filoctetes, Hilas, Polifemo, Haemon, Chonus y Euristeo (*Hom. Clem.* 5, 15).

⁴⁸⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 33, 5; trad. Isart Hernández 1994: 84.

⁴⁸⁵ Hilas era hijo del rey Tiodamante de los dríopes. Cuando Heracles mató a su padre en la batalla, decidió perdonar al joven y ponerlo a su servicio, enseñándole el arte de la guerra. Sin embargo, ambos terminaron enamorándose. Hilas pasa, entonces, a convertirse en uno de los argonautas, acompañando a Heracles en su nave. A instancias de Hera, el joven es secuestrado por una ninfa, desapareciendo sin dejar rastro (Apollod. *Bibl.* 1, 9, 19; Ap. Rhod. 1, 1207-1273; Theoc. *Id.* 13, 1-75; Strab. 12, 4, 3).

⁴⁸⁶ También mencionado por Pseudo-Justino (*Orat. ad Graec.* 3), y de forma indirecta por Teófilo de Antioquía (*Ad Autol.* 1, 9). Según los relatos mitológicos, Jacinto fue amado por Apolo. Mientras jugaban a lanzarse el disco, Jacinto fue golpeado y cayó muerto. De la sangre derramada por el joven, Apolo hizo brotar la flor que lleva su nombre en señal de luto. Otras versiones del mito responsabilizan a Céfiro, dios del viento, de la muerte de Jacinto, al desviar la trayectoria del disco por celos (Apollod. *Bibl.* 1, 3, 3; 3, 10, 3; Paus. 3, 3, 19, 4-5; Luc. *Dial. Deor.* 16[14]; Ov. *Met.* 10, 162-219; 13, 395-398). Apolodoro indica que, antes de esta relación con Apolo, Jacinto mantuvo otra con Támiris, siendo “el primero en enamorarse de varones” (cf. Apollod. *Bibl.* 1, 3, 3). Generalmente la figura de Jacinto se asocia al entorno de la palestra, donde la práctica de la pederastia adquiere un especial significado.

⁴⁸⁷ Sobre el mito de Pélope, *vid. supra* sec. 1.1.2, n. 40.

⁴⁸⁸ Crisipo, hijo de Pélope y una ninfa, fue secuestrado y violado por Layo, príncipe de Tebas (Apollod. *Bibl.* 3, 5, 5). Hera envió a la Esfinge para atacar a los tebanos que no habían condenado el rapto del joven. Aunque consiguió liberarse, Crisipo murió violentamente. Existen diferentes versiones sobre su final (Pl. *Cra.* 395b; Thuc. 1, 9, 2; Paus. 6, 20, 7; Hyg. *Fab.* 85 y 243). A partir de los testimonios de algunos escritores de la Escuela de Peisandros, Hugh Lloyd-Jones sugiere la existencia de una versión más temprana del mito, según la cual Crisipo terminaría suicidándose por la deshonra y la vergüenza que le provocó la violación de Layo (Lloyd-Jones 2002: 6). A diferencia de los ejemplos anteriores, en los que se dan relaciones sexuales entre hombres y dioses, la leyenda de Crisipo alude exclusivamente a una relación humana.

⁴⁸⁹ Para un análisis de la pederastia en la literatura apologética, *vid. infra* sec. 2.4.2.

⁴⁹⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 26.

posaderas para convertirse en el favorito de Júpiter”⁴⁹¹. Lactancio alude a las relaciones homosexuales de Apolo y de Hércules. El primero es responsable de violar “por amor a un hermoso joven” y de matarle por capricho⁴⁹². Aunque, en el caso de Hércules, Lactancio no especifica los nombres de sus amantes, su censura es definitiva: “¿qué podía haber de divino en quien, enajenado por sus propios vicios, inquieta, en contra de toda ley, con infamia, deshonor y vergüenza, a hombres y mujeres?”⁴⁹³.

Clemente de Alejandría incluye en su relato a Eros, al que considera una divinización de la lujuria, designándolo como “el desenfreno de la enfermedad”⁴⁹⁴. El origen de su veneración entre los hombres responde a los deseos de Carmo quien, en agradecimiento por ayudarlo a conquistar a un joven, levantó en su honor un altar en la Academia⁴⁹⁵. Sin embargo, el episodio mitológico que mayor interés suscita en Clemente es el de la relación de Dioniso con Prósímno⁴⁹⁶. Cuando Dioniso regresa del Hades y descubre que Prósímno ha fallecido, “se lanza a la tumba lleno de lujuria. Corta una rama de higuera al azar y, dándole la forma del miembro viril, se une a ella, para cumplir la promesa con el muerto”⁴⁹⁷. El mismo ejemplo es citado más profusamente por Arnobio, quien se detiene en los detalles más escabrosos del acto realizado por Dioniso / Líber⁴⁹⁸.

2. 4. 2. La homosexualidad entre los hombres

No obstante, la diatriba de los apologistas no se limita a condenar la inmoralidad de la tradición mitológica. Como se ha visto, consideran que estos relatos son un modelo para los hombres, quienes justifican así sus propios delitos e inmoralidades⁴⁹⁹. Arnobio ofrece uno de los testimonios más interesantes a este respecto:

“No consideráis indigno asignar a los dioses aquellos placeres con los cuales se deleitan los cuerpos terrenos (...). Algunos de ellos son representados como amantes, destructores de la castidad, y no solamente en relaciones con mujeres, sino también con hombres, en concubinatos vergonzosos e infames. A vosotros no os preocupa nada qué es lo que se dice sobre asuntos de tanta importancia, ni ponéis

⁴⁹¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 26; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 240.

⁴⁹² Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 3. En una clara referencia al episodio de Jacinto.

⁴⁹³ Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 1; trad. Sánchez Salor 1990: 94.

⁴⁹⁴ Clem. Alex. *Protr.* 3, 44, 2; trad. Isart Hernández 1994: 100.

⁴⁹⁵ Cf. Paus. 1, 30, 1.

⁴⁹⁶ Personaje de la mitología griega relacionado con Dioniso. Cuando éste quiso descender al Hades en busca de su madre Sémele, Prosimno o Polimno fue quien le indicó el camino a seguir (cf. Paus. 2, 37, 5). Los apologistas insisten en que Prosimno ayudó a Dioniso a cambio de favores sexuales.

⁴⁹⁷ Clem. Alex. *Protr.* 2, 34, 4; trad. Isart Hernández 1994: 87.

⁴⁹⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 28.

⁴⁹⁹ En el caso específico de la homosexualidad sirvan los testimonios de Arístides (*Apol.* 9, 8[gr]), Justino (*1 Apol.* 21, 5) o de Arnobio.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

freno a la audacia de libros que inducen a la lujuria, ni siquiera por cierto miedo al castigo (...). Esta narración os sirve a vosotros de placer, y para defender tan gran osadía de los escritores, simuláis que aquellas cosas son alegorías y doctrinas de ciencia natural” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 245).

El discurso de Arnobio se inscribe, no obstante, en un contexto estrictamente apologético: la defensa ante las acusaciones contra los cristianos, responsabilizándolos de difundir la imagen inmoral de los dioses del paganismo. La respuesta de Arnobio es determinante: es la propia sociedad greco-romana, quien con sus relatos mitológicos, textos poéticos, reflexiones filosóficas, representaciones teatrales⁵⁰⁰ o imágenes escultóricas⁵⁰¹ ha configurado esta imagen denigrante de la religiosidad pagana:

“Vosotros, que pretendéis ser defensores y difusores de su inmortalidad, ¿habéis dejado, habéis mantenido a uno solo de ellos indemne de vuestros improperios? (...) ¿Quién ha divulgado que los dioses han amado cuerpos caducos y mortales? ¿No vosotros? (...) ¿Quién que jóvenes elegantes y adolescentes de apariencia atractiva fueron apetecidos con lujuria incestuosamente? ¿No vosotros? ¿Quién los ha presentado como eunucos, quién como degenerados, quién como astutos, quién como ladrones, quién como presos en cárceles, quién en cadenas, quién finalmente, como heridos por el rayo, quién vulnerados, quién ha dicho que murieron, e incluso recibieron sepultura terrena? ¿No vosotros? Así pues, habiendo acumulado para afrentas de los dioses tantas y tan graves injurias, ¿osáis acusarnos nada menos de que, a causa de nuestro nombre, ellos tienen sus mentes ofendidas, cuando tiempo ha es evidente que sois vosotros reos de tan grandes iras e instigadores de la indignación divina?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 31; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 282).

En segundo lugar, los apologistas consideran que las obscenidades que narran los mitos son la esencia de los rituales celebrados en honor de las divinidades. Éste es el caso, según el testimonio de Clemente de Alejandría, de las ceremonias lujuriosas realizadas en Grecia en honor de Dioniso:

“Como recuerdo misterioso de esta pasión, en las ciudades se dedican los falos a Dioniso. Dice Heráclito que “si no hicieran una procesión al dios y no entonarían un himno a los órganos sexuales, se realizarían hechos aún más vergonzosos”. “El mismo es Hades y Dioniso, por el que quedan fuera de sí y celebran las fiestas

⁵⁰⁰ Sobre la condena de las representaciones teatrales en la literatura apologética, *vid.* cap. V, sec. 3.3.

⁵⁰¹ Estas esculturas sirven para recordar la infamia descrita en cada mito o como agradecimiento a los dioses por el cumplimiento de deseos lujuriosos y deshonestos, como sucede con la imagen de Eros (Clem. Alex. *Protr.* 3, 44, 2). Taciano menciona la escultura de Ganimedes realizada por Leócares como un recuerdo permanente de su carácter andrógino (*Orat.* 34). Para Lactancio, la representación de Ganimedes junto a Júpiter pretende evocar el estupro cometido por éste (*Div. Inst.* 1, 11, 29). Clemente de Alejandría y Arnobio sostienen que la mayor parte de estas recreaciones artísticas utilizan como modelos de inspiración a personas infames y disolutas. Junto a los ejemplos clásicos de las esculturas de Afrodita / Venus a partir del modelo de varias meretrices, los apologistas incorporan los casos concretos de las estatuas de Mercurio / Hermes, modelado a semejanza de Alcibiades, y de Zeus / Júpiter, elaborada por Fidias en conmemoración de su amante Pantarces, un “degenerado” (*cf.* Clem. Alex. *Protr.* 4, 53, 4 y 6; Arnob. *Adv. Nat.* 6, 13).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

báquicas”, no tanto por la borrachera del cuerpo, creo yo, cuanto por la iniciación vergonzosa del desenfreno” (Clem. Alex. *Protr.* 2, 34, 5; trad. Isart Hernández 1994: 87; cf. Heráclito, Frag. 15 [Diels y Kranz]).

Clemente asocia varios elementos al culto de Dioniso. Por un lado, la importancia del falo en el ritual; por otro, su vinculación con las Bacanales, celebraciones caracterizadas en la literatura clásica por el desenfreno, el libertinaje y el oscurantismo de sus ritos⁵⁰². Arnobio presenta una explicación similar para el culto de Dioniso / Líber, o lo que denomina “misterios Alimuntios”⁵⁰³:

“Durante los cuales Grecia erige sus falos en honor del padre Líber y el país entero abunda en imágenes de miembros viriles. Quizás es oscuro qué es todo esto y se indaga por qué razón se hace (...). Aquella erección de los falos y de los miembros viriles a los que Grecia exalta y celebra en ritos anuales, ¿no hace referencia a la similitud de aquella acción con la cual Líber se libró de su deuda?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 28 y 39; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 279 y 288).

Para Arnobio, la base de los rituales paganos reside en la tradición mitológica⁵⁰⁴. Ante la explicación alegórica que puedan ofrecer los paganos, Arnobio considera que sus ceremonias sagradas y “los misterios de iniciación que se celebran en tiempos y en días establecidos, y que los pueblos se transmiten en secreto” constituyen la prueba de que tales fábulas son “recuerdos de sucesos acaecidos”:

“Pues no es creíble que se haya dado comienzo a estos ritos sin ningún precedente, o hay que admitir que los habitantes del Ática se volvieron locos, y que imaginaron sus ritos religiosos sin un motivo que los sustentase. Pero si esto es claro y demostrado, es decir, si las causas y los orígenes de los misterios derivan de determinadas acciones pasadas, no pueden de modo alguno cambiarse a un significado alegórico, porque lo que está hecho, lo que está realizado, no puede no haber sido realizado, ya que la naturaleza misma de las cosas lo impide” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 39; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 288).

La literatura apologética condena tres aspectos de la homosexualidad⁵⁰⁵. En primer lugar, las relaciones sexuales entre varones son consideradas por Arístides como una “deshonra” para quienes las practican⁵⁰⁶; una “mancha” similar al adulterio, al incesto, e incluso al parricidio⁵⁰⁷. El adjetivo utilizado por Arístides para

⁵⁰² Jourdan 2006: 269-270.

⁵⁰³ En referencia expresa a la ciudad griega de Alimo, situada en las proximidades de Atenas. Para una introducción a los problemas textuales que presenta esta referencia, *vid.* McCracken 1949: 46.

⁵⁰⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 39. La misma explicación para la celebración de los misterios Eleusinos o de los cultos en honor de Atis.

⁵⁰⁵ Para una introducción al debate sobre la homosexualidad en el Imperio Romano, analizando, además de la terminología, su consideración social, las actitudes y respuestas de la población y las diferentes medidas legales formuladas al respecto, *vid.* Richlin 1993: 523-573.

⁵⁰⁶ Arist. *Apol.* 8, 2 [sy]: “algunos de ellos se deshonraron por su unión con varones” (trad. Ruiz Bueno 1996: 138).

⁵⁰⁷ Arist. *Apol.* 9, 8 [sy]: “se manchan yaciendo con varones” (trad. Ruiz Bueno 1996: 139).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

referirse a la conducta de Zeus, ἀνδροβότης, ha sido traducido al español como “pervertido”⁵⁰⁸; idea que parece corresponderse con la denominación de “acción torpe” e “inmundicia” con la que el apologista califica la práctica homosexual masculina⁵⁰⁹. Justino, como hemos señalado anteriormente, califica la homosexualidad como un “vergonzoso placer”⁵¹⁰. Atenágoras utiliza una terminología semejante cuando afirma que, quienes “no perdonan ni a varones, cometiendo varones con varones actos torpes”, ultrajan y deshonoran de este modo la belleza de los cuerpos creados por Dios⁵¹¹. Para Teófilo de Antioquía se trata de una “acción abominable”⁵¹². Los apologistas latinos tampoco escatiman el uso de términos despectivos para definir la conducta homosexual. Mientras Arnobio lo llama un “insano deseo”, “en absoluto honesto”⁵¹³, Lactancio lo considera un “crimen nefando”, una “impiedad”, “infamia, deshonor y vergüenza”, que “se comete contra las tendencias naturales”⁵¹⁴. Éste responsabiliza al demonio, “ese nuestro adversario”, de provocar en el hombre estos deseos ilícitos⁵¹⁵:

“Ese mismo hace incluso que los varones se unan a los varones e inventa vergonzosos coitos contra la naturaleza y contra lo establecido por Dios. De esta forma mancha a los hombres y los arma para toda impiedad. ¿Qué santidad puede, en efecto, haber en aquéllos que sustraen su juventud, débil y necesitada de ayuda, a su propia concupiscencia para arrastrarla y ensuciarla? No puede describirse este tipo de relaciones por la magnitud de su pecado. A éstos no los puedo llamar otra cosa que impíos y parricidas, ya que no les basta el sexo que Dios les dio, si no lo ensucian profanándolo y ofendiéndolo. Sin embargo, ellos piensan que estas relaciones son insignificantes y casi honrosas” (Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 8-10; trad. Sánchez Salor 1990b: 257).

La segunda cuestión tiene que ver con el abuso sexual. En la literatura apologética, la homosexualidad generalmente va asociada a la pederastia y el estupro. Esta identificación es precisamente el objetivo que persiguen los escritores cristianos al aludir a los relatos mitológicos sobre los raptos, los abusos o las violaciones de los adolescentes cometidas por las divinidades del paganismo, y que ejemplifica Teófilo de Antioquía con su particular caracterización de la conducta de Zeus, marcada por sus “corrupciones de muchachos”⁵¹⁶.

⁵⁰⁸ Arist. *Apol.* 9, 9 [gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 123. La traducción del adjetivo ἀνδροβότης como “pervertido” es un hápax (Burini 2000: 54). La edición francesa del texto no incluye connotaciones peyorativas del término (Pouderon *et alii* 2003: 271). Su traducción simplemente se corresponde con la de “homosexual” [D.G.E.].

⁵⁰⁹ Arist. *Apol.* 17, 2 [sy]: “cometer acciones torpes yaciendo con varones” (trad. Ruiz Bueno 1996: 146).

⁵¹⁰ Just. *1 Apol.* 21, 5.

⁵¹¹ Athenag. *Leg.* 34, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 704.

⁵¹² Theoph. *Ad Autol.* 3, 8.

⁵¹³ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6 y 13.

⁵¹⁴ Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 1; 10, 12; 1, 11, 19 y 29; 5, 9, 17.

⁵¹⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 23, 4-5.

⁵¹⁶ Theoph. *Ad Autol.* 1, 9.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

La tercera cuestión aborda materias como el travestismo, la conducta afeminada, la ambigüedad sexual o la androginia⁵¹⁷, todas ellas asociadas en el pensamiento cristiano con la idea de la homosexualidad y de la castración. Así, Taciano caracteriza a Ganimedes como un “andrógino” (ἀνδρόγυνος)⁵¹⁸. Sin embargo, la referencia mitológica más significativa a este respecto es Hércules sirviendo a Onfale. La censura de este caso en Lactancio no se limita a la imagen inapropiada que supone el servilismo y la esclavitud de una divinidad, sino que su reproche se centra en los aspectos sexuales del episodio. Onfale “le obligó a estar sentado a sus pies, cubierto con sus vestidos femeninos e hilando la rueca. ¡Detestable torpeza! Pero éste era el precio del placer”⁵¹⁹. Para Lactancio, el episodio ejemplifica la esclavitud de las pasiones amorosas y las consecuencias nefastas que se derivan de tales pasiones: el travestismo incluso en un individuo que simboliza la virilidad y la fuerza, como el propio Hércules. De manera semejante aparece descrito Líber:

“Efectivamente, llegado a Creta en compañía de un cortejo de afeminados, conquistó en el litoral a una impúdica mujer y, para no dar la impresión de ser excesivamente afeminado, quiso mostrarse como varón envalentonado por la confianza que le daba su victoria en la India, y tomó como esposa, hizo llamar Líbera y llevó consigo al cielo a una mujer que había traicionado a su padre, que había matado a su hermano y que había sido abandonada y repudiada por otro” (Lact. *Div. Inst.* 1, 10, 9; trad. Sánchez Salor 1990: 99).

La censura al carácter afeminado de ciertos individuos es visible especialmente entre los autores latinos, que asocian esta conducta con los actores de las representaciones teatrales⁵²⁰.

A partir de estos tres pilares sobre los que la diatriba cristiana construye su discurso acerca de la homosexualidad, los apologistas lanzan sus reproches hacia las prácticas de la sociedad greco-romana⁵²¹. En su condena de la *expositio*, Justino señala que, entre las consecuencias derivadas de su ejercicio, se encuentra el abuso de niños: “casi todos van a parar a la disolución”, y especifica que esta acción se comete, no sólo con las niñas, sino también con los varones, con “el único fin de usar torpemente de ellos”. De este modo “toda una muchedumbre, lo mismo de mujeres que de andróginos (ἀνδρόγυνον) y pervertidos (ἀρρητοποιόν), está preparada por

⁵¹⁷ Para una introducción al problema de la ambigüedad sexual y la androginia en el cristianismo, vid. Meeks 1974: 165-208; Partner 1993: 419-443; Roscoe 1996: 217-230.

⁵¹⁸ Tat. *Orat.* 34.

⁵¹⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 9, 7; trad. Sánchez Salor 1990: 96.

⁵²⁰ Min. Fel. *Oct.* 37, 12; Tert. *Apol.* 15, 3; Cypr. *Ad Don.* 8; Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 29; etc.

⁵²¹ David F. Greenberg y Marcia H. Bystryk sostienen que la perspectiva de la sexualidad, y en particular, de la homosexualidad que desarrolla el cristianismo está relacionada con los movimientos ascéticos surgidos, primero en el mundo helenístico y después en la etapa final del Imperio Romano (Greenberg y Bystryk 1982: 515-548).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

cada provincia para semejante abominación”⁵²². En la descripción de Justino sobre la pederastia, considerada como una “unión propia de gentes sin Dios, impía y torpe”⁵²³, se incluye igualmente la censura de la práctica de la prostitución, especialmente aquélla de carácter forzoso ejercida sobre los propios hijos y las mujeres⁵²⁴.

Para Cipriano de Cartago, la homosexualidad, también definida en términos de prostitución, es un acto impúdico que se comete en el interior de los hogares. Si fuese posible presenciar tales actos:

“verías cometer por los impúdicos lo que no pueden ni mirar unos ojos pudorosos; verías lo que sólo el mirar es ya un crimen; verías lo que niegan haber cometido los alocados por el frenesí de los vicios, y con todo se apresuran a hacerlo. Los varones se prostituyen unos a otros, con morboso apetito. Ejecutan lo que no pueden aprobar los mismos que lo cometen. No digo bien; el mismo que así obra, condena a los otros de su ralea; el deshonesto difama a los deshonestos y cree que, a pesar de ser consciente de su culpa, ha escapado, como si no fueran bastantes los remordimientos de su conciencia” (Cypr. *Ad Don.* 9; trad. Campos 1964: 114).

Al igual que Cipriano, Lactancio utiliza la terminología de la prostitución para condenar la homosexualidad, aludiendo de este modo a “quienes prostituyen sus cuerpos por placer; quienes, olvidándose de su sexo rivalizan con las mujeres en debilidad; quienes manchan y profanan, contra toda honra, la parte más sagrada incluso de su cuerpo”⁵²⁵. Como Justino, Lactancio concentra sus reproches en la pederastia, que asocia con la costumbre de asistir a los gimnasios⁵²⁶. Para el apologista latino, la actitud de los padres que consienten en esta práctica es una verdadera inconsciencia cuando no, una:

“deplorable maldad de unos hombres que abandonaron a los placeres de la juventud a unos hijos a los que debían instruir en la honestidad: quisieron que sus hijos adoraran a los dioses de los pecados, y que lo hicieran sobre todo en lugares en que los cuerpos desnudos se abren a los ojos de los corruptos, y en una edad que, por su simpleza y falta de previsión, puede ser engañada y caer en la trampa antes de que pueda darse cuenta. ¿Qué tiene de extraño que manaran maldades de toda esta gente, para la cual los vicios son religión, ya que no sólo no los evita, sino que los cultiva?” (Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 15-16; trad. Sánchez Salor 1990: 139-140).

⁵²² Just. *1 Apol.* 27, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 210-211. La edición francesa opta por el término “afeminado” en lugar de “pervertido” (Munier 2006: 203). El significado que recoge el D.G.E. es el siguiente: “quienes practican un vicio obsceno o vergonzoso”.

⁵²³ Just. *1 Apol.* 27, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 211.

⁵²⁴ Just. *1 Apol.* 27, 4.

⁵²⁵ Lact. *Div. Inst.* 5, 9, 16-17; trad. Sánchez Salor 1990b: 127-128.

⁵²⁶ Lactancio recurre al testimonio de Cicerón sobre la consagración de estatuas de Cupidos y Amores en los gimnasios, como una referencia expresa a las actividades deshonestas que allí se realizan (*Div. Inst.* 1, 20, 14). La referencia, no obstante, es dudosa (D’Ors y Pabón de Acuña 2009: 251). Lactancio concluye esta condena aludiendo a otra cita de Cicerón sobre la conveniencia de “divinizar las virtudes y no los vicios” (cf. Cic. *Leg.* 2, 11, 28).

En el discurso de Arnobio pueden distinguirse varios elementos. Su censura se dirige, en primer lugar, contra los filósofos e intelectuales paganos a quienes responsabiliza de atacar “la moral pública con sus sarcasmos mordaces”. Individuos que son respetados, cuando no admirados, por sus conciudadanos, pese a que “relatan para la posteridad a través de la perpetuidad de sus escritos la deshonra de su tiempo; que tratan de persuadirnos de que los matrimonios deben ser comunes; que cohabitan con hermosos adolescentes, lascivos, desnudos”⁵²⁷. Arnobio compara la actitud irreproachable del cristianismo con la conducta pecaminosa que ofrece la tradición mitológica. La divinidad no ha podido enviar “a las almas para que entre los machos se hiciesen pederastas, y entre las mujeres meretrices”⁵²⁸. Entre los reproches de Arnobio destaca la figura de *Venus Militaris*, responsable de “las torpezas castrenses y la pederastia”⁵²⁹. Sin embargo, el testimonio más significativo de Arnobio es su retrato del travestismo, asociado a la prostitución femenina. El apologista se cuestiona el sentido de esta práctica, que incita a los seres humanos:

“para que olvidándose de su grandeza y dignidad divinas, se procurasen a costa de su castidad gemas, piedras preciosas, perlas; se las pusiesen como collares, se agujereasen el lóbulo de las orejas, ciñesen su frente con diademas, se procurasen afeites para lucir sus cuerpos, oscureciesen sus ojos con sombreado e, incluso, aun teniendo formas masculinas, no se avergonzasen de rizar con pinzas su cabellera, de pulir la piel del cuerpo, de andar con las corvas desnudas, de exhibir con todo tipo de cuidado el vigor de la virilidad y de afeminarse por el vestido y delicias de las mujeres?” (Arnob. *Adv. Nat.* 2, 41; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 147-148).

2. 5. La castración

2. 5. 1. La castración entre los dioses

Estrechamente asociado a la homosexualidad, aparece en la diatriba anti-pagana la castración. Al igual que sucede con las cuestiones anteriores, la primera censura de los apologistas se dirige al comportamiento de los dioses, concentrándose en las figuras de Urano, Agdistis y Atis.

En el caso de Urano y Agdistis, los apologistas censuran la castración por tratarse de un acto violento. La mutilación de los órganos genitales de Urano se debe a una agresión infligida por otra divinidad, Cronos⁵³⁰. El primero en aludir a este episodio mitológico es Arístides, que confunde a los protagonistas del relato, Urano

⁵²⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 108-109.

⁵²⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 42; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 148.

⁵²⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 7. Arnobio alude a la homosexualidad en el ejército y el abuso sexual de menores.

⁵³⁰ Ayudado por su madre Gea, Cronos corta los genitales de su padre Urano con una hoz (*Cf.* Hes. *Theog.* 155-181).

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

y Cronos, con Cronos y Zeus, respectivamente⁵³¹. El reproche de Arístides se dirige a la condición divina de la víctima: no es posible que una divinidad sea atada y mutilada, pues esto únicamente confirma su carácter miserable, la incapacidad de defenderse por sí misma y el sometimiento a todo tipo de afrentas, tanto físicas como psicológicas. Atenágoras recoge el mismo ejemplo de la castración de Urano⁵³² para expresar su rechazo de una manera semejante a como lo hace Arístides⁵³³, refutando la interpretación alegórica que algunos intelectuales hacen de este suceso: la mutilación de los genitales representa, a través de la figura de Afrodita, la procreación del ser humano con impulso sexual⁵³⁴. El episodio de Urano no vuelve a ser mencionado entre los apologistas, a excepción de Clemente de Alejandría, quien se refiere a él para explicar el nacimiento de Afrodita y las connotaciones sexuales del mismo⁵³⁵.

La auto-emasculación de Agdistis se produce por medio de un engaño. Aunque él mismo se provoca las lesiones, había sido atado previamente por Líba para ocasionarle ese daño. Arnobio es quien alude a este episodio para condenar la mutilación física⁵³⁶. Según Arnobio, de entre todos los dioses, Líba asume la tarea de castigar la conducta desmesurada y cruel de Agdistis, cuya “fuerza invencible”, “ferocidad indomable” y “lujuria loca y furiosa hacia uno y otro sexo” lo había llevado a creerse más poderoso que cualquiera de los dioses⁵³⁷. Aprovechando que, con el engaño de transformar el agua de la fuente en vino, Agdistis está profundamente dormido, Líba:

“le arroja en torno a la parte más baja de la planta de los pies un lazo hecho de crines sabiamente entrelazadas, mientras con la otra parte le envuelve el miembro y los genitales. Desvanecida la fuerza del vino, él brinca con ímpetu; y como la planta del pie arrastraba las ligaduras, él mismo, con sus propias fuerzas, se priva del sexo con el cual había sido <varón>” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 256-257).

⁵³¹ Arist. *Apol.* 9, 4-5. La confusión de personajes se confirma con la alusión al nacimiento de Afrodita. Ésta procede de la espuma que originaron los genitales de Urano al caer al agua (cf. Hes. *Theog.* 187-211).

⁵³² Athenag. *Leg.* 20, 3; 21, 4.

⁵³³ Atenágoras comete después el mismo error de Arístides al asociar el nacimiento de Afrodita con la castración de Cronos y no de Urano (*Leg.* 22, 6).

⁵³⁴ “La mutilación de sus órganos sexuales es la unión del macho y de la hembra que corta y arroja el semen en la matriz y engendra al hombre que tiene dentro el deseo, es decir, a Afrodita” (cf. Athenag. *Leg.* 22, 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 682).

⁵³⁵ Clem. Alex. *Protr.* 2, 14, 2.

⁵³⁶ La figura de Agdistis se identifica, a veces, con Cibeles (Strab. 10, 3 12; 12, 5, 3). El relato de Arnobio es muy similar al que presenta Pausanias (Paus. 7, 17, 10-12). No obstante, se aprecian algunas variantes respecto a la tradición literaria greco-romana, en la que Agdistis se representa como una figura hermafrodita, dotada de ambos sexos, masculino y femenino. Debido a su crueldad, los dioses deciden castigarlo, mutilando sus órganos genitales masculinos.

⁵³⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 5.

Los reproches de Arnobio sobre la castración de Agdistis coinciden con los de los apologistas griegos en el caso de Urano, esto es, las incoherencias que presentan los relatos mitológicos, la imagen inapropiada que ofrecen sobre los dioses y la falta de utilidad de la castración. Arnobio se cuestiona el carácter divino de Agdistis:

“Ese Agdistis, pregunto, cuyas partes bajas habían sido amputadas para que los celestes vivieran en paz, ¿fue una criatura terrena o un dios dotado del privilegio de la inmortalidad? Pues si participaba de nuestra suerte y condición humana, ¿por qué producía tanto terror en los dioses? Si, por el contrario, era un dios, ¿cómo pudo ser engañado y privado de una parte de su cuerpo divino?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 12; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 263-264).

Arnobio considera “estúpidas” (*stoliditates*) este tipo de fábulas, inventadas por los hombres, cuando presentan la condición divina de forma tan contradictoria. Por otro lado, el relato es obsceno e indigno para un dios. No tanto para quien sufre la amputación (Agdistis) como para quien organiza el engaño (Líber), obligado a tocar con sus manos “los órganos viriles del adormilado”. Por último, Arnobio señala que la castración no es la solución para frenar conductas sexuales reprobables y que el comportamiento de los individuos emasculados es incluso peor que el de quienes mantienen su integridad física⁵³⁸.

El tercer ejemplo sobre la castración mencionado por los apologistas es el de Atis⁵³⁹. Las circunstancias en las que se produce su emasculación difieren con respecto a los dos episodios anteriores. En el caso de Atis, se trata de un acto voluntario⁵⁴⁰. Las referencias a Atis en la apologética griega, en la mayor parte de los casos, se limitan a mencionar la mutilación, sin explicar las motivaciones que lo

⁵³⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 11.

⁵³⁹ La leyenda de Atis conoce diferentes versiones. Pausanias recoge dos de estas leyendas. Según la primera versión, Atis es eunuco de nacimiento y se instala en la región de Lidia para celebrar los misterios de Magna Mater. Enfurecido, Zeus decide enviar un jabalí a esta zona para terminar con las cosechas, que acaba igualmente con la vida de Atis (cf. Paus. 7, 17, 9-10). La segunda versión, mucho más popular, es similar a la que describe Arnobio. De la sangre que fluye al extirpar los genitales de Agdistis nace un fruto que recoge en su seno la hija del río Sangario, quedándose así embarazada. Nace entonces Atis que se convierte en un joven de especial belleza y de quien se enamora Agdistis. El día de la boda de Atis con la hija del rey de Pesinunte, en un ataque de celos, Agdistis hace enloquecer al joven, que decide castrarse a sí mismo. En la versión de Arnobio, la prometida de Atis se mutila los pechos, mientras que Pausanias explica que es su padre, el rey de Pesinunte, quien imita el gesto de Atis. Arrepentido por su acción, Agdistis suplica a Zeus que no permita la corrupción del cuerpo de Atis (cf. Paus. 7, 17, 10-12). En la versión que ofrece Ovidio, Magna Mater es la responsable de la locura de Atis y del impulso para mutilarse, pues el joven había roto la promesa de castidad que había hecho a la diosa al unirse con la ninfa Sagaritis (cf. *Fast.* 4, 221-246). A diferencia de Pausanias, Ovidio señala que Atis al morir se transformó en pino (cf. *Met.* 10, 103-105). Para una introducción a la tradición mitológica de Atis, vid. Bremmer 2004: 534-576.

⁵⁴⁰ Para los apologistas latinos el gesto no responde a una decisión deliberada, sino que es un acto inconsciente a consecuencia de la excitación, el alcohol y el sentimiento de culpa, que le provoca la muerte.

impulsaron ni la conexión del mito con el culto de Cibeles⁵⁴¹. Son los escritores latinos quienes ofrecen un análisis más detallado del mito y la práctica de la castración en el culto a Cibeles. En su descripción acerca de los sufrimientos padecidos por los dioses, Tertuliano menciona “la mutilación de Atis, aquel famoso dios de Pesinunte”⁵⁴². Tertuliano, quien previamente había calificado a Atis como un “pastor desdeñoso”⁵⁴³, se cuestiona por qué los hombres repiten este comportamiento: “¿Por qué se mutila a un varón en honor de Cibeles sino porque un adolescente desdeñado por ella se castró a causa del dolor por su pasión frustrada?”⁵⁴⁴. Para Tertuliano, el carácter indigno del comportamiento descrito en los mitos no sólo reside en la imitación de este acto por parte de los hombres, sino en la insistencia de los autores paganos por atribuir esta conducta a las divinidades⁵⁴⁵. La argumentación de Minucio Félix es similar a la de Tertuliano, aunque presenta una versión del mito ligeramente diferente: es la propia Cibeles la que inflige la castración a Atis por causa de un amor no correspondido: “cuando, ya fea y algo vieja, como madre que era de muchos dioses, y no habiendo podido seducir a su adúltero por el que, para su infelicidad, se sentía atraída, lo castró para hacer así dios a un eunuco”⁵⁴⁶. Minucio Félix asocia el mito con el culto de los *galli* en honor de Cibeles; el gesto de ofrecer a la diosa “la virilidad de su propio cuerpo”, carece de valor religioso y constituye, por el contrario, un verdadero “tormento”. Lactancio también responsabiliza directamente a Cibeles, o Magna Mater, de la mutilación de Atis. Su relato, algo diferente al que presenta la mayor parte de los apologistas (a excepción de Minucio Félix), explica que “la madre de los dioses se enamoró de un hermoso joven y al sorprenderle con una meretriz lo castró y lo convirtió en un eunuco”⁵⁴⁷. Esta versión del mito, próxima a la que ofrece Ovidio, incorpora un elemento novedoso: la ninfa Sagaritis es sustituida en la narración por una meretriz. Con esta referencia a la práctica de la prostitución, a la que alude a continuación de forma explícita cuando evoca los castigos infligidos por la diosa Juno a las meretrices, Lactancio hace hincapié en el carácter inmoral del comportamiento de los dioses y su rechazo se concentra, no tanto en el acto en sí de la castración masculina, como en el ejercicio de la prostitución. El relato de Arnobio sobre la emasculación de Atis es muy similar a la versión del mito que ofrece Pausanias⁵⁴⁸. En ella, Agdistis es el responsable de la locura que incita al joven a cometer este acto:

“Atis arrebató la flauta que el instigador mismo de la locura tenía costumbre de llevar, y lleno él mismo también de furia y andando en convites y comilonas, por último, errante, se arroja por tierra y se mutila a sí mismo los genitales bajo un pino diciendo: “Acoge, Agdistis, estos órganos a causa de los cuales has suscitado tan

⁵⁴¹ Tat. *Orat.* 8; Theoph. *Ad Autol.* 1, 9; 3, 8.

⁵⁴² Tert. *Apol.* 15, 5; trad. Castillo García 2001: 100. La misma expresión en: *Ad Nat.* 1, 10, 47.

⁵⁴³ Tert. *Apol.* 15, 2; trad. Castillo García 2001: 100; *Ad Nat.* 1, 10, 45.

⁵⁴⁴ Tert. *Ad Nat.* 2, 7, 16; trad. Castillo García 2001: 270.

⁵⁴⁵ Tert. *Ad Nat.* 2, 7, 18.

⁵⁴⁶ Min. Fel. *Oct.* 22, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 101. Esta versión se aproxima más a la de Ovidio.

⁵⁴⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 17, 7; trad. Sánchez Salor 1990: 130.

⁵⁴⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6-7; cf. Paus. 7, 17, 10-12.

gran cúmulo de desgracias atroces”. Con el flujo de la sangre se desvanece la vida, pero la Magna Mater de los dioses recoge los órganos, que habían sido mutilados y los lava y echa tierra sobre ellos, después de haberlos cubierto y envuelto en el vestido del muerto” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 7; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 258).

Tal y como sucede con el ejemplo de Agdistis, la censura de Arnobio se centra en la representación inapropiada que los relatos mitológicos ofrecen acerca de las divinidades. Para el apologista, este tipo de historias “sobre amputaciones de los senos, mutilaciones de los miembros, iras, sangre, cólera, muertes voluntarias de las vírgenes, y flores y árboles que brotan de la sangre de los muertos”⁵⁴⁹, no describen la dignidad ni la consideración que se merece lo divino. Por el contrario, son relatos obscenos e indecorosos, que ofrecen una imagen equívoca y desvergonzada de los dioses. Éste es el principal reproche de Arnobio a Magna Mater:

“Decidnos una vez más: ¿entonces la Madre de los dioses, doliéndose en su apresurada solicitud, recoge por sí misma aquellos órganos genitales cortados que rezumaban sangre? ¿Ella misma tocó y sostuvo con sus santas manos, con sus manos divinas, aquellos instrumentos de una acción obscena y vergonzosa, y para esconderlos los entregó a la tierra? ¿Y para no dejarlos pudrir así como estaban en el seno de la tierra, antes de cubrirlos y envolverlos en un paño los lavó por todas partes y los ungió de bálsamo? ¿Pues cómo hubiesen podido nacer violetas olorosas si aquel perfume de los ungüentos no hubiese atemperado la pestilencia del miembro?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 14; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 266).

La figura de Atis constituye el ejemplo por excelencia de la inmoralidad sexual que presenta la tradición mitológica greco-romana⁵⁵⁰. Su mutilación responde, siguiendo una argumentación de naturaleza evemerística, a la descripción que presentan los relatos mitológicos sobre los sufrimientos, suplicios, e incluso la muerte de las divinidades del paganismo⁵⁵¹. Para Arnobio, el mito de Atis constituye, además, una fábula “hostil y dañina para el sexo masculino”⁵⁵², pues en ella, “no solamente los hombres prescinden de su propio sexo”, aludiendo a la castración de Agdistis y Atis⁵⁵³, sino que “incluso las bestias se vuelven, de machos, madres”, en referencia a la supuesta leche de macho cabrío que sirvió como alimento durante la

⁵⁴⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 14; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 266.

⁵⁵⁰ Arnobio recurre frecuentemente a la figura de Atis para adscribirle todo tipo de inmoralidades: los deseos incestuosos de Júpiter con Magna Mater; el nacimiento de Agdistis a partir de la roca sobre la que eyaculó Júpiter; la violenta lujuria de Agdistis hacia ambos sexos; su posterior castración; la obscenidad de Liber atando con sus propias manos los genitales de Agdistis; de la sangre de los genitales de Agdistis germina una granada, que apoyada en el regazo de una doncella, la deja embarazada; nacimiento de Atis; crianza del niño con “leche de macho cabrío”; deseos amorosos de Magna Mater hacia el joven; relación homosexual entre Atis y Agdistis; mutilación de la hija de Galo; y la castración de Atis, incluyendo el acto de unción de los genitales realizado por Magna Mater (*Adv. Nat.* 5, 5-7).

⁵⁵¹ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 41; 4, 28; 5, 31.

⁵⁵² Arnob. *Adv. Nat.* 5, 13; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 265.

⁵⁵³ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6-7.

infancia de Atis⁵⁵⁴. El apologista censura igualmente la relación homosexual que se establece entre los protagonistas del mito:

“Lo <amaba> también Agdistis, compañero cariñoso hacia el adolescente, el cual, seduciéndolo con halagos en absolutos honestos, lo conducía a través de los bosques montuosos por donde él solo podía, y le hacía muchos regalos de fieras salvajes que el niño Atis decía jactándose que eran fruto de su trabajo y esfuerzo; después, bajo la influencia del vino, confiesa que él es amado por Agdistis y que de él recibe aquellos regalos silvestres” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 256-257).

En lo que respecta a esta relación homosexual, Arnobio es consciente de los problemas que presenta la tradición mitológica, puesto que el propio Agdistis aparece representado como un eunuco desde el inicio del relato:

“Por parte de un hombre a medias, ciertamente, no podría haber peligro alguno para su castidad, de modo que no es fácil para los suspicaces valorar de qué se espantó Midas (...). Todavía ignoramos todos nosotros qué insano deseo había concebido el furor de Agdistis sobre el cuerpo del muchacho, si el niño no hubiese puesto sus genitales amputados a disposición de la insaciabilidad del ofendido” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 13; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 265).

Pese a estas particularidades, el discurso de Arnobio se caracteriza por su insistencia en introducir todos los elementos de inmoralidad, indecencia o lujuria, así como los detalles más escabrosos y obscenos. La asociación de fenómenos tan dispares como la homosexualidad, la castración, la androginia o el incesto en la descripción del mito de Atis constituye un buen ejemplo del modelo de argumentación utilizado por Arnobio para desacreditar la tradición mitológica, y en última instancia, la conducta sexual de la sociedad greco-romana.

La literatura apologética completa la condena de los relatos mitológicos con la censura de los cultos que incluyen la emasculación, especialmente los de los *galli*⁵⁵⁵, los sacerdotes de las ceremonias de Atis y Cibeles⁵⁵⁶. Para Taciano, el mito de Atis constituye el modelo que impone como ley la mutilación de los genitales entre los devotos de Cibeles⁵⁵⁷, mientras que Atenágoras lo describe como un acto

⁵⁵⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6.

⁵⁵⁵ Su denominación procede probablemente de Galo, el nombre de uno de los ríos de la región de Frigia. Sobre esta cuestión, *vid.* Cumont 1963: 43. Para una introducción a este grupo sacerdotal, *vid.* Roscoe 1996: 195-206; Bremmer 2004: 555-557.

⁵⁵⁶ El culto a Cibeles se introduce en Roma en el año 205-204 a.C. Vinculado a Cibeles aparece el culto a Atis. No obstante, durante la República permaneció prohibido para los ciudadanos romanos el acceso al sacerdocio que lo servía. Su periodo de máximo apogeo se produce con el emperador Claudio, quien eliminó estas restricciones, probablemente para contraponerlo a la preponderancia que estaba alcanzando en Roma el culto a Isis. Sobre esta cuestión, *vid.* Pastorino 1969: 34-37; Cumont 1963: 48-57; Martínez Maza 2000: 76-92; Sanzi 2003: 38-42; *Id.* 2006: 79-80; Bremmer 2004: 557-566. La celebración del culto a Cibeles, conocida como *Megalesia*, se desarrollaba entre los días 4 y 10 de abril.

⁵⁵⁷ Tat. *Orat.* 8.

contra la naturaleza, impulsado por los demonios y no por la divinidad⁵⁵⁸. Clemente de Alejandría establece una relación similar entre la castración y las ceremonias celebradas en honor de Cibeles, y se hace eco de los reproches que tales prácticas suscitan entre los paganos. Según su testimonio, el rey de los escitas disparó con sus flechas a uno de sus ciudadanos mientras representaba “los misterios de Cícico”⁵⁵⁹ en honor a la Madre de los dioses”, “por haberse convertido en un afeminado entre los griegos y maestro para los demás escitas de la enfermedad del afeminamiento”⁵⁶⁰. Aunque Clemente describe adecuadamente el ritual de la ceremonia, aludiendo a la procedencia geográfica del mismo (en la región de Frigia), al tamboril, los címbalos⁵⁶¹, o las figurillas que llevan al cuello los sacerdotes de Cibeles, no menciona la castración. La alusión al “afeminamiento” de los griegos puede referirse a la homosexualidad y no a la mutilación genital, aunque la asociación de castración y homosexualidad es común en la apologética.

El testimonio de los apologistas latinos resulta más revelador. Tanto Tertuliano como Minucio Félix asocian la leyenda de Atis con los *galli* del culto a Cibeles⁵⁶². Ambos se cuestionan el carácter sagrado de tales ceremonias. La descripción que ofrece Minucio Félix sobre las actividades desarrolladas durante los rituales religiosos paganos evoca todas las prácticas sexuales consideradas indecentes en el pensamiento cristiano. Octavio se defiende de la acusación de Cecilio sobre la

⁵⁵⁸ Athenag. *Leg.* 26, 2.

⁵⁵⁹ Cícico también es el nombre de uno de los héroes de la leyenda de los argonautas (cf. Ap. Rhod. 1, 947-1040). Clemente alude, no obstante, al lugar geográfico, una isla en la Propóntide, en la costa de Misia, unida a tierra firme por medio de dos puentes. Según el testimonio de Pausanias, los habitantes de Cícico sentían una especial devoción por la madre Dindimene, cuya imagen, realizada en oro y con dientes de hipopótamo, habían robado de la isla de Proconeso (Paus. 8, 46, 4). La madre Dindimene, cuyo nombre procede de Dándimo, un monte de Frigia, es identificada por Pausanias con Cibeles y su culto se asocia al de Atis (Paus. 7, 17, 9-12; 7, 20, 3).

⁵⁶⁰ Clem. Alex. *Protr.* 2, 24, 1; trad. Isart Hernández 1994: 71. Clemente se inspira probablemente en el relato de Heródoto sobre la muerte de Anacarsis a manos de Saulio, rey de los escitas. Según Heródoto, Anacarsis conoció estas ceremonias rituales en honor a Cibeles en la isla de Cícico, durante sus viajes por el Helesponto. A su llegada a Escitia, Anacarsis reprodujo en secreto este ritual, cumpliendo así una promesa a la diosa. Cuando Saulio lo descubrió decidió matar a Anacarsis por adoptar costumbres extranjeras (cf. Hdt. 4, 76, 1-6). La descripción del ritual que ofrece Clemente es idéntica a la de Heródoto. Ninguno de ellos menciona la mutilación genital.

⁵⁶¹ La iniciación al culto de Atis incluía la celebración de un banquete ritual que se servía en los instrumentos musicales propios de la liturgia cibélica (el tamboril y el címbal), y en el que se ingería comida y bebida, aunque se desconoce su contenido exacto. Este banquete ritual formaba parte de los ritos de iniciación y no debe confundirse con otros banquetes sagrados celebrados en otros cultos místicos como los de Serapis (cf. Tert. *Apol.* 39, 15). Clemente de Alejandría cita la fórmula griega utilizada durante este ritual: “Yo comí en el tambor, bebí en el címbalo, llevé los vasos sagrados, penetré abajo en la cámara nupcial” (cf. *Protr.* 2, 15, 3; trad. Isart Hernández 1994: 62). La misma fórmula, aunque con pequeñas variaciones, se repite en Eusebio de Cesarea (*P.E.* 2, 3, 18) y Fírmico Materno (*De errore*, 18, 1). Sobre esta cuestión, vid. Alvar Ezquerro 2001: 179-180 y 207.

⁵⁶² Tert. *Ad Nat.* 2, 7, 16 y 18; Min. Fel. *Oct.* 22, 4.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

práctica de los cristianos de rendir “culto a los genitales de su jefe religioso y de su sacerdote”⁵⁶³. Como respuesta, el interlocutor cristiano afirma:

“Trata de atribuirnos lo que en realidad es suyo. Tales deshonestidades son quizá ritos sagrados para aquéllos de uno y otro sexo que se prostituyen en todos sus miembros, llaman elegancia a la desvergüenza, envidian la incontinenia de las prostitutas, lamen a los que son medio hombres, tocan con su boca libidinosa las partes genitales, hombres de mala lengua aunque estuvieran callados, a los que su indecencia les produce hastío antes que vergüenza” (Min. Fel. Oct. 28, 10; trad. Sanz Santacruz 2000: 122).

También Lactancio se expresa en términos inequívocos sobre la relación entre la castración de Atis y el culto de Cibeles, cuando afirma que, por ello, sus ceremonias sagradas están presididas por “sacerdotes eunucos”⁵⁶⁴. Compara la “locura” de los sacrificios humanos realizados entre los cartagineses en honor de Saturno o de la diosa Belona, y entre los sicilianos por su rey Agatocles⁵⁶⁵, con los ritos de Magna Mater: “los mismos hombres ofrecen sus propios órganos genitales, y así, una vez amputado el sexo se convierten en algo que no es ni varón ni hembra”⁵⁶⁶. Finalmente, cuestiona la sacralidad del ritual, preguntándose qué hay de religioso en individuos que:

“prostituyen sus cuerpos por placer; quienes, olvidándose de su sexo rivalizan con las mujeres en debilidad; quienes manchan y profanan, contra toda honra, la parte más sagrada incluso de su cuerpo; quienes se castran con la espada para ser – lo cual es aún más vergonzoso – ministros religiosos; quienes no respetan ni siquiera su propia vida, sino que venden su alma para que se consuma públicamente” (Lact. Div. Inst. 5, 9, 17; trad. Sánchez Salor 1990b: 127-128).

Arnobio asegura que, al igual que sucede con el resto de las ceremonias religiosas del paganismo, los rituales celebrados en honor de Cibeles y Atis también tienen su explicación en la tradición mitológica y ofrece algunos detalles acerca de su ritual que coinciden con los elementos fundamentales del relato mitológico de Atis:

“Aquel pino que con solemnidad se hace entrar en el santuario de la madre <I>dea, ¿no es la imagen de aquel árbol bajo el cual Atis, cortados sus genitales, se castró, y que según la leyenda la diosa hizo sagrado como consuelo de su tristeza?” (Arnob. Adv. Nat. 5, 39; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 288).

Junto al pino⁵⁶⁷, Arnobio menciona la prohibición de entrar en el santuario a quienes están “embriagados por el vino”. La medida pretende recordar la revelación

⁵⁶³ Min. Fel. Oct. 9, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 68; cf. Oct. 28, 10. No existen otros testimonios de esta calumnia contra los cristianos.

⁵⁶⁴ Lact. Div. Inst. 1, 17, 7.

⁵⁶⁵ Lact. Div. Inst. 1, 21, 13-15.

⁵⁶⁶ Lact. Div. Inst. 1, 21, 16; trad. Sánchez Salor 1990: 147.

⁵⁶⁷ Según Arnobio, el ritual incluía la colocación del pino en el templo de la diosa “como un numen propicio y augustísimo” (cf. Adv. Nat. 5, 17; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 268). Fírmico Materno es

involuntaria de Atis sobre su relación con Agdistis en unas circunstancias semejantes⁵⁶⁸. No obstante, la censura de Arnobio se centra en los sacerdotes:

“¿Esos castrados y afeminados, que vemos que toman parte con vosotros en las funciones en honor de esta divinidad, qué ocupación tienen allí, qué anhelo, qué afán? ¿Y por qué se golpean el pecho y los brazos, como quien llora, e imitan el comportamiento de quien se ve oprimido por una suerte desgraciada? (...) ¿Quién puede creer que hay algo honesto en lo que participan los viles galos, o que realizan afeminados libertinos?” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 17; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 268).

2. 5. 2. Abstinencia y castración

Pese a este rechazo generalizado de la castración, la actitud de los pensadores cristianos resulta ambigua. Mientras que censuran los relatos mitológicos y las prácticas rituales paganas, se muestran tolerantes y permisivos con la castración⁵⁶⁹, como medio para evitar el impulso sexual; es decir, como mecanismo de protección para el cristiano ante actitudes pecaminosas o conductas inmorales.

Así lo interpreta Justino, tolerante con respecto a la castración entre los cristianos. Prueba de ello es el relato que ofrece sobre el informe presentado ante el prefecto de Alejandría, Félix, por un joven cristiano, quien solicitaba la autorización oficial para someterse a una intervención quirúrgica en la que se le amputaran los testículos. Justino señala que el propósito inicial de esta mutilación es la demostración pública de que “la unión promiscua no es misterio que nosotros

el único escritor en indicar que en el interior de este pino se encontraba una estatua de Atis (cf. *De errore*, 27, 1). Sobre esta cuestión, vid. Turcan 1982: 335; Sanzi 2006: 164. Sobre la importancia del pino y la confraternidad que venera el templo de Cibeles en el Palatino, conocida por el nombre de *dendrophoroi*, es decir, “portadores de los árboles”, vid. Cumont 1963: 52. Talar un árbol se consideraba un símbolo de inmortalidad y se realizaba igualmente en las celebraciones en honor de Isis y Osiris (cf. Plu. *De Is. et Os.* 15) y de Proserpina (cf. Firm. Mat. *De errore*, 27, 2).

⁵⁶⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 6.

⁵⁶⁹ En la antigüedad, la castración es una marca física que identifica tanto a los esclavos como a los fieles devotos de ciertos cultos orientales. Su práctica se prohíbe de forma expresa durante los gobiernos de Domiciano, Nerva y Adriano (Dio Cass. 67, 2, 3; 68, 2, 4; Suet. *Dom.* 7, 1; *Dig.* 48, 8, 4, 2; 48, 8, 5). La jurisdicción romana no siempre es precisa y, en ocasiones, la emasculación se asimila a la práctica de la circuncisión (*Dig.* 48, 8, 11, 1). Es probable, no obstante, que durante algunos años se permitiese el ejercicio voluntario de la misma, especialmente entre los sacerdotes consagrados a Cibeles. No existen testimonios que confirmen esta práctica entre los sacerdotes de Atargatis, identificada con *Dea Caelestis*, de manera que la referencia de Fírmico Materno es, con toda probabilidad, una confusión (cf. *De errore*, 4, 2). Sobre esta cuestión, vid. Forbes 1970: 151; Turcan 1982: 196; Sanzi 2006: 83-84; Bremmer 2004: 556-557. La castración se convierte, por tanto, en una marca de diferenciación y los eunucos representan por ello una raza extraña de género indeterminado entre los hombres. Para una introducción al fenómeno de la castración en la antigüedad y el crecimiento gradual de la importancia de los eunucos en la sociedad greco-romana de los siglos II al IV, vid. Stevenson 1995: 495-511.

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

celebramos”. Aunque el joven no obtuvo el permiso oficial, Justino enfatiza la abstinencia sexual que caracteriza el comportamiento de aquél, al afirmar que “permaneció soltero, contentándose con el testimonio de su conciencia y el de sus compañeros en la fe”⁵⁷⁰.

Pero el razonamiento de Justino no es frecuente entre los apologistas. Tan solo Atenágoras establece un discurso semejante cuando afirma que “el vivir en virginidad y castración acerca más a Dios”⁵⁷¹. En su discurso sobre la vida sexual del cristiano, o lo que denomina como “placeres del alma”, Atenágoras expone los principios sobre los que se sustenta la moral cristiana en materia de sexualidad: el matrimonio único e indivisible y la procreación de los hijos como fin de las relaciones sexuales. Fuera de esto no hay espacio para la sexualidad, recomendándose la vida célibe, “con la esperanza de más íntimo trato con Dios”. El deseo sexual conlleva el alejamiento del cristiano de la divinidad. Ante estas circunstancias, las únicas opciones son el celibato, la virginidad e incluso, la castración, entendida como la forma más extrema de abstinencia sexual.

No obstante, la opinión mayoritaria en el seno de la Iglesia (destinada a prevalecer), es el rechazo de la castración. Las razones que esgrimen los apologistas son⁵⁷²: que la emasculación supone un daño físico del cuerpo, sobre el cual el cristiano no tiene poder; en segundo lugar, porque la represión sexual no debe ser física, sino que debe ser entendida como un ejercicio de auto-control; por último, porque si Dios hubiese querido que no tuviésemos genitales no nos hubiese creado de ese modo. La castración genera, por tanto, individuos ambiguos sexualmente, lo que constituye una situación aún más reprobable.

Clemente de Alejandría fundamenta su rechazo en las leyes judías: “¿No ves al hierofanta de la verdad, a Moisés, que ordenó que no participaran en la asamblea ni un eunuco, ni un castrado, e incluso ni el hijo de una prostituta?”⁵⁷³. Para Minucio Félix, la emasculación constituye un verdadero agravio a Dios: “el que es mutilado en sus partes impúdicas, ¿no ultraja acaso a Dios al aplacarle de esta manera, pues, si Dios quisiera que hubiera eunucos, podría crearlos, en lugar de hacerlos así

⁵⁷⁰ Just. 1 *Apol.* 29, 2-3; trad. Ruiz Bueno 1996: 212-213.

⁵⁷¹ Athenag. *Leg.* 33, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 704.

⁵⁷² En la diatriba de los apologistas griegos se distingue otro argumento diferente: la censura de la relevancia política que han alcanzado ciertos eunucos, así como la influencia que éstos ejercen entre los más altos dignatarios. Taciano responsabiliza directamente a los “afeminados eunucos” de instituir las religiones paganas y los misterios (*Orat.* 29). De manera semejante, Teófilo de Antioquía afirma que los derechos de ciudadanía les fueron concedidos a los eunucos durante el gobierno de Tarquinio, el Soberbio, principal responsable de la corrupción de los jóvenes, motivo por el cual recibe el sobrenombre de *Superbus* (Σούπερβος), que en griego significa “soberbio, arrogante” (*hiperéphanos*: ὑπερήφανος) (cf. *Ad Autol.* 3, 27). Teófilo ofrece, probablemente, un juego de palabras en el que se asimila la figura del *hierofante*, sacerdote responsable de los misterios eleusinos en honor a Deméter, a Tarquinio (*hiperéphanos*).

⁵⁷³ Clem. Alex. *Protr.* 2, 25, 1; trad. Isart Hernández 1994: 72-73; cf. *Deut.* 23, 2-3.

después?”⁵⁷⁴. Lactancio mantiene la misma opinión al considerar la castración como un comportamiento criminal e impío⁵⁷⁵. Por su parte, Arnobio sostiene que la mutilación genital no es la solución para refrenar ciertas conductas reprobables:

“Como si realmente los afectados por tales daños corporales se tornasen de una audacia más lánguida, y como si no viésemos cotidianamente que los que se cortaron estas partes se invisten de una petulancia mayor, y, pospuestos todos los frenos del pudor y de la vergüenza, irrumpen en una obscena bajeza, haciendo abierta confesión de su abominable conducta” (Arnob. *Adv. Nat.* 5, 11; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 263).

Aunque una buena parte de la historiografía sostiene que la práctica de la castración es un fenómeno relativamente extraño entre los primeros cristianos⁵⁷⁶, entendido como una forma extrema de ascetismo y abstinencia sexual, hay pruebas de que éste era un problema real que, a comienzos del siglo IV, suscitó un intenso debate entre los intelectuales cristianos sobre los beneficios e inconveniencias de su aplicación⁵⁷⁷. El problema en torno a la castración se relaciona, en el cristianismo, con dos cuestiones fundamentales: la primera es la dificultad que presenta la exégesis del pasaje bíblico en el que Jesús afirma: “Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda”⁵⁷⁸;

⁵⁷⁴ Min. Fel. Oct. 24, 12; trad. Sanz Santacruz 2000: 110.

⁵⁷⁵ Lact. *Div. Inst.* 5, 9, 17.

⁵⁷⁶ Los primeros cánones conciliares se muestran contrarios a la práctica de la castración. Así aparece expresado en el Concilio de Nicea (canon 1) y en las *Constituciones Apostólicas* (8, 47, 21-24), que prohíben el acceso al clero de los hombres que se hubiesen sometido a esta intervención. El castigo establecido son tres años de excomunión.

⁵⁷⁷ Para algunos intelectuales cristianos la castración representa una forma radical de ascetismo corpóreo, un símbolo de la integridad moral, tanto física como espiritual, y un emblema de la castidad extrema. Con este sentido, se entienden las reflexiones de Justino y Atenágoras. En ambos autores, la emasculación de los cristianos se define en contraposición a los excesos sexuales de la sociedad greco-romana (González Salinero 2006: 193-198). Para Daniel F. Caner el rechazo definitivo de la castración entre los cristianos se explica por la ambigüedad física y mental que esta práctica provoca. Pese a su apariencia física, los eunucos no carecen de poder sexual, generando dudas sobre su conducta. Además, la castración física no se considera la vía más apropiada para lograr la continencia sexual que exige el cristianismo (Caner 1997: 407-414). La emasculación también se considera una forma de herejía. Su práctica se adjudica, entre otros, a los marcionitas y a los valesianos. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Caner 1997: 396-415; González Salinero 2006: 193-209. Coincidiendo con la expansión del movimiento monástico, el tema de los eunucos emerge de forma excepcional en la literatura hagiográfica.

⁵⁷⁸ Cf. Mt. 19, 12. Frente a una interpretación literal, la explicación ortodoxa entiende el pasaje como una exhortación al ascetismo espiritual. Clemente de Alejandría describe tres tipos de celibatos diferentes. El primero es aquél que viene impuesto por la naturaleza; es decir, el que rechaza de forma innata a las mujeres. El segundo viene determinado por la necesidad de controlar las pasiones, recurriendo para ello a la castración física (aunque también se incluyen “a los mutilados por un infortunio”). El tercero es el celibato voluntario con el propósito de evitar las distracciones del matrimonio (*cf.* Strom. 3, 1, 1, 2-4). No obstante, Clemente se opone a las interpretaciones más radicales que abogan por una abstinencia sexual absoluta (Strom. 3, 5, 40, 2; 3, 6, 45, 1), desarrollando a continuación su argumentación contra la castración física (Strom. 3, 15, 99, 1; 3, 13, 91, 2). Para

IV. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO ÉTICO

2. La conducta sexual

la segunda es el debate que surge entre los intelectuales cristianos a raíz de la mutilación física a la que se sometió el propio Orígenes de Alejandría⁵⁷⁹. Ambas circunstancias sugieren un contexto previo de tolerancia hacia la práctica de la castración en el ámbito cristiano.

Como puede apreciarse, la diatriba contra la sexualidad pagana que formulan los apologistas se construye, de forma explícita, en contraposición al ideal de conducta que defiende el cristianismo. La idea está presente desde los orígenes, cuando el propio Pablo de Tarso describe a la comunidad cristiana alejada de los “vicios” y el desenfreno que caracteriza a la sociedad pagana⁵⁸⁰. Para los apologistas no existe una prueba más evidente de la falsedad de las imputaciones de incesto y de promiscuidad sexual contra los cristianos que la demostración de la ética y de los valores morales sobre los que se sustenta su religión. La mayor parte de los reproches contra el paganismo que formulan los apologistas se concentra en la caracterización inapropiada del comportamiento de los dioses. La condena de los mitos constituye un elemento clave en la formulación del discurso cristiano con relación a la inmoralidad. Como respuesta, los apologistas establecen los principios cristianos en materia sexual. Su argumentación muestra un rechazo frontal hacia las prácticas sexuales fuera del matrimonio y con fines diferentes de la procreación. Sin embargo, existen diferencias en el modelo expositivo empleado por los autores griegos y latinos. Los primeros apenas profundizan en esta cuestión⁵⁸¹ mientras que los escritores latinos utilizan el argumento de la conducta sexual como base de su discurso. Su exposición no sólo es más rica en los detalles y en la definición de las prácticas, especialmente entre los autores tardíos. En la mayor de los casos, su diatriba contra el paganismo se apoya en argumentos de índole sexual, ya estén o no relacionados directamente con el tema de que se trata.

Clemente, el pasaje bíblico no tiene un significado sexual; se trata de una representación metafórica de la abstinencia cristiana de las inmoralidades paganas (*Strom.* 3, 12, 79, 3). Para una introducción al debate suscitado en torno al texto de Mateo, *vid.* Caner 1997: 404-407; Nauroy 2004: 157-176.

⁵⁷⁹ El propio Orígenes admite el error de su conducta, asegurando que había interpretado literalmente el pasaje bíblico, y advierte a sus discípulos para no cometan la misma equivocación, proporcionándoles las claves para su correcta interpretación espiritual (*Comm. in Matth.* 15, 1). Eusebio de Cesarea sostiene que la castración de Orígenes, aunque errónea, es “una prueba rotunda de fe y de continencia” (*cf.* *H.E.* 6, 8, 1-5). También Melitón de Sardes se asocia a esta imagen del “eunuco cristiano” (*H.E.* 5, 24, 5). Sobre esta cuestión, *vid.* Hanson 1966: 81-82.

⁵⁸⁰ *Cf.* *Rm.* 1, 24-32; *1 Co.* 5, 1; *Ef.* 2, 3 y 11; 4, 17-19; *Col.* 3, 5-9; etc. (Edwards 1992: 71).

⁵⁸¹ La mayor parte de las referencias presentan un carácter general (“actos impuros”, “acciones abominables”, etc.) o se limitan a expresiones como “cosas que no es lícito ni decir las ni llevarlas en absoluto a la memoria” (*Arist. Apol.* 11, 5 [gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 126; *cf.* *Just. 1 Apol.* 25, 1).

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

1. La idea de justicia y los sistemas legislativos

1. 1. La injusticia de los dioses

En el ámbito socio-político, la primera crítica de los apologistas se dirige contra el sistema legislativo. En primer lugar, ponen en evidencia el contraste entre el comportamiento de los dioses paganos y las leyes humanas. Su conducta homicida, adúltera y disoluta choca con las prescripciones jurídicas. Así pues, o bien los hombres han publicado leyes contrarias a los dioses y por tanto, disposiciones injustas, o bien, han pecado de impiedad, al rendir culto a divinidades opuestas a ellas. El argumento se utiliza así para negar su condición divina. Es Arístides quien mejor expresa esta idea:

“¿Y cómo no comprendieron los sabios y eruditos de entre los griegos que, al establecer leyes, sus dioses son condenados por esas leyes? Porque si las leyes son justas, son absolutamente injustos sus dioses que hicieron cosas contra ley, como mutuas muertes, hechicerías, adulterios, robos y uniones contra natura; y si es que todo esto lo hicieron bien, entonces son injustas las leyes, como puestas contra los dioses. Pero no, las leyes son buenas y justas, pues alaban lo bueno y prohíben lo malo, y las obras de los dioses son inicuas. Inicuos son, pues, los dioses de ellos, y reos todos de muerte, e impíos los que introducen dioses semejantes” (Arist. *Apol.* 13, 7 [gr]; trad. Ruiz Bueno 1996: 128).

Aunque la descripción de Arístides está inserta en el contexto más amplio de la censura de la obra de Homero y de los poetas clásicos, creadores de esta figuración mitológica¹, su recriminación se dirige hacia los griegos, a quienes responsabiliza de mantener la incoherencia entre legislación y religión. Las leyes humanas, “buenas y justas”, se oponen a la locura y la maldad de los dioses del paganismo². Aunque el tema de la impiedad de los poetas clásicos, con sus invenciones de las abominaciones cometidas por los dioses, es una idea recurrente en la literatura apologética³, no es habitual la asociación con las leyes⁴. Entre los apologistas únicamente se encuentra un planteamiento similar al de Arístides al comienzo del *Discurso contra los griegos*

¹ El pensamiento filosófico griego ya había desarrollado el mismo argumento. Entre otros, destacan los testimonios de Jenófanes de Colofón y Platón, quien, por esta razón, excluye a los poetas de su modelo de estado ideal (Xenoph. Frag. B 11d-k; C 1d-k [Diels y Kranz]; Pl. *Resp.* 2, 377b – 3, 398b; 10, 598e – 608c) (Pouderon *et alii* 2003: 368).

² Arístides rechaza la explicación, desarrollada en ciertos ambientes filosóficos, sobre la creación literaria de los dioses como un modelo de conducta a imitar o, al menos, como el medio para evitar que los hombres cometan ciertos delitos. La misma censura, aunque en un contexto diferente, en Atenágoras (*Leg.* 1, 2). No obstante, esta contraposición entre las leyes y el comportamiento de los dioses es condenado de forma explícita por Eurípides (*Io.* 440-453; *Orest.* 416-418; 591-602).

³ Just. 2 *Apol.* 10, 6; Athenag. *Leg.* 21, 3-4; Clem. Alex. *Protr.* 4, 59, 2; Min. Fel. *Oct.* 23, 1-8; etc.

⁴ Uno de los testimonios más significativos de esta condena es la caracterización de los dioses como “ilegales” que ofrece el autor de las homilías pseudo-clementinas (*Homil. Clement.* 4, 23).

de Taciano. Éste critica las invenciones de los griegos, que considera imitaciones de las instituciones de los bárbaros, centrándose en la retórica y la poesía:

“Porque la retórica la habéis compuesto para la injusticia y la calumnia, vendiendo a precio de oro la libertad de vuestros discursos, y muchas veces lo que de pronto os parece justo, lo presentáis luego como no bueno; y la poesía, para cantar las luchas y los amores de los dioses, y la corrupción del alma” (Tat. *Orat.* 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 573-574).

Como Arístides, Taciano considera que la creación literaria se opone a los conceptos de justicia y de libertad. La actitud de los hombres, cambiando estos criterios en función de las necesidades de los relatos mitológicos, es igualmente reprochable.

1. 2. Las contradicciones de los códigos legislativos

El segundo aspecto de la diatriba cristiana sobre las leyes se centra en las contradicciones que presentan los códigos legislativos de cada pueblo o tradición cultural, que varían de una nación a otra. Así lo expone Justino en su *2 Apología*: “lo que unos tienen como bueno tienen otros por malo, y lo que para éstos pasa por bello es para aquéllos vergonzoso”⁵. Taciano reclama el derecho de los individuos a elegir el sistema legislativo que les resulte más conveniente, revelando, de forma indirecta, las contradicciones entre las tradiciones legales de los diferentes pueblos, que se oponen a las creencias cristianas:

“¿Por qué tenéis empeño, oh griegos, en que, como en una lucha de pugilato, choquen contra nosotros las leyes del Estado? Y si yo no quiero someterme a las costumbres de ciertas gentes, ¿por qué he de ser aborrecido como el ser más abominable?” (Tat. *Orat.* 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 577).

Atenágoras expone más extensamente este argumento:

“En vuestro imperio, oh grandes entre los reyes, unos usan de unas costumbres y leyes y otros de otras, y a nadie se le prohíbe, ni por ley ni por miedo a castigo, amar sus tradiciones patrias, por ridículas que sean. Así el troyano llama dios a Héctor y adora a Helena, a la que cree Adrastea; el lacedemonio da culto a Agamenón, como si fuera Zeus, y a Filonoe, hija de Tindáreo, como a Enodia; el ateniense sacrifica a Erecto Posidón; y a Agraúl y Pandroso celebran los atenienses iniciaciones y misterios, aquéllas a quienes se tuvo por sacrílegas por haber abierto la caja. Y en una palabra, los hombres, según las naciones y los pueblos, ofrecen los sacrificios y celebran los misterios que les da la gana. En cuanto a los egipcios, tienen por dioses a los gatos, cocodrilos, serpientes, áspides y perros. Y todo eso lo toleráis vosotros y vuestras leyes; pues consideráis impío y sacrílego no creer en absoluto en Dios, pero necesario, que cada uno tenga los dioses que quiera, a fin de que por el temor de la

⁵ Just. *2 Apol.* 9, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 271.

divinidad se abstenga de cometer impiedades” (Athenag. *Leg.* 1, 1-2; trad. Ruiz Bueno 1996: 647-648).

Pese a estas diferencias, Atenágoras asegura que todos estos sistemas son aceptados con normalidad, a excepción de las leyes cristianas⁶. También Clemente de Alejandría explica las contradicciones que existen entre los diferentes sistemas legislativos frente a la unicidad de la legislación divina: “Que el ateniense siga las leyes de Solón, el argivo las de Foroneo y el espartiatas las de Licurgo; pero si tú te inscribes a ti mismo como de Dios, tu patria es el cielo y Dios tu legislador”⁷. Este argumento alcanza su mejor desarrollo en Orígenes⁸. Esta variedad legislativa le sirve para argumentar con Celso sobre la tolerancia y el respeto hacia lo que se considera como costumbres aborrecibles:

“¿Son rectas, por ejemplo, las leyes de los escitas que permiten matar a los padres, y las de los persas que no prohíben el matrimonio de los hijos con sus madres, ni de los padres con sus hijas? Mas ¿qué necesidad hay de reunir los ejemplos de los que se han ocupado de las leyes de los diferentes pueblos y seguir preguntando cómo, en cada pueblo, sean rectas las leyes que se da de la manera que place a los inspectores? Díganos Celso cómo no sea cosa santa abolir leyes tradicionales sobre el casarse con madres e hijas, o que sea cosa bienhadada salir de la vida echándose un lazo al cuello, o que se purifiquen enteramente los que se arrojan al fuego y por medio del fuego salen de la vida, y cómo no sea santo acabar, por ejemplo, con las leyes vigentes entre los taurios sobre ofrecer a los extranjeros en sacrificio a Artemis, o las de algunos habitantes de la Libia de inmolar los hijos a Crono” (Orig. *C. Cels.* 5, 27; trad. Ruiz Bueno 1996: 353-354).

Pese a las incongruencias que tal variedad de tradiciones suscitan en la convivencia entre los pueblos, la atención de Orígenes se dirige hacia la actitud exclusivista⁹, con respecto a judíos y cristianos, que muestra Celso en la elaboración

⁶ Athenag. *Leg.* 1, 2; 3, 2.

⁷ Clem. Alex. *Protr.* 10, 108, 4-5; trad. Isart Hernández 1994: 178-179. Clemente sostiene que la mayor parte de las costumbres griegas procede de las tradiciones y enseñanzas de otros pueblos, como los persas, saurómatas, magos, etc., vinculando esta cuestión con una problemática diferente: la importación extranjera de los principales cultos religiosos (cf. *Protr.* 5, 65, 1-4).

⁸ Orígenes comienza el *Contra Celso* aludiendo precisamente a esta cuestión, en respuesta a la acusación de Celso de que “los cristianos forman entre sí asociaciones secretas, contra ley”. En su argumentación, Orígenes expone las contradicciones que existen entre los diferentes sistemas legislativos, incluyendo el ejemplo de los escitas, para señalar que lo que para algunos pueblos es considerado una ilegalidad, se tiene por ley en otros (Orig. *C. Cels.* 1, 1; trad. Ruiz Bueno 2001: 40).

⁹ Jeffrey W. Hargis señala que éste es irónicamente el objetivo que persigue Celso: condenar el exclusivismo social que caracteriza y define al cristianismo, como consecuencia de sus creencias monoteístas. Esta exclusión voluntaria del cristiano con respecto al resto de la sociedad, es interpretada por Celso como una amenaza para el estado, para la propia sociedad y para ciertas instituciones tradicionales como la familia. Sin embargo, en la elaboración de su argumentación, Celso ofrece un discurso “totalizador”, en el sentido en el que niega toda caracterización positiva acerca del cristianismo, así como cualquier posible legitimación teológica o filosófica del mismo. En su definición del cristianismo como un grupo aislado y contrario a los valores tradicionales de la sociedad greco-romana, Celso ofrece un retrato excluyente, cuyo propósito en última instancia no es otro que la separación o marginación total de los cristianos. A diferencia de otros intelectuales paganos posteriores, Celso no acepta ningún elemento de contacto entre el cristianismo y el

de su discurso¹⁰. Ambos pueblos, subraya Orígenes, son excluidos de la tolerancia que Celso exhibe hacia otras costumbres diversas¹¹:

“En cambio es lógico, según Celso, que, para los judíos, no es cosa santa transgredir sus leyes tradicionales, que les mandan no dar culto a otro Dios fuera del Creador de todas las cosas. Además, lo santo, según él, no lo sería por naturaleza, sino por convención y opinión; cosa santa sería, en efecto, para unos adorar al cocodrilo y comer algo de lo que otros adoran. Para unos es santo dar culto a un novillo, para otros tener por dios a un macho cabrío. Así resultará que, respecto de unas leyes, la misma persona obrará santamente, e impiamente respecto de otras. Lo que es el colmo del absurdo” (Orig. *C. Cels.* 5, 27; trad. Ruiz Bueno 2001: 353-354).

Orígenes exige para los judíos y cristianos un tratamiento igual al que reciben otros pueblos y defiende la superioridad de las instituciones y disposiciones legales del judaísmo¹². Con su exaltada defensa de la integridad moral y el ejemplar comportamiento cívico de los judíos, Orígenes pretende hacer frente a las críticas de

paganismo. Su censura, no obstante, es más elaborada y profunda que la crítica desarrollada por sus predecesores (caracterizada fundamentalmente por el uso de acusaciones populares de tipo moral, como el canibalismo, el incesto, etc.). Para un análisis de las estrategias retóricas utilizadas por Celso en su condena del exclusivismo cristiano, *vid.* Hargis 1998: 43-111.

¹⁰ La censura del pueblo judío y sus diferentes instituciones ocupa una parte esencial de la argumentación polémica de Celso. J.W. Hargis sostiene que el intelectual pagano construye esta parte de su discurso a partir de los argumentos empleados tradicionalmente en la diatriba contra el judaísmo y, probablemente, en relación con ciertos escritos apologéticos cristianos, como el *Diálogo con Trifón* de Justino que formulan, con vistas a un público esencialmente pagano, los elementos fundamentales que distinguen a las dos religiones. Dado que la base del judaísmo y el cristianismo es la misma, Celso proyecta sobre la figura de Jesús las mismas críticas, especialmente sobre las prácticas mágicas, que la polémica anti-judía dirige contra Moisés (Celso en Orig. *C. Cels.* 1, 26; 1, 71; 2, 49; 2, 51-53; 3, 5; 5, 42; 7, 18; etc.), así como algunas de las explicaciones más frecuentes en la censura de determinados pasajes bíblicos (Celso en Orig. *C. Cels.* 1, 28-39; 4, 37-47; 4, 72-73; etc.). Celso condena, igualmente, las principales instituciones y costumbres judías, negando su antigüedad y alegando que otros pueblos practican acciones similares (Celso en Orig. *C. Cels.* 1, 16; 3, 5-7; 4, 23-26; 4, 31; 5, 41-44; 6, 80; 8, 28; etc.). Al equiparar ambas creencias religiosas, Celso utiliza el judaísmo como una estrategia retórica para censurar, por asociación, al cristianismo, incorporando además una nueva falta o culpa sobre estos últimos: la apostasía, al abandonar su particular herencia religiosa. Sobre esta cuestión, *vid.* Hargis 1998: 65-82.

¹¹ Pese a esta censura generalizada, la obra de Celso incluye una referencia de carácter excepcional y contraria al resto de sus planteamientos, en la que se reconoce el derecho de los judíos a respetar sus tradiciones (Celso en Orig. *C. Cels.* 5, 25-26).

¹² Orígenes elogia algunas de las prohibiciones que figuran en la legislación judía como: la adivinación, fabricar imágenes o estatuas, adorar a los astros, celebrar certámenes gimnásticos, teatrales o hípicas, la prostitución y la presencia pública de afeminados, así como la justicia de sus tribunales, el cumplimiento escrupuloso de sus disposiciones legales y el interés por el debate filosófico en torno a sus escrituras (Orig. *C. Cels.* 4, 31; 5, 42-43; 8, 53; etc.). La práctica judía de la circuncisión merece, no obstante, una mención especial. Aunque Celso considera que su ejercicio es habitual entre ciertos pueblos, Orígenes explica que “el propósito, la ley y la voluntad” de los judíos hacen de esta costumbre un acto diferente en las otras naciones. Aunque el cristianismo no acepta esta práctica, Orígenes considera que determinadas acciones adquieren un significado especial en función del sentido, ya sea religioso o no, o del propósito que persiguen. Asegura que este criterio puede aplicarse de manera semejante a otros conceptos más importantes como la justicia, la virtud o la fortaleza, justificando, en definitiva, la variedad de interpretaciones que, respecto a estas cuestiones, presentan el cristianismo y el paganismo (Orig. *C. Cels.* 5, 47-48).

Celso, quien desacreditaba las raíces religiosas del cristianismo. Esto no impide que Orígenes use, en otros momentos de su discurso, algunos de los argumentos tradicionales de la polémica cristiana contra el judaísmo.

La argumentación de los apologistas latinos en este aspecto es diferente a la de los griegos. Su interés se centra en el aspecto religioso de las distintas costumbres y no en el sistema legislativo, con referencias a los imperios que tuvieron su apogeo antes del esplendor de Roma. Su propósito es rebatir la creencia de que son los dioses del paganismo la causa del auge del Imperio Romano. Con su insistencia en la existencia anterior de otras divinidades en otros imperios, los apologistas latinos pretenden demostrar el fracaso de aquellos primeros dioses, incapaces de frenar el avance romano, y la atribución exclusiva de la piedad religiosa a Roma. La idea aparece en Tertuliano y Minucio Félix. Ambos asocian la existencia de tradiciones religiosas diversas con los diferentes colegios sacerdotales de la religión romana¹³:

“¿Por qué os engañáis? La Roma primitiva es anterior a algunos dioses suyos; fue un reino antes de construir la magnífica pompa del Capitolio. También los babilonios habían constituido un reino antes de que hubiera pontífices, y los medos antes de los quincevíros y los egipcios antes de los salios y los asirios antes de los lupercos y las amazonas antes de las vestales” (Tert. *Apol.* 26, 2; trad. Castillo García 2001: 139; cf. *Ad Nat.* 2, 17, 18; Min. Fel. *Oct.* 25, 12).

Cipriano de Cartago dice que el éxito de estos imperios anteriores al auge de Roma no radica en su sentido de la religiosidad o de la justicia, sino en que todos ellos “están sujetos a la volubilidad de la suerte”¹⁴. Como los asirios, los medos, los persas, los griegos o los egipcios, también a los romanos les tocó “su turno de poder”. En consecuencia, no existe una base religiosa que verifique el éxito de las campañas romanas o sus derrotas, tal y como lo demuestra la historia de Roma:

“No dieron incremento a la nación romana los ritos religiosos, ni los auspicios, o agüeros, sino que sigue el turno que le toca en plazo fijo. Por lo contrario, Régulo observó los auspicios y fue aprisionado. Mancino también guardó los ritos y pasó bajo el yugo. Paulo, que tuvo igualmente el augurio de los pollos que comían normalmente, fue, sin embargo, derrotado en Cannas. C. César, a pesar de la oposición de los augurios y auspicios para que no pasase al África sus naves antes del invierno, los despreció y pasó con toda facilidad y obtuvo la victoria” (Cypr. *Quod idola*, 5; trad. Campos 1964: 81).

¹³ Además del reino etrusco, de los imperios de Egipto, Asiria, Babilonia, Media y Persia y de la civilización griega, son mencionadas las amazonas que, según la leyenda, proceden de la región del Cáucaso y se instalan en Asia Menor (cf. Apollod. *Bibl.* 2, 5, 9; Ap. Rhod. 2, 776-778 y 962-1001; Diod. Sic. 4, 16, 1; Paus. 1, 15, 2; 7, 2, 7-8). La alusión específica, entre los diferentes colegios sacerdotales, de los *quindecimviri sacris faciundis*, responsables de los cultos extranjeros, confirma la asimilación romana de diversas tradiciones culturales y religiosas. Tertuliano incorpora el ejemplo judío como prueba del choque cultural que existe entre ambos pueblos, y evidente en el rechazo sistemático de los judíos a los dioses paganos. Sin embargo, estas diferencias culturales no han impedido la aceptación de algunas prácticas ni la convivencia pacífica de romanos y judíos, al menos, durante algún tiempo (cf. Tert. *Apol.* 26, 3; cf. 1 M. 8, 17-30; Joseph. A.J. 14, 16-17; 16, 2, 1).

¹⁴ Cypr. *Quod idola*, 5; trad. Campos 1964: 81.

La explicación de Lactancio sobre la variedad de leyes se relaciona con el desconocimiento de los hombres del derecho divino. Las leyes humanas “no son producto de la justicia, sino de la utilidad”. No hay razón que explique que “todos los pueblos establecieran leyes diferentes y opuestas”, salvo el hecho de que “cada pueblo sancionó como ley propia aquello que consideró útil para sus propios intereses”¹⁵. Una prueba de ello es la conducta de los romanos, quienes llegaron a dominar todo el orbe, no sólo “declarando la guerra a través de los feciales”, es decir, de una sanción religiosa que justificara la intervención militar, sino “injurando, robando y tomando con la ley en la mano las cosas ajenas”¹⁶. Por esta razón, el apologista niega cualquier reclamación por parte de los intelectuales paganos sobre el origen divino de las leyes humanas:

“Cada pueblo adoró con gran veneración a los fundadores de su gente o de su ciudad, ya fueran varones insignes por su fortaleza, ya mujeres admirables por su castidad: así, los egipcios a Isis; los mauros, a Juba; los macedonios, a Cabiro; los cartagineses, a Urania; los latinos, a Fauno; los sabinos, a Sanco; los romanos, a Quirino” (Lact. *Div. Inst.* 1, 15, 8; trad. Sánchez Salor 1990: 121).

1. 3. Las limitaciones humanas de las leyes

El tercer y último aspecto de la crítica cristiana se centra en las limitaciones que, por su condición humana, presentan las leyes y en el carácter injusto del sistema legislativo romano, especialmente en lo que respecta al trato que reciben los cristianos. Las deficiencias del sistema legislativo se manifiestan en que la mayor parte de las prescripciones legales tienen por fundamento la costumbre (*consuetudo*)¹⁷, en contraposición con la verdad cristiana. Para Justino es una insensatez fundamentar la autoridad de los códigos legislativos en las costumbres y las tradiciones de los pueblos: “Porque a la manera que rehúsan todos heredar la pobreza, las pasiones o las deshonras paternas; así no habrá hombre sensato que acepte lo que la razón le manda que no debe aceptarse”¹⁸. Justino defiende la necesidad de establecer un criterio más equitativo e imparcial que la costumbre como es la búsqueda de la verdad:

¹⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 2-3; trad. Sánchez Salor 1990b: 203-204.

¹⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 4; trad. Sánchez Salor 1990b: 204.

¹⁷ La *consuetudo* es un elemento clave de la legislación romana (*Dig.* 1, 3, 32). Aunque los especialistas admiten que se trata de una construcción intelectual de la élite romana, para Jill Diana Harries las alusiones constantes a la *consuetudo* en la normativa legal son el reflejo de la preocupación que suscita el tema y del compromiso social que está implícito en el término. En consecuencia, gran parte de las medidas legales que se formulan con posterioridad responden a los cambios que se producen en su correspondiente entorno social. Harries asegura que el consenso universal que se logra a través de la *consuetudo* – como metáfora del pueblo romano – es una forma de legitimar las acciones de los emperadores y de las diferentes autoridades (Harries 2001: 71-72). Para un análisis sobre los efectos que provocan la costumbre y la tradición en la legislación romana de la antigüedad tardía, incluyendo las repercusiones sobre las disposiciones específicamente cristianas, *vid.* Harris 2001: 68-82.

¹⁸ Just. *1 Apol.* 12, 8; trad. Ruiz Bueno 1996: 193.

“Mas si también vosotros, de modo parecido a los insensatos, estimáis en más la costumbre que la verdad, haced en hora buena lo que podéis; pero sabed que aún los gobernantes que ponen la opinión por encima de la verdad sólo pueden lo que los bandidos en despoblado” (Just. *1 Apol.* 12, 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 192).

Para Justino, como para Arístides, el mensaje cristiano representa esa verdad y justicia¹⁹, en oposición a la “ignorancia” humana²⁰. Teófilo de Antioquía explica la relación que existe en el cristianismo entre la ciencia – como concepto opuesto a la ignorancia – y la legislación. Para ello, recurre al episodio bíblico de la expulsión de Adán y Eva del paraíso terrenal²¹. Explica que el castigo divino no reside en el temor a que los hombres descubrieran por medio de la ciencia cosas inapropiadas acerca de la divinidad. “La ciencia es buena”, asegura Teófilo, “como se use de ella debidamente”²². Con su prohibición de comer del árbol de la ciencia, Dios pretendía alargar el periodo de inocencia de los hombres: “Cosa indecorosa es que los niños pequeños sientan por encima de su edad; pues así como en la edad el crecimiento se da ordenadamente, así también en el entender y sentir”. Al desobedecer las instrucciones divinas, el hombre es castigado con el trabajo, el dolor, la tristeza y la muerte. El problema, por tanto, no reside en la ciencia o el conocimiento, sino en el incumplimiento del mandato divino. Es decir, en la transgresión y la desobediencia de un precepto legal establecido por Dios, que Teófilo compara con las disposiciones paternas: “cosa santa es no sólo ante Dios, sino también ante los hombres, someterse los hijos a los padres en sencillez e inocencia”; de igual manera, “el hombre a Dios, Padre del Universo”. Dado su especial interés por el tema de la “gnosis”, Clemente de Alejandría es el apologista que mejor expone el problema de la ignorancia:

“La ignorancia es causa de leyes ilegítimas y de representaciones engañosas. Ella introdujo para la raza humana los preparativos de divinidades funestas y de aborrecibles ídolos, imaginó una gran variedad de formas de demonios e imprimió en los que la siguen el castigo de una larga muerte” (Clem. Alex. *Protr.* 10, 99, 2; trad. Isart Hernández 1994: 169).

Así pues, las deficiencias del sistema legislativo están relacionadas con los cultos y rituales paganos. Su asociación con la figura de los demonios constituye la clave para entender el distanciamiento entre la imperfecta legislación humana y la autoridad divina. Siguiendo el testimonio del apóstol Pablo, Clemente advierte de los efectos negativos que provocan la ignorancia y el influjo demoníaco. Los hombres pierden el sentido moral y se alejan de la salvación, entregados “insensibles por el

¹⁹ Arist. *Apol.* 15, 4 [gr]: los cristianos “juzgan con justicia”; Just. *1 Apol.* 12, 11: “pedimos cosas justas y verdaderas”.

²⁰ Justino expone una idea algo diferente sobre los inconvenientes de la ignorancia humana cuando describe la labor evangelizadora de los apóstoles. Aunque “ignorantes” e “incapaces de elocuencia”, fueron capaces su enseñanza de forma apropiada, dado el carácter universal del mensaje divino (Just. *1 Apol.* 39, 3; cf. *Hch.* 4, 13). Frente a la ignorancia pagana, la ignorancia de los cristianos es en la obra de Justino una manifestación del poder divino, cuya capacidad para actuar sobre los hombres es ilimitada, con independencia de su sabiduría (*1 Apol.* 60, 11; *2 Apol.* 10, 8).

²¹ Gn. 2, 16-17 y 3, 1-24.

²² Theoph. *Ad Autol.* 2, 25; trad. Ruiz Bueno 1996: 817.

libertinaje, a la práctica de toda depravación y codicia”²³. No obstante, su argumentación incide sobre la cuestión de la costumbre. Clemente advierte de los peligros implícitos en ciertas tradiciones o costumbres, a las que define con los adjetivos más despectivos: “malvada, cruel e impía”; “funesta”; “locura”, “el veneno más peligroso”; etc.²⁴. Al igual que Justino, aboga por el abandono de todas estas prácticas²⁵. El acatamiento de las costumbres tradicionales supone la precipitación de los hombres hacia una muerte voluntaria²⁶, frente a la vida que concede Dios²⁷. Por ello, es necesario modificar todas estas tradiciones, “aunque se disgusten nuestros padres” e iniciar la búsqueda de la verdad²⁸. Clemente compara esta transformación con los cambios experimentados en el comportamiento de los niños durante su crecimiento²⁹. La sociedad aprueba con naturalidad los cambios en la costumbre y, sin embargo, en el ámbito religioso se muestra reticente y temerosa, cuando, precisamente, elegir el cristianismo es el medio para lograr la salvación³⁰. Orígenes

²³ Clem. Alex. *Protr.* 9, 83, 3; cf. *Ef.* 4, 17-19.

²⁴ Clem. Alex. *Protr.* 10, 89, 2-3; 10, 90, 3. Para Clemente de Alejandría, la *consuetudo* es un instrumento de depravación (διαστροφή) que se opone a la verdad (ἀλήθεια). Es un elemento propio del vulgo, alejado de la filosofía y opuesto a los valores más apropiados de la *educatio*, παιδεία y θεραπεία. Luigi Alfonsi relaciona esta presentación de la *consuetudo* que ofrece Clemente con las tácticas retóricas características de la literatura protréptica, pero, especialmente, con la influencia estoica de planteamientos similares (Alfonsi 1964: 32-36). Así, destacan las reflexiones de Séneca sobre los efectos de la educación y las costumbres en los niños y adultos, llegando incluso a condicionar y determinar el temperamento de los individuos (cf. Sen. *De Ir.* 2, 21-22). La descripción de Séneca sobre la *consuetudo* es reveladora: “la costumbre, si es reiterada, fomenta el vicio” (cf. *De Ir.* 2, 20, 2).

²⁵ La idea aparece sintetizada al final de la obra, cuando afirma: “Huyamos, pues, de esta costumbre” (Clem. Alex. *Protr.* 12, 118, 1; trad. Isart Hernández 1994: 191). Con esta expresión, Clemente invita a sus lectores a abandonar los usos y costumbres de la sociedad greco-romana y a descubrir la verdad del cristianismo a través del Logos. Leonardo Lugaresi relaciona directamente esta exhortación con el rechazo de Clemente a los espectáculos paganos (Lugaresi 2008: 489-491).

²⁶ Clem. Alex. *Protr.* 10, 90, 2. Clemente se apoya en un texto del profeta Zacarías para ejemplificar esta amenaza (cf. *Za.* 3, 2).

²⁷ Clem. Alex. *Protr.* 10, 90, 3. El apologista ofrece un juego de palabras entre Θεός, “dios”, y ἔθος, “costumbre” (Isart Hernández 1994: 161, n. 569). Considera que “la opinión común y la costumbre esclavizan a los hombres que las siguen sin buscar a Dios” (*Protr.* 6, 72, 3; trad. Isart Hernández 1994: 137). La invitación para descubrir la verdad por medio del cristianismo y las referencias al carácter malvado de las costumbres y tradiciones greco-romanas son constantes a lo largo de toda la obra (la esclavitud, las leyes ilegítimas, las representaciones engañosas, los ídolos, los demonios, etc.) (cf. *Protr.* 10, 99, 1-3; 10, 101, 1-3; 109, 1-3).

²⁸ Clem. Alex. *Protr.* 10, 89, 2; trad. Isart Hernández 1994: 159.

²⁹ Clem. Alex. *Protr.* 10 89, 1.

³⁰ La idea que subyace en el mensaje de Clemente es que la superstición condena y la piedad salva, y que las costumbres heredadas no se preocupan por la “verdad”, sino que alejan al hombre de la salvación (*Protr.* 10, 90, 3; 10, 96, 2). El mismo argumento sobre la importancia de la piedad religiosa en la salvación del hombre aparece en las obras de los poetas clásicos. Así lo afirma Homero sobre Aquiles (“ha perdido toda piedad y no tiene ningún respeto, don que a los hombres causa un gran daño o un gran beneficio”; cf. Hom. *Il.* 24, 44-45; trad. Crespo 2006: 483) y Hesíodo, en su fábula del halcón y del ruiseñor (cf. Hes. *Op.* 203-286). Pese a que en su relato el poeta griego admite la hegemonía de los poderosos y gobernantes sobre el resto de los hombres, el propósito de la fábula es demostrar la superioridad de la justicia con respecto a la violencia. En su modelo de justicia, Hesíodo afirma que el juez divino, encarnado en la figura de Zeus, representa el elemento fundamental, al convertirse en el responsable de controlar y juzgar el proceder de los hombres.

presenta una argumentación similar con respecto a la variedad de costumbres y tradiciones. El propósito de su discurso es la defensa, ante las acusaciones de Celso, de las normas que rigen el judaísmo y el cristianismo. Siguiendo los postulados del propio Celso sobre el respeto que merecen las costumbres patrias³¹, Orígenes considera que judíos y cristianos deberían recibir la misma consideración que otras naciones³²: “De ahí que nada tenga de malo que uno guarde religiosamente sus propias costumbres. A la verdad, grandes diferencias hallaremos en cada pueblo; y, sin embargo, cada uno cree que lo suyo es lo mejor”³³. Aunque Orígenes se opone al relativismo cultural de Celso, por considerar absurda la permisividad de ciertas costumbres, especialmente aquellas relacionadas con la religión, la piedad y la justicia:

“Es probable que nuestros adversarios respondan a esto que quien guarda sus tradiciones es piadoso, y no porque no observe también las de los otros es en manera alguna impío; y a la inversa, el que es tenido por impío por unos, para otros no lo es, con tal de que venere sus dioses tradicionales y por más que impugne y se meriende los de quienes tienen leyes diferentes. Pero es de ver si no traerá esto una gran confusión sobre lo justo y lo piadoso y sobre la religión en general, que no se distinguirá ya de la irreligión, ni tendrá naturaleza propia, ni será capaz de caracterizar como piadosos a los que practican lo que atañe a la piedad” (Orig. *C. Cels.* 5, 28; trad. Ruiz Bueno 2001: 354).

Orígenes niega, por tanto, la validez de los planteamientos más tradicionales proclives a la tolerancia, representados en los ejemplos clásicos aducidos por Hérodoto³⁴ o en la célebre sentencia de Píndaro³⁵; testimonios a los que Celso recurre para apoyar su argumentación. Para Orígenes, el relativismo de las tradiciones de los pueblos únicamente conduce a la confusión: “Si la religión, la santidad y la justicia entran en el número de las cosas relativas (...), es de ver si no será también, consiguientemente, relativa la templanza, la fortaleza, la prudencia, la ciencia y demás virtudes”³⁶. Orígenes recurre a una de las premisas fundamentales del

³¹ Orig. *C. Cels.* 5, 36.

³² Orígenes considera oportuno el beneficio de la duda en la valoración de las costumbres de los judíos, aunque Celso no realice este ejercicio, olvidando que comparte con ellos ciertas premisas como la de evitar el rechazo temerario sobre las opiniones de los antiguos (Orig. *C. Cels.* 8, 53). Respecto a los cristianos, Orígenes sostiene que tienen el mismo derecho que los filósofos paganos a mostrar su rechazo ante ciertas costumbres. Del mismo modo que los filósofos no son condenados por esta actitud, tampoco deberían serlo los cristianos. Al fin y al cabo, insiste Orígenes, todos coinciden en señalar el carácter ridículo de un filósofo egipcio entregado a las tradiciones religiosas de su pueblo (Orig. *C. Cels.* 5, 35).

³³ Orig. *C. Cels.* 5, 34; trad. Ruiz Bueno 2001: 360.

³⁴ Orígenes cita textualmente dos pasajes de las *Historias* de Heródoto, en los que el historiador aborda el problema de la variedad de costumbres: el oráculo de Ammón, para las ciudades de Merea y Apis, y el episodio del rey Darío, en el que se contraponen las tradiciones de los griegos y los indios calaítas (Hdt. 2, 18; 3, 38; cf. Orig. *C. Cels.* 5, 34). Sobre el relativismo cultural de Heródoto, *vid.* Levy 1992: 196-226.

³⁵ “La costumbre (*nomos*) es reina de todo” (Pind. Frag. 109).

³⁶ Orig. *C. Cels.* 5, 28; trad. Ruiz Bueno 2001: 354.

pensamiento filosófico: la diferencia que existe entre la ley natural y la ley escrita³⁷. En esencia, el argumento se define por la distinción entre una “ley de la naturaleza, cuyo autor sería Dios” y “la ley escrita que rige en los estados”. Cuando ambas disposiciones coinciden es obligado su cumplimiento. Pero si, por el contrario, difieren, es decir, si:

“la ley de Dios ordena algo contra la ley escrita, es de ver si la razón no convence de que debe decirse adiós a las leyes escritas y a la voluntad de los legisladores y acatar a Dios legislador, y resolverse a vivir según su Logos, así haya que arrostrar para ello peligros, trabajos sin cuento, la muerte y la ignominia. Absurdo fuera, en efecto, que, en el caso de contradecirse lo que agrada a Dios y lo que ordena alguna ley de las ciudades, de ser imposible agradar a Dios y a los que tales leyes estatuyen, absurdo, digo, fuera despreciar acciones por las que se agrada al creador del universo y abrazar aquéllas por las que se desagrade a Dios y se satisface a leyes que no son leyes y a los amigos de ellas” (Orig. *C. Cels.* 5, 37; trad. Ruiz Bueno 2001: 363).

En consecuencia, Celso se equivoca cuando afirma que cada individuo debe seguir las costumbres propias de su nación. En la mayor parte de los casos se trata de cultos irracionales, alejados de la verdadera interpretación de lo divino³⁸. De manera semejante, Orígenes considera errónea la afirmación de Píndaro en lo que respecta al carácter universal de la ley. El hecho de que no existan leyes comunes a todas las ciudades, es la prueba de las limitaciones que presenta la legislación humana. En contraposición a esta variedad ingente de medidas legales, se sitúa la ley natural, es decir, la ley de Dios, idéntica para todos los hombres. Por esta razón, asegura Orígenes, los cristianos procuran vivir conforme a esta disposición divina, rechazando “las leyes que no son leyes”³⁹.

Los apologistas latinos coinciden en refutar la importancia de las costumbres y la tradición como criterios de evaluación del comportamiento cívico, especialmente en su vertiente social y religiosa. Una de las exposiciones más elocuentes de esta interpretación es la que ofrece Cecilio, el interlocutor pagano del diálogo de Minucio Félix. La valoración de Cecilio sobre los conceptos de tradición, antigüedad y costumbre se limita, no obstante, al aspecto religioso, considerando que tales criterios constituyen la respuesta más apropiada para los interrogantes que suscita la divinidad:

³⁷ La antítesis que existe entre ambas leyes es un lugar común del pensamiento estoico (S.V.F. Frag. 3, 314-326; Cic. *Leg.* 1, 15, 42-43 y 16, 44). La idea, no obstante, se encuentra con anterioridad en Platón (*Leg.* 793a) y, especialmente, como argumento central de la *Antígona* de Sófocles.

³⁸ Orig. *C. Cels.* 5, 38-39. En su censura Orígenes alude, a excepción del judaísmo y cristianismo, a la práctica totalidad de las creencias religiosas antiguas, incluyendo entre sus reproches no sólo la idolatría, la zoolatría o los diferentes cultos místicos, sino también la adivinación y la magia.

³⁹ Orig. *C. Cels.* 5, 40. Con el propósito de evitar un debate en torno a las diferencias que existen entre los sistemas legislativos que rigen a judíos y cristianos, Orígenes formula la siguiente explicación: la ley de Moisés responde a unas circunstancias históricas concretas del pueblo judío. Su alteración, por designio providencial, determina la imposibilidad de acatamiento. En consecuencia, es necesaria una modificación de los preceptos antiguos, sustituyéndolos por unos planteamientos renovados, mucho más apropiados para el contexto actual. El cristianismo materializa este nuevo modelo de legislación (Orig. *C. Cels.* 5, 60; 7, 23; 7, 26).

“Ya se trate de la fortuna cierta, ya de la naturaleza incierta, cuánto más respetable y mejor es que los maestros de la verdad acepten la enseñanza de los antepasados, que cultiven las religiones tradicionales, que adoren a esos dioses a los que de tus padres antes has aprendido a temer que a conocer íntimamente, que no opinen acerca de la divinidad, sino que se fíen de los antepasados, quienes, viviendo en una época inculta, en el nacimiento mismo del mundo merecieron tener a los dioses favorables o tomarlos por reyes (...). Desde entonces se ha mantenido siempre en alto grado el respeto, que no sólo no disminuye con el tiempo, sino que aumenta, como quiera que los años suelen conceder a las ceremonias y a los templos tanta santidad cuanta vejez les añaden” (Min. Fel. Oct. 6, 1 y 3; trad. Sanz Santacruz 2000: 61 y 63).

La respuesta cristiana a este planteamiento se concreta en el rechazo del “origen sagrado” de tales celebraciones y en los efectos perjudiciales que provocan entre los participantes⁴⁰. Para Octavio resulta evidente la vinculación, desde sus comienzos, de la religión romana con el crimen, la crueldad y el terror⁴¹. Por otro lado, las consecuencias nefastas de las tradiciones paganas, ya sea en su vertiente social o en su interpretación religiosa, confirman, a juicio de Octavio, el error de quienes confían en la idea de la “costumbre” como pauta del comportamiento cívico. La conducta cristiana, basada en unos principios diferentes, ejemplifica una actitud más justa que la pagana⁴², porque el peso de la conciencia es permanente e inhibe que se cometan crímenes: “las cárceles están llenas a rebosar de un número ingente de los vuestros, mientras que los únicos cristianos que hay allí son los acusados por su religión o los apóstatas”⁴³. La argumentación de Tertuliano profundiza en las deficiencias del sistema legislativo romano, cuya causa radica en la condición humana de quienes han establecido las leyes:

“Si tu ley se equivoca, seguramente es que ha sido pensada por un hombre, pues realmente no ha caído del cielo. ¿Os asombráis de que un hombre haya podido equivocarse al dar una ley o de que haya acertado al anularla? Es que las enmiendas hechas por los lacedemonios a las leyes del mismo Licurgo, ¿no produjeron tan gran pesar a su autor, que pensó dejarse morir de hambre en su retiro? Y vosotros, al hacerse a diario nueva luz sobre las tinieblas de la antigüedad a medida que avanzan los conocimientos, ¿acaso no escrutáis y podáis toda aquella antigua y desordenada selva de leyes con la seguridad de los rescriptos y edictos imperiales?” (Tert. *Apol.* 4, 5-7; trad. Castillo García 2001: 66).

Aunque el ejemplo griego citado es probablemente una recreación ficticia⁴⁴, las enmiendas constantes de la legislación romana son para Tertuliano, la prueba de

⁴⁰ Min. Fel. Oct. 37, 11-12; con una mención específica a los espectáculos paganos.

⁴¹ Min. Fel. Oct. 25, 2. La idea de la fundación de Roma asociada a actos delictivos es recurrente entre los apologistas latinos. Sobre esta cuestión, *vid.* cap. IV, sec. 1.3.2.

⁴² Min. Fel. Oct. 32, 3; 35, 6.

⁴³ Min. Fel. Oct. 35, 6; trad. Sanz Santacruz 2000: 140; *cf.* Tert. *Apol.* 44, 3.

⁴⁴ Licurgo, figura legendaria del mundo griego, es considerado el autor de la constitución de Esparta y el mejor legislador de la antigüedad. La explicación que ofrece Plutarco, sobre las razones que lo llevaron al suicidio, es precisamente la contraria a la expuesta por Tertuliano. Según Plutarco, Licurgo decide voluntariamente morir por inanición para obligar a los lacedemonios a cumplir el juramento formulado antes de su viaje a Delfos: si el oráculo confirmaba que las leyes prescritas eran las

los errores cometidos durante su elaboración. Como ejemplos de ello cita la derogación de la *Lex Papia* por el emperador Septimio Severo⁴⁵ y las modificaciones efectuadas sobre las disposiciones originales de la *Ley de las XII Tablas*⁴⁶. Para Tertuliano los cambios en la legislación implican igualmente la negación de la costumbre y la antigüedad como criterios de autoridad en la formulación de normas, valores y creencias entre los romanos⁴⁷. Los cambios en las prácticas cotidianas⁴⁸ y las alteraciones que el sistema religioso romano ha experimentado a lo largo de la

apropiadas, la población no debería realizar ninguna modificación antes de su regreso. Al dejarse morir en Delfos, Licurgo obligaba a seguir este juramento de forma permanente. Plutarco confirma la obediencia durante 500 años de esta promesa por parte de los lacedemonios, añadiendo además que el cuerpo de Licurgo fue incinerado para evitar que se trasladaran sus restos a Esparta y se pudiese así modificar la ley (cf. *Plu. Lyc.* 29, 2-11; 31, 10). Todo parece indicar que Tertuliano altera el relato para ajustarlo a sus propósitos argumentativos (Castillo García 2001: 66, n. 28).

⁴⁵ *Tert. Apol.* 4, 8. Se desconoce, no obstante, este rescripto del emperador. Las indicaciones de Tertuliano sugieren la modificación de la *Lex Papia* (9 d.C.) sobre la edad para tener hijos, haciéndola coincidir con las disposiciones de la *Lex Iulia* (18 a.C.), que fijaba la edad del matrimonio en los 25 años y las limitaciones en los derechos de herencia para los individuos sin descendencia. La abolición definitiva de las sanciones propuestas en la *Lex Papia* se produce durante el gobierno de Constantino (*Cod. Theod.* 8, 16, 1). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Astolfi 1973: 188-238; *Id.* 1995; Raditsa 1980: 322-325; Grubbs 1993: 122-125; Maldonado de Lizalde 2002: 543-545.

⁴⁶ Primer cuerpo normativo escrito que se conserva en Occidente, cuyo contenido se conoce gracias a las referencias de numerosos escritores y juristas latinos (Macrobio, Gelio, Varrón, Plinio, Livio, Tácito, Cicerón, Gayo, Papiniano, Ulpiano, Paulo, Pomponio, etc.). Según la tradición literaria, en el año 462 a.C., en un contexto de enfrentamiento entre patricios y plebeyos, el tribuno Terentilio Arsa propuso el nombramiento de cinco magistrados para la redacción de unas normas válidas para el conjunto de la población. La propuesta no fue aceptada por los patricios. En respuesta, los plebeyos eligieron durante ocho años consecutivos a los mismos tribunos. En el año 454 a.C. se planteó la idea de una ley igualitaria, aunque con la ausencia de los plebeyos de la comisión legislativa. Se envió entonces una embajada a Grecia, (aunque probablemente se trate de Magna Grecia), para estudiar sus leyes. A su regreso se nombraron los *decenviri legibus scribundis*, presididos por Apio Claudio, que gobernaron durante un año presentando para su aprobación ante la asamblea diez tablas con la legislación pertinente. Con el pretexto de redactar otras dos tablas, el decenvirato se prolongó otro año, aunque, en esta ocasión, ejerciendo un gobierno despótico. A consecuencia de ello, se produjo una revuelta que terminó en el año 449 a.C. con la restauración del consulado y la promulgación de una ley, *lex Valeria Horatia*, que reconocía a los tribunos de la plebe. Se grabó entonces en bronce, la *Ley de las XII Tablas*, “fuente de todo el derecho público y privado” de Roma (cf. *Liv.* 3, 34, 6; 3, 57, 10). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Rascón García y García González 2003: xi-xxvi. A diferencia de lo sugerido por Tertuliano, la *Ley de las XII Tablas* nunca fue derogada, aunque sí completada con otras disposiciones legales. Tertuliano menciona el ejemplo específico de la sustitución de la pena capital por un castigo infamante para los insolventes (cf. *Tert. Apol.* 4, 9). Aunque la medida aparece expuesta entre los preceptos de las *XII Tablas*, no hay testimonios de que llegara a aplicarse. Según Quintiliano, dicha medida fue rechazada por la costumbre pública (cf. *Quint. Inst.* 3, 6, 84). La abolición de la condena a la esclavitud por deudas fue abolida en la segunda mitad del siglo IV a.C. Según Tito Livio (8, 28, 1-9) y Valerio Máximo (6, 1, 9) esto sucedió en el año 326 a.C., mientras que Varrón (*De ling. lat.* 7, 105), lo sitúa en el año 313 a.C.

⁴⁷ *Tert. Ad nat.* 1, 6, 4-7; 1, 10, 3-4.

⁴⁸ “En el vestir, en el comer, en la educación, en el sentir, en la misma conversación, habéis renegado de vuestros antepasados. Alabáis siempre lo antiguo y vivís cada día más con nuevos modos” (*Tert. Apol.* 6, 9; trad. Castillo García 2001: 75). La misma cuestión, en *Ad nat.* 1, 10, 5-7.

historia – con los ejemplos de las prohibiciones del culto a Líba, a Isis y Serapis, etc. y su rehabilitación posterior⁴⁹ – confirman este desprecio de la tradición:

“Respecto a la misma tradición de vuestros antepasados, motivo por el que principalmente señaláis a los cristianos como culpables de una transgresión – estoy refiriéndome al celo por el culto de los dioses, punto en que fue mayor la equivocación de los antiguos –, aunque hayáis reconstruido los altares de Serapis – ya romano – y ofrezcáis vuestro entusiasmo a Baco – ya itálico –, en su momento haré ver que esta tradición es despreciada, abandonada y destruida por vosotros en contra de la costumbre de vuestros mayores” (Tert. *Apol.* 6, 10; trad. Castillo García 2001: 75; cf. *Ad nat.* 1, 10, 13-18).

Para Tertuliano el único criterio válido en la formulación de los preceptos legales es la justicia, por encima de cualquier otro argumento, como la costumbre, la antigüedad o la “dignidad del legislador”⁵⁰. Ahora bien, el procedimiento para que se dé efectivamente esta rectitud jurídica es el siguiente:

“Ninguna ley se debe a sí misma exclusivamente la seguridad de su propia justicia, sino que debe esperarla también de aquéllos de quienes recibe acatamiento. Por lo demás, es sospechosa una ley que no quiere someterse a examen; y, si se impone sin ser aprobada, es una tiranía⁵¹” (Tert. *Apol.* 4, 13; trad. Castillo García 2001: 68).

Tertuliano sostiene que la diferencia entre el sentido de la justicia y la inocencia de los cristianos y aquél que mantienen los paganos radica en las fuentes. Los primeros acceden a este conocimiento por medio de la revelación divina y su obligado cumplimiento se debe al ilimitado poder de su autoridad. A los paganos, por el contrario:

“os ha enseñado la inocencia el juicio humano y os la ha impuesto una autoridad igualmente humana; por tanto, no tenéis una enseñanza ni plena ni tan respetable respecto a la verdadera inocencia. Cuanta es la competencia de un hombre para demostrar lo que es verdaderamente bueno, tanta es su autoridad para exigirlo; en la medida en que aquélla es capaz de equivocarse, ésta lo es de ser despreciada” (Tert. *Apol.* 45, 2; trad. Castillo García 2001: 172).

Frente a las limitaciones de la legislación humana, las disposiciones divinas representan la perfección, puesto que sus preceptos se ocupan de los diferentes fenómenos en toda su complejidad. De este modo, el cristianismo no sólo prohíbe el homicidio, el adulterio o cualquier forma de injusticia, sino que favorece un mejor

⁴⁹ Tert. *Apol.* 6, 7-8. Tertuliano alude a la prohibición de las Bacanales del año 186 a.C. (*vid.* cap. 4, sec. 2.1.2, esp. n. 55) y a las disposiciones tomadas por los cónsules Pisón y Gabino sobre el culto a los dioses egipcios (Serapis, Isis, Horus y Anubis), en torno al año 59-58 a.C. (cf. Cic. *Att.* 2, 17, 2). Tertuliano reproduce literalmente el texto de Varrón sobre esta cuestión (Varro, *Frag.* 45 y 45b).

⁵⁰ Tert. *Apol.* 4, 10; trad. Castillo García 2001: 67.

⁵¹ La referencia de Tertuliano a la tiranía es similar a la de otros apologistas: Just. *Dial.* 45, 4; Athenag. *Leg.* 30, 1; *De res.* 19, 7; Clem. Alex. *Protr.* 10, 92, 2; 11, 111, 2; etc.

comportamiento social cuando prohíbe la ira, el deseo sexual, la maldición o la venganza, evitando la posibilidad de un crimen más grave⁵².

La argumentación de Cipriano de Cartago sobre el sistema legislativo romano pone el acento en la conducta criminal de los paganos, que se manifiesta, de forma específica, en el delito de homicidio y la pena de muerte⁵³. Cipriano asegura que no existe diferencia entre el crimen de quien comete asesinato y las ejecuciones públicas de los condenados a muerte que efectúan las autoridades civiles. La supresión de la vida humana constituye siempre un crimen, con independencia de las circunstancias en las que se desarrolle. La crueldad de los sistemas de tortura, con la variedad de suplicios a los que son sometidos los acusados y el propio proceso de ejecución no demuestran ser más benévolos que la conducta del homicida⁵⁴. Los reproches de Cipriano no se limitan al ámbito público; también reprueba la conducta en la intimidad del hogar, donde los delitos se cometen impunemente y donde el significado de cada crimen se altera con respecto a su interpretación pública⁵⁵. Cipriano condena la hipocresía de quienes públicamente manifiestan unos principios morales intachables y en privado mantienen una conducta delictiva. Esta actitud contrasta con la importancia que adquiere en el pensamiento cristiano la idea de la responsabilidad y, especialmente, de conciencia. Cipriano alude, al igual que Tertuliano, a las deficiencias de la *Ley de las XII Tablas* y critica los procesos jurídicos y el comportamiento de los magistrados, representados todos ellos en el foro, símbolo de la vida cívica romana:

“Quizá te parezca el foro inmune, porque, libre de estas maldades provocativas, queda limpio del contacto de todo género de desórdenes. Vuelve, empero, tus ojos allá: muchas cosas encontrarás allí que detestar y tendrás que apartar la vista de aquel lugar. Bien que se hayan grabado las leyes de las doce tablas y se hayan expuesto al público en láminas de bronce; se peca dentro de las mismas leyes; no se salva la honradez ni allí donde se defiende (...). No hay respeto a las leyes, ningún temor al instructor de causas ni al juez; para qué temer a lo que puede lograrse por cohecho. Es ya un delito ser inocente entre los malos; y el que no imita a los malos, los ofende. Ya contemporizan las leyes con los delitos y empieza a ser lícito lo que es oficial. ¿Qué pudor, qué integridad puede haber allí donde falta quien condene a los malvados y sólo existen quienes deben ser condenados?” (Cypr. *Ad Don.* 10; trad. Campos 1964: 115-116).

El juicio de Cipriano sobre el sistema legislativo romano, aunque similar en muchos aspectos al de sus predecesores latinos, es más severo. Esta particularidad de su discurso está relacionada seguramente con su experiencia personal como obispo y defensor de los mártires cristianos durante las persecuciones de Decio (250) y

⁵² Tert. *Apol.* 45, 3. Los ejemplos de Tertuliano evocan el Sermón de la Montaña (cf. Mt. 5, 21-22, 27-28, 38-48).

⁵³ Cypr. *Ad Don.* 6.

⁵⁴ Cypr. *Ad Don.* 10.

⁵⁵ Cypr. *Ad Don.* 9.

Valeriano (257-258)⁵⁶. No obstante, en su discurso es difícil encontrar una crítica sistemática y elaborada del poder secular y una condena clara del sistema legislativo en su conjunto⁵⁷. Cipriano exhorta a los cristianos a seguir escrupulosamente los dictados de las leyes, evitando de este modo el castigo ante su infracción⁵⁸. Las limitaciones del sistema legislativo romano no residen en el sistema en sí, sino en la corrupción de la justicia y en la transgresión impune de las leyes, que termina alterando su sentido original⁵⁹. Sólo las leyes decretadas contra los cristianos, ambiguas en su enunciado y crueles en sus prescripciones, presentan un carácter injusto e ilegal.

Lactancio, que sigue en esto a los demás apologistas, argumenta a la inversa; es decir, su condena del sistema legislativo romano se construye por oposición al modelo ideal de justicia, representado en la piedad religiosa cristiana:

“La razón de ser del hombre está clara, si se tiene sentido común: es la *humanitas*. Y ¿qué es la *humanitas* sino la justicia?; y ¿qué es la justicia sino la piedad? Y la piedad no es otra cosa que el reconocimiento de Dios padre” (Lact. *Div. Inst.* 3, 9, 19; trad. Sánchez Salor 1990: 271).

La identificación de la justicia con la *humanitas*⁶⁰, la piedad (*pietas*) y la relación paterno-filial de Dios con los hombres (que a su vez, los equipara entre sí) es la base del discurso de Lactancio⁶¹:

“Si fuera adorado sólo Dios, no habría disensiones ni guerras, ya que los hombres sabrían que son hijos de un solo Dios, y que por ello están unidos por el sagrado e inviolable vínculo del parentesco divino; no se harían asechanzas, porque conocerían las penas que Dios tiene guardadas para los asesinos de las almas, ya que él ve los crímenes más secretos e incluso los propios pensamientos; no habría robos ni rapiñas si siguiendo la enseñanza divina los hombres hubiesen aprendido a contentarse con lo poco suyo y a preferir lo sólido y eterno a lo frágil y caduco; no habría adulterios, estupro, ni prostitución de mujeres, si todos supieran que Dios condena las apetencias que sobrepasan el deseo de engendrar; la necesidad no obligaría a las mujeres a profanar su pudor para ganarse el sustento de la forma más obscena, porque los hombres frenarían su pasión y las honestas y religiosas aportaciones de los ricos remediarían a los pobres. No existirían, pues, como he dicho, todos estos males en la tierra si todos juraran en común ser fieles a la ley de Dios, si todo el

⁵⁶ Para una introducción a esta cuestión y al debate sobre los destinatarios y la naturaleza del tratado *Ad Donatum*, vid. Apéndice.

⁵⁷ Fernández Ubiña 1981: 217-219.

⁵⁸ Cypr. *Test.* 3, 37-38; cf. *1 P.* 4, 15; *Rm.* 13, 3.

⁵⁹ Cypr. *Ad Don.* 10.

⁶⁰ Para una introducción al concepto de *humanitas* en el pensamiento de Lactancio, vid. Loi 1966: 383-625; Buchheit 1979: 356-374.

⁶¹ Lact. *Div. Inst.* 5, 8, 11-12. Lactancio recurre al testimonio de Cicerón para expresar el problema de los hombres que, renegando de Dios, padre de todos, no aceptan que comparten una misma sangre ni se someten a la autoridad de “una sola y misma tutela”. No obstante, el pasaje citado no se conserva en ninguno de los tres libros que nos ha llegado de *Las Leyes* de Cicerón. Es probable que apareciese en alguno de los dos últimos libros de esta obra que se han perdido.

mundo se portara como se porta solamente nuestro pueblo” (Lact. *Div. Inst.* 5, 8, 6-8; trad. Sánchez Salor 1990b: 123).

El cristianismo representa, por tanto, el modelo de comportamiento cívico y la base del sistema legal perfecto: “sed rectos y buenos, y la justicia que buscáis os seguirá espontáneamente”⁶², pues, “servir a Dios no es otra cosa que proteger y conservar la justicia con buenas acciones”⁶³. Por este motivo, el primer precepto de la ley divina es “conocer al propio Dios, a él solo obedecer y a él solo adorar”⁶⁴, pues la divinidad no sólo es la responsable de la creación del mundo, sino de gobernar y regir los designios de éste⁶⁵. El reconocimiento de esta autoridad suprema tiene efectos inmediatos en el ejercicio de poder y el gobierno de los hombres:

“No harían falta tan numerosas y variadas leyes, porque para la bondad perfecta bastaría sólo la ley de Dios; ni harían falta las cárceles, ni las espadas de los gobernantes, ni el terror de los castigos, porque los saludables preceptos divinos, infundidos en los corazones humanos, inducirían espontáneamente a los hombres a la realización del bien” (Lact. *Div. Inst.* 5, 8, 10; trad. Sánchez Salor 1990b: 123).

El desconocimiento de Dios y del derecho divino favorece el servilismo del hombre hacia otros dioses diferentes, “lo cual es la acción más criminal que se pueda cometer. De aquí hay un fácil paso hacia la maldad”⁶⁶, pues se aceptan las leyes establecidas por cada pueblo como si se tratara del “verdadero derecho”. Como sus predecesores, Lactancio niega el origen divino de las disposiciones legales paganas y sostiene que esta asociación es el resultado de una argucia concebida por ciertos individuos, cuyo propósito es dotar a las leyes de una autoridad y un prestigio del que, como simples invenciones humanas, carecen. Como ejemplo, cita las medidas instauradas en Roma por Numa Pompilio, que la tradición vincula a la ninfa Egeria, o las del rey griego Minos, relacionadas con Júpiter. Con esta asociación de las leyes a la “superstición” se obliga a los hombres a obedecer ante el temor que inspiran los dioses “en las mentes rudas e ignorantes”⁶⁷. La argumentación de Lactancio sobre la asociación del sistema legislativo romano con la religión pagana se inscribe en un desarrollo expositivo más general, de carácter evemerístico. Para Lactancio, la naturaleza humana de los dioses del paganismo se manifiesta en la ordenación del sistema social y legal⁶⁸, como lo confirma el propio Cicerón⁶⁹:

“A pesar de que vemos”, dice, “que muchos varones y hembras de la raza de los hombres son contados entre los dioses y a pesar de que veneramos sus augustos templos en ciudades y campos, hagamos caso a la sabiduría de aquéllos por cuyo talento y descubrimiento hemos cultivado y desarrollado toda nuestra vida de

⁶² Lact. *Div. Inst.* 5, 8, 3; trad. Sánchez Salor 1990b: 122.

⁶³ Lact. *Div. Inst.* 3, 9, 15; trad. Sánchez Salor 1990: 270.

⁶⁴ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 1; trad. Sánchez Salor 1990b: 203.

⁶⁵ Lact. *Div. Inst.* 3, 9, 16.

⁶⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 1-2; trad. Sánchez Salor 1990b: 203; cf. *Div. Inst.* 5, 9, 18. Lactancio asegura que no existe lugar para la justicia entre tantos crímenes.

⁶⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 22, 1-3.

⁶⁸ Lact. *Div. Inst.* 1, 15, 1-18.

⁶⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 15, 23; cf. Cic. *De rep.* 6, 13, 13; *Leg.* 2, 8, 19.

acuerdo con las leyes e instituciones” (Lact. *Div. Inst.* 1, 15, 19; trad. Sánchez Salor 1990: 123).

Al tiempo que presenta las limitaciones de las prescripciones legales, Lactancio ridiculiza la idea de los dioses sometidos a las disposiciones jurídicas y recurre al testimonio de Séneca para burlarse de los relatos mitológicos y de la propia concepción religiosa romana acerca de la divinidad⁷⁰. El argumento de la incapacidad de Júpiter para seguir procreando, utilizado en múltiples ocasiones para desacreditar su condición divina⁷¹, es asociado, en esta ocasión, a las disposiciones legales sobre el matrimonio o el número de hijos concebidos – como la *lex Papia*, la *lex Iulia* o el *ius liberorum*⁷² –, o al propio temor que sienten los dioses de padecer los mismos castigos que ellos han infringido⁷³. Al igual que Tertuliano, Lactancio insiste en el carácter injusto y en los errores de las leyes romanas, dada su naturaleza humana⁷⁴. Para Lactancio la observancia de los preceptos legales responde al temor que sienten los hombres por el castigo. Incluso suponiendo que se produce, tal y como afirma Cicerón, un cumplimiento “espontáneo”, la naturaleza humana e injusta de las leyes invalida el sistema en su conjunto⁷⁵. Los cambios experimentados en las mismas responden a la idea de la “utilidad” por la que fueron concebidas, determinando de este modo la diferencia sustancial entre “el derecho civil, que varía según las costumbres y lugares” y la “verdadera justicia, que es uniforme y única, según la propuso Dios a todos”⁷⁶. Para Lactancio el desconocimiento de Dios anula cualquier intento de mantener una conducta apropiada⁷⁷, convirtiendo las buenas acciones en actos vanos e inútiles, puesto que, al igual que ocurre con “un cuerpo

⁷⁰ Lact. *Div. Inst.* 1, 16, 10.

⁷¹ Sobre el uso de este argumento en la literatura apologética, *vid.* cap. III, sec. 3. 1.

⁷² La *lex Papia Popena* exige pureza de las vírgenes Vestales, quienes reciben, como distintivo, una fíbula (a la que alude Lactancio en el texto). La *lex Iulia* concede propiedades agrarias a los ciudadanos que tuvieran más de tres hijos. El *ius liberorum* alude a una serie de privilegios, concedidos igualmente en función del número de hijos. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Raditsa 1980: 278-339; Astolfi 1995.

⁷³ En este caso concreto, ser castigado por sus propios hijos como él hizo con su padre Saturno.

⁷⁴ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 6. Como sus predecesores, Lactancio recurre al ejemplo de la *Ley de las XII Tablas* (*vid. supra*, n. 46).

⁷⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 5-6; *cf.* Cic. *De rep.* 1, 2, 2-3; *Leg.* 1, 18, 48-49.

⁷⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 7; trad. Sánchez Salor 1990b: 204.

⁷⁷ A partir del testimonio de Lucilio, Lactancio define el concepto de la virtud: “saber qué es, para el hombre, lo recto, lo útil, lo honesto, lo bueno y lo malo, y qué lo inútil, lo sucio y deshonesto”; “el límite y medida en la búsqueda de las cosas”; “dar el justo precio a las riquezas”; “estimar los honores en la medida que deben ser estimados”; “ser enemigo y adversario de los hombres y costumbres malos”; “defensor de los hombres y costumbres buenas”; “poner en primer lugar los intereses de la patria, después los de los padres, y en tercer y último lugar, los nuestros propios” (*cf.* *Div. Inst.* 6, 5, 3; trad. Sánchez Salor 1990b: 191). Según Lactancio, esta descripción presenta, no obstante, importantes limitaciones, puesto que se desconoce la medida exacta para tales principios (*Div. Inst.* 6, 5, 4-19; 6, 6, 1-28). Sólo es posible alcanzar la virtud mediante el conocimiento de Dios, que determina con exactitud cómo se debe proceder: “auxiliar a los oprimidos y a los que sufren” y “compartir el alimento con los que no lo tienen” (*Div. Inst.* 6, 10, 9; trad. Sánchez Salor 1990b: 209). De ahí la necesidad de llamar a todos los hombres al camino de la justicia, identificada con este conocimiento sobre la divinidad (*Div. Inst.* 6, 2, 14; 7, 27, 16).

humano sin cabeza”, “le falta lo principal, carecerá de vida y de sentidos”⁷⁸. Lactancio utiliza esta idea con el propósito de condenar la figura de los filósofos paganos, desautorizando cualquier concomitancia teórica y práctica entre los planteamientos filosóficos y los principios del cristianismo⁷⁹. Al mismo tiempo, exige de los filósofos el cumplimiento de todos los preceptos formulados⁸⁰: “¿qué insolencia es ésta de querer imponer a un hombre libre leyes que tú mismo no obedeces? Primero, aprende tú lo que enseñas y, antes de corregir las costumbres de otros, corrige tú las tuyas”⁸¹.

Al igual que sucede con los apologistas griegos, los latinos mencionan la cuestión de la ignorancia en su debate sobre la justicia, aunque con diferencias. Para los apologistas griegos el cristianismo es una filosofía entre las muchas existentes⁸². Los reproches de ignorancia, rudeza y baja condición de los cristianos son una calumnia; el mensaje cristiano es el único que se aproxima a la verdad, frente al error en el que viven los paganos. Los escritores latinos, no obstante, aceptan esta caracterización de los cristianos como “gente indocta e inculta, ignorante y rústica”⁸³. Para Tertuliano, esta condición no supone un impedimento para alcanzar el conocimiento de lo divino. En su perfección, Dios es capaz de transmitir su mensaje por igual a todos los hombres⁸⁴. En el mismo sentido se expresa Cipriano, quien interpreta la ignorancia en términos teológicos. Asegura que el desconocimiento de Dios conduce al pecado, y sólo gracias a “los efectos de la divina gracia” se hace posible “la manifestación de la verdad” y la “luz de conocimiento”, disipando “las tinieblas en que está envuelto el mundo” y “quitada la oscuridad de los vicios”⁸⁵. A diferencia de los griegos, los apologistas latinos utilizan la acusación de ignorancia como un argumento retórico para configurar una imagen del cristianismo asociada a la humildad, la pobreza y a los grupos más desfavorecidos, insistiendo en el carácter universal del cristianismo y en la condición igualitaria de sus miembros.

⁷⁸ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 8-12. Como ejemplo de esta limitación humana, Lactancio expone el caso de Cimón en Atenas. Pese a todos sus gestos caritativos, Lactancio asegura que le faltó lo más importante, y por ello sus esfuerzos resultaron inútiles. Sobre las actividades de Cimón, *vid.* Corn. Nep. *Vit.* 4, 1-4. El mismo problema se produce a la inversa: de nada sirve conocer a Dios si no se mantiene una conducta apropiada. No obstante, los pecados del cristiano pueden ser perdonados, de manera que es posible subsistir aunque sea con debilidades.

⁷⁹ Lact. *Div. Inst.* 6, 9, 13-24. Los males y los sufrimientos que aparecen asociados a la idea de virtud en el cristianismo no son un bien en sí mismos; la razón de su existencia radica, según Lactancio, en el fin que persiguen: la recompensa de la vida eterna. La misma idea, aunque relacionada con el concepto de la libertad de elección del cristiano, es expresada en *Div. Inst.* 4, 24, 7.

⁸⁰ Lact. *Div. Inst.* 4, 23, 1-10.

⁸¹ Lact. *Div. Inst.* 4, 23, 5; trad. Sánchez Salor 1990b: 73.

⁸² Esta presentación, no obstante, no se realiza en un plano de igualdad. El cristianismo representa la única y verdadera sabiduría.

⁸³ Min. Fel. *Oct.* 12, 7; trad. Sanz Santacruz 2000: 76. Se trata de la acusación expresada por Cecilio.

⁸⁴ Para Tertuliano, esta condición igualitaria del cristianismo se refleja en su concepto de “fraternidad” y en la presentación de los cristianos como “hijos de Dios” (Tert. *Apol.* 39, 9; *cf.* Mt. 5, 9; 23, 9; Jn. 1, 12-13; Rm. 8, 14-17; Ga. 3, 26; 4, 4-7; Ef. 1, 5; 1 Jn. 3, 1; etc.).

⁸⁵ Cypr. *Ad Don.* 6; trad. Campos 1964: 111.

Lactancio recupera parte de la argumentación empleada por los apologistas griegos, y se centra en los conceptos de sabiduría e ignorancia en relación a la figura de los filósofos. Como sus predecesores, señala los errores de la filosofía frente a la perfección del pensamiento cristiano. Pero, a diferencia de los apologistas griegos, no acepta ninguno de sus aciertos⁸⁶. En su desprecio por la figura de los filósofos – a quienes llega a calificar de “homicidas”⁸⁷ –, sitúa en un plano de superioridad a los buenos gobernantes, siguiendo a Cicerón⁸⁸. La verdadera sabiduría no está relacionada con la filosofía sino con la idea de justicia:

“La sabiduría, si no aparece en hechos que ejerciten su fuerza, es vana y falsa, y con razón Tulio pone delante de los maestros de la filosofía a los ciudadanos que sepan gobernar el estado, a los que o bien fundan nuevas ciudades o bien defienden con la justicia las ya fundadas, y a los que conservan el bienestar y libertad de los ciudadanos con buenas leyes, con saludables consejos o con sensatos juicios” (Lact. *Div. Inst.* 3, 16, 2; trad. Sánchez Salor 1990: 293).

Lactancio extiende la negación de la filosofía a la religión pagana, a la que responsabiliza de convertir al hombre “en esclavo de lo terreno y frágil”. “Ese culto”, dice, “no lleva consigo búsqueda alguna de la verdad, sino sólo un conjunto de ceremonias que exigen, no una ayuda de la mente, sino una participación del cuerpo”. En consecuencia, no es posible identificarlo con la sabiduría, puesto que no contiene “preceptos que lleven a la justicia y a la virtud, ni enseña ni hace mejores a los hombres”⁸⁹. La sabiduría es una propiedad exclusiva del hombre quien, a diferencia de los animales, tiene “la facultad de discernir para hacer lo bueno y recto o para abstenerse de palabras y hechos malos”⁹⁰.

1. 4. La injusticia de las persecuciones

Los apologistas califican como “injusta” la legislación romana específicamente en el contexto de las persecuciones, poniendo de relieve las irregularidades en el procedimiento jurídico. Una de las primeras alusiones a esta cuestión aparece en la *1 Apología* de Justino. Justino se defiende de lo que considera “impías calumnias” propagadas por la acción de los “malvados demonios” contra los

⁸⁶ El retrato que ofrece Lactancio acerca de los filósofos es, probablemente junto al de Taciano, uno de los más negativos que se encuentran en la literatura apologética (Lact. *Div. Inst.* 3, 16, 1 – 3, 25, 17). La crítica de Lactancio se concentra especialmente en las escuelas de pensamiento epicúreo, estoico y pitagórico. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Goulon 2001: 13-22.

⁸⁷ Lact. *Div. Inst.* 3, 18, 8.

⁸⁸ Cf. Cic. *De Orat.* 1, 8, 33; *Off.* 1, 43-44.

⁸⁹ Lact. *Div. Inst.* 4, 3, 1-2; trad. Sánchez Salor 1990b: 11.

⁹⁰ La definición que ofrece Lactancio sobre el hombre sabio constituye la base del modelo de comportamiento cívico que manifiestan los cristianos: “El sabio, además, nunca se preocupa de las ganancias, porque desprecia estos bienes terrenales, ni permite que nadie sea engañado, porque es obligación del hombre bueno corregir los errores de los demás y llevarlos al buen camino, ya que el hombre es por naturaleza social y benéfico, cualidades solas que le permiten tener parentesco con Dios” (Lact. *Div. Inst.* 5, 17, 33; trad. Sánchez Salor 1990b: 157).

cristianos. Menciona las limitaciones que presenta el código legislativo romano: “Porque lo que no lograron las leyes humanas, ya lo hubiera realizado el Verbo divino”⁹¹. La referencia alude a las restricciones legislativas que impiden a los cristianos difundir con libertad sus enseñanzas, que constituyen un impedimento en el desarrollo intelectual de los hombres y en la mejora de sus vidas. La insuficiencia legal se manifiesta con rotundidad en la descripción que ofrece, al comienzo de su *2 Apología*, sobre los procesos judiciales desarrollados contra los cristianos en Roma⁹²:

“¿Por qué motivo has castigado de muerte a un hombre a quien no se le ha probado ser adúltero, ni fornicador, ni asesino, ni ladrón, ni salteador, ni reo, en fin, de crimen alguno, sino que ha confesado sólo llevar el nombre de cristiano?” (Just. 2 *Apol.* 2, 16; trad. Ruiz Bueno 1996: 264).

Justino denuncia la arbitrariedad del procedimiento, que se basa en las acusaciones infundadas y con ausencia de investigación⁹³ y se apoya exclusivamente en la confesión del nombre⁹⁴. El mismo argumento es expresado por Atenágoras cuando afirma: “permitís que seamos acosados, maltratados y perseguidos, sin otro motivo para que el vulgo nos combata, sino nuestro solo nombre”; los cristianos “sufrimos sin causa y contra toda ley y razón”⁹⁵. Atenágoras, no obstante, se muestra más preciso que Justino en la reclamación de un sistema legal más justo. Exige a los emperadores una investigación más rigurosa sobre los supuestos delitos cometidos por los cristianos, cumpliendo de este modo con la legislación vigente, tal y como sucede con el resto de los acusados, sea cual sea su credo⁹⁶:

“Pues también nosotros reclamamos el derecho común, es decir, que no se nos aborrezca y castigue porque nos llamemos cristianos - ¿qué tiene que ver, en definitiva, el nombre con la maldad? -, sino que cada uno sea juzgado por lo que se le acusa, y se nos absuelva, si deshacemos las acusaciones; o se nos castigue, si somos convictos de maldad; que no se nos juzgue, en fin, por el nombre, sino por el

⁹¹ Just. 1 *Apol.* 10, 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 191.

⁹² Just. 2 *Apol.* 2, 1-19.

⁹³ Su censura, no obstante, incluye algunas observaciones concretas sobre la gestión ejercida por los magistrados romanos (*vid. infra* sec. 2.2).

⁹⁴ La condena del cristianismo por la simple confesión del nombre es uno de los temas más recurrentes de la literatura apologética. Apoyándose en la expresión evangélica: “seréis odiados de todos por causa de mi nombre” (*cf. Mt.* 10, 22; *Mc.* 13, 13), la idea trata de demostrar la injusticia de las persecuciones decretadas contra los cristianos (Just. 1 *Apol.* 4, 1-9; 7, 4; 2 *Apol.* 2, 16; *Dial.* 82, 2; Tat. *Orat.* 27; Athenag. *Leg.* 1, 3; 2, 1-6; Theoph. *Ad Autol.* 1, 1; 1, 12 [para Teófilo, el nombre de cristiano, “ungido”, no es motivo de insulto, sino de alabanza]; Tert. *Apol.* 1, 4; 2, 3 y 10-20; 3, 5-8; 4, 11-12; Cypr. *Ad Dem.* 13; etc.). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Bickermann 1949: 109-124.

⁹⁵ Athenag. *Leg.* 1, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 648; *cf. Leg.* 2, 1.

⁹⁶ La reclamación sobre la escrupulosidad en los procesos jurídicos es una constante en la legislación romana. Así aparece reflejada en las primeras disposiciones del *Codex Theodosianus*, datadas bajo el gobierno de Constantino (*Cod. Theod.* 2, 18, 1). Aunque en un contexto diferente, Séneca también alude a la rigurosidad del sistema judicial romano. En este caso, el rigor de las prescripciones legales y el funcionamiento de los tribunales imposibilita la valoración de ciertos actos, reprobables desde el punto de vista social, como la ingratitud, pero difícilmente evaluables bajo criterios jurídicos (*cf. Sen. De Benef.* 3, 5-12). Sobre esta cuestión, *vid.* Harries 2001: 78.

delito, pues ningún cristiano es malo, si no es que fingidamente profesa el cristianismo” (Athenag. *Leg.* 2, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 650; cf. *Leg.* 3, 2).

En la parte final de su discurso, Atenágoras retoma esta exigencia, solicitando a los emperadores una actuación más justa en los procesos jurídicos contra los cristianos, inocentes de los crímenes que les son imputados y ejemplares en su comportamiento cívico⁹⁷; por ello, merecen “con más justicia alcanzar lo que piden”⁹⁸.

La formación jurídica de los apologistas latinos hace de esta cuestión uno de los argumentos más destacados de su discurso, como es el caso de Tertuliano:

“Lo son por supuesto si lo que castigan es un nombre; más aún: necias. Pero, si lo que castigan son los hechos, ¿por qué castigan sólo por el nombre unos hechos que en otros casos castigan una vez probados, no simplemente por el nombre? Si soy un incestuoso, ¿por qué no lo averiguan? Si infanticida, ¿por qué no me obligan a declarar? Si hago un mal contra los dioses o contra los Césares, ¿por qué no se me oye a mí, que soy quien puedo justificarme? Ninguna ley prohíbe que se someta a examen lo que prohíbe que se haga; porque ni el juez puede castigar con justicia hasta que esté seguro de que se ha cometido algo que es delito, ni un ciudadano puede acatar fielmente una ley si ignora qué es lo que castiga” (Tert. *Apol.* 4, 11-12; trad. Castillo García 2001: 65-68)

La reclamación de Tertuliano comprende cada una de las fases del proceso judicial romano: la investigación del crimen, la presentación de pruebas y declaraciones, la demostración del delito y la posibilidad de formular un discurso de defensa ante el tribunal. En el caso de los cristianos no se cumple ninguno de estos requerimientos, sino que la condena va asociada a la confesión de la condición de cristiano. De manera que quien lo niega, pese a la gravedad de las acusaciones, es absuelto. La particularidad de este procedimiento, aplicado exclusivamente a los cristianos, entra en contradicción con el sistema judicial romano:

“Nadie concibe la idea de absolver al culpable; es un propósito que no está permitido. Y por esto tampoco nadie es obligado a negar. Al cristiano, a quien se considera reo de toda clase de crímenes, enemigo de los dioses, de los emperadores, de las leyes, de las costumbres, de la naturaleza entera, se le obliga en cambio a negar para absolverlo; porque no se le puede absolver si no niega” (Tert. *Apol.* 2, 16; trad. Castillo García 2001: 61).

La injusticia de los procesos viene confirmada, en el discurso de Tertuliano, por la actitud de los emperadores romanos más justos, como Trajano, Adriano, Antonino Pío, Lucio Vero y el propio Marco Aurelio⁹⁹, quienes se mostraron reacios

⁹⁷ Athenag. *Leg.* 37, 1-3.

⁹⁸ Athenag. *Leg.* 37, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 708.

⁹⁹ Tert. *Apol.* 5, 6-7; *Ad Scap.* 4. También es mencionado Vespasiano que, aunque enfrentado a los judíos, mantuvo una actitud tolerante con los cristianos. Por el contrario, no es citado Cómodo que, aunque no persiguió a los cristianos, no podía contarse entre los buenos emperadores. Tampoco puede decirse que Marco Aurelio fuese protector de los cristianos. Para una valoración de la clasificación

a la persecución. Por el contrario, las medidas persecutorias fueron iniciadas por “los impíos e injustos, los infames y crueles, los frívolos y los insensatos”¹⁰⁰. Para Cipriano de Cartago, la injusticia del sistema legislativo romano con respecto a los cristianos se debe a su condición religiosa. Las incoherencias del sistema se manifiestan en las torturas aplicadas a quienes admiten públicamente ser cristianos. La tortura, recuerda Cipriano, se aplica para conseguir la confesión de los acusados, “a fin de que la verdad del hecho que no se declara con palabras se arranque por el dolor corporal”. Por ello, carece de sentido emplearla contra aquéllos que reconocen ante los jueces su condición cristiana. En definitiva, el proceso al que se somete a los cristianos no sólo es injusto, sino que refleja la “crueldad implacable” de las autoridades responsables y su “rabia insaciable de sangre humana”. Puesto que se trata de una cuestión de naturaleza religiosa, Cipriano aboga por la discusión argumentada entre los oponentes y no el uso de la violencia¹⁰¹. Lactancio alude también a la injusticia de las persecuciones de las que son responsables los paganos: “estos criminales homicidas establecieron impías leyes contra los piadosos”. Prueba de ello son las numerosas “sacrílegas disposiciones e injustos análisis de jurisconsultos”, como los que recoge Domicio, que incluyen “nefastos escritos imperiales” con los castigos que deben aplicarse sobre los cristianos¹⁰².

2. Justicia divina y justicia humana

A la justicia humana los apologistas oponen la justicia divina, que hace que los cristianos sean un modelo de comportamiento cívico. La superioridad del modelo de conducta cristiana ejemplifica la relación entre el ciudadano y el gobernante. Los apologistas exponen los fundamentos de la autoridad divina, el modelo de gobierno de Dios y los contrastes que existen con la justicia terrenal.

2. 1. Fundamentos de la autoridad divina

La omnisciencia hace que nada pueda permanecer oculto a Dios. Esto impide que los cristianos cometan delitos, pues saben que serán juzgados por Dios, al

que ofrece Tertuliano sobre los emperadores romanos, *vid.* Sordi 1988: 70-75. El apologista plantea además el posible conflicto que podría provocar la conversión al cristianismo de los emperadores romanos: “También los emperadores hubieran creído en Cristo, si como emperadores no fueran necesarios al mundo, o si hubieran podido ser cristianos a la vez que emperadores” (*cf. Apol.* 21, 24; trad. Castillo García 2001: 122); hecho que supondría el reconocimiento público del cristianismo como *religio* (Saggioro 2011: 74-75), o la renuncia de los emperadores (Evans 1976: 21-36).

¹⁰⁰ Tert. *Apol.* 5, 7; trad. Castillo García 2001: 71. Tertuliano alude de forma expresa a Nerón y Domiciano entre los emperadores responsables de las persecuciones (*Apol.* 5, 3-4).

¹⁰¹ Cypr. *Ad Dem.* 13; trad. Campos 1964: 283-284.

¹⁰² Lact. *Div. Inst.* 5, 11, 18-19; trad. Sánchez Salor 1990b: 135-136. La alusión de Lactancio a la obra de Domicio, “*Sobre las obligaciones de un gobernador*”, se corresponde con el *De officiis proconsulis* de Ulpiano. La obra, compuesta de diez libros, aborda el tratamiento que deben recibir los cristianos en la sección específica de los sacrilegios.

margen de la justicia terrenal, convirtiéndose de este modo en los mejores ciudadanos del Imperio. Justino expresa esta idea con claridad en la *1 Apología*:

“Nosotros somos vuestros mejores auxiliares y aliados para el mantenimiento de la paz, pues profesamos doctrinas como la de que no es posible que se le oculte a Dios un malhechor, un avaro, un conspirador, como tampoco un hombre virtuoso, y que cada uno camina, según el mérito de sus acciones, al castigo o a la salvación eterna. Porque si todos los hombres conocieran esto, nadie escogería la maldad por un momento, sabiendo que caminaba a su condenación eterna por el fuego, sino que por todos modos se contendría y se adornaría de virtud, a fin de alcanzar los bienes de Dios y verse libre de los castigos” (Just. *1 Apol.* 12, 1-2; trad. Ruiz Bueno 1996: 191-192).

La superioridad de la autoridad divina se manifiesta también en la facultad de Dios de juzgar de forma ecuánime. “Estamos persuadidos”, afirma Justino, “que cada uno pagará la pena conforme merezcan sus obras, por el fuego eterno, y que tendrá que dar cuenta a Dios según las facultades que de Dios mismo recibió, conforme nos lo indicó Cristo diciendo: “A quien Dios dio más, más se le exigirá de parte de Dios”¹⁰³. Para Justino, Cristo “es el rey más alto, el gobernante más justo”¹⁰⁴. Frente a quienes opinan que el cristiano actúa “rectamente por miedo, y no porque la virtud es hermosa y grata”¹⁰⁵, Justino asegura que la diferenciación instituida por Dios entre la virtud y el vicio es la prueba más evidente de su justicia y de su preocupación por la salvación de los hombres¹⁰⁶. De forma semejante, Atenágoras, en su tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, insiste en la presencia constante de la Providencia en la vida de los hombres:

“¿No será más seguro opinar que el Hacedor preside a sus propias obras y vigila sobre cuanto es o sucede, y es juez de cuanto se hace o se quiere? En efecto, si no hay juicio alguno de ninguna de las acciones de los hombres, ninguna ventaja tendrán éstos sobre los irracionales, o más bien, serán más miserables que ellos, pues refrenan sus pasiones, se preocupan de la piedad y de la justicia y de las otras virtudes” (Athenag. *De res.* 19; trad. Ruiz Bueno 1996: 741).

Esta presencia se prolonga incluso después de la muerte, cuando se establece una “justa distinción entre los que vivieron bien y los que vivieron mal”. Atenágoras reconoce, no obstante, la dificultad de formular un juicio justo, pues, “la naturaleza moral no es capaz de sufrir el castigo adecuado a muchos o extraordinariamente graves delitos”. De manera que, quien:

“mató a miles y miles, sea ladrón, o príncipe, o tirano, no puede pagar con una sola muerte el castigo de tantas. Y el que no tuvo jamás opinión verdadera sobre Dios, sino que vivió entre insolencias y blasfemias de toda especie, que despreció lo divino, quebrantó las leyes, ultrajó lo mismo a jóvenes que a mujeres, asoló injustamente las ciudades, abrasó casas junto con sus moradores, devastó comarcas,

¹⁰³ Just. *1 Apol.* 17, 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 201; cf. *Lc.* 12, 48.

¹⁰⁴ Just. *1 Apol.* 12, 7; trad. Ruiz Bueno 1996: 192.

¹⁰⁵ Just. *2 Apol.* 9, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 271.

¹⁰⁶ Just. *2 Apol.* 9, 1-2.

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

destruyó pueblos y gentes y hasta una nación entera, ¿cómo ése tal bastará en su cuerpo corruptible para el adecuado castigo de tantos crímenes, pues la muerte se anticipa a lo que merece y la naturaleza mortal no es suficiente ni para uno solo de ellos?” (Athenag. *De res.* 19; trad. Ruiz Bueno 1996: 742).

Taciano sigue un planteamiento similar al de Justino acerca de la autoridad suprema de Dios ofreciendo una definición clara sobre su poder y soberanía:

“Porque al hombre se le ha de honrar humanamente; pero temer, sólo hay que temer a Dios, que no es visible por ojos humanos ni por arte alguna comprensible. Sólo si se me manda negar a Dios, no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré antes, para no ser condenado por embustero e ingrato. Nuestro Dios no tiene principio en el tiempo, siendo Él solo sin principio y, a par, principio de todo el universo. Dios es espíritu, pero no el que penetra por la materia, sino el creador de los espíritus materiales y de las formas de la materia misma; invisible e intangible, Él es padre de las cosas sensibles y visibles. Por su creación le conocemos, y lo invisible de su poder, por sus criaturas lo comprendemos” (Tat. *Orat.* 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 577-578).

Clemente de Alejandría recurre igualmente a esta contraposición entre el Dios creador y la naturaleza creada para ensalzar la autoridad divina¹⁰⁷. A diferencia de los apologistas precedentes, Clemente no incide tanto en la justicia como en la bondad divina; la novedad del cristianismo radica en el mensaje de libertad que la bondad de Dios concede a los hombres: Dios “quiere que de esclavos lleguemos a ser hijos”¹⁰⁸. Clemente recupera de esta forma el argumento de Justino sobre las razones que explican el comportamiento de los cristianos, cuya conducta no se fundamenta en el temor a la ira divina, sino en los beneficios que Dios ha concedido a los hombres. El paso de la esclavitud a la filiación adoptiva representa en el discurso de Clemente el cambio de actitud entre el temor que siente el siervo hacia su señor y el amor y la obediencia que muestran los hijos para con su padre¹⁰⁹. Las ventajas de este proceso de liberación son la salvación y la vida eterna, frente al castigo del fuego y la muerte¹¹⁰, así como ofrecer la clave para entender la encarnación de Cristo, al mostrar a los hombres el camino hacia la libertad:

“Pero el Señor quiso liberarle de nuevo de sus ataduras y, tras ligarse él mismo a la carne (¡misterio divino!), sometió a la serpiente y esclavizó al tirano, a la muerte. Y lo que aún es más admirable, a aquel hombre extraviado por el placer y atado por la corrupción, lo mostró libre por sus brazos extendidos” (Clem. Alex. *Protr.* 11, 111, 2; trad. Isart Hernández 1994: 182-183).

¹⁰⁷ Clem. Alex. *Protr.* 5, 65, 4.

¹⁰⁸ Clem. Alex. *Protr.* 9, 83, 1; trad. Isart Hernández 1994: 152. No existen diferencias entre los hombres, ni por su condición social, ni por el lugar de su nacimiento (cf. *Protr.* 9, 88, 1-3; 9, 82, 4-7).

¹⁰⁹ Clem. Alex. *Protr.* 9, 83, 1-2; 12, 120, 1-5; *Strom.* 2, 22, 134, 1-4; 3, 11, 78, 3-5; 7, 12, 79, 1, etc. El tema es de inspiración paulina (*Rm.* 4, 17; 8, 17; etc.). Sobre el uso de la conversión como metáfora espacial en los apologistas para expresar este desplazamiento desde la ignorancia a la sabiduría o de la esclavitud a la libertad, vid. Herrero de Jáuregui 2005: 69-78.

¹¹⁰ Clem. Alex. *Protr.* 9, 83, 2. La recompensa divina aparece planteada en los términos de una relación entre padres e hijos; es decir, como una herencia (cf. *Protr.* 10, 93, 1-3; 10, 94, 1-4).

Los apologistas latinos inciden en el carácter único e indivisible del gobierno de Dios. Tertuliano compara el ejercicio de la autoridad divina con el sistema de gobierno romano, basado en la figura del emperador. A imitación de los planteamientos filosóficos del platonismo, que describen a Júpiter presidiendo el cielo, “acompañado de un ejército de dioses y de daimones”¹¹¹, la divinidad suprema se concibe como “el mando de uno que tiene plenos poderes y tiene a muchos a su servicio”¹¹². Por esta razón, aunque se admita la existencia de otros dioses, éstos presentan una categoría inferior a la verdadera divinidad. El Dios de los cristianos¹¹³ actúa por encima de los demás, “como una especie de emperador del mundo, revestido de absoluta majestad”. Esta imagen comparativa se completa con la asimilación de los miembros de la comunidad eclesíastica a las distintas figuras del gobierno romano: “procuradores, prefectos y gobernadores”¹¹⁴. Tertuliano asegura que esta situación es aceptada por los propios emperadores, puesto que reconocen que su autoridad procede exclusivamente de Dios:

“Saben quién les ha dado el poder. Saben quién les ha dado también el alma, por la que son hombres. Se dan cuenta de que Él es el único Dios, en cuyas manos están; a partir de Él, son segundos; después de Él, primeros: antes y por encima de todos los dioses. ¿Por qué no? Puesto que están por encima de todos los hombres, quienes – en definitiva –, si están vivos, anteceden a los muertos” (Tert. *Apol.* 30, 1; trad. Castillo García 2001: 143-144).

Es la voluntad divina la que determina la preeminencia del emperador en el mundo¹¹⁵. Por ello, y para no desobedecer los preceptos divinos, los cristianos se comprometen, a modo de “solemne juramento”, a reconocer el poder de la autoridad terrenal y la figura del César¹¹⁶. Sin embargo, este reconocimiento no implica aceptar el carácter divino del emperador¹¹⁷:

¹¹¹ Cf. Pl. *Phdr.* 246e: “Le sigue un tropel de dioses y daimones ordenados en once filas” (trad. García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo 2007: 343).

¹¹² Tert. *Apol.* 24, 3; trad. Castillo García 2001: 132.

¹¹³ Definido como “eterno”, “verdadero” y “vivo” (cf. Tert. *Apol.* 30, 1; “omnipotente y eterno”: *Apol.* 34, 1), fórmula que se conserva en la Liturgia Eucarística (*Canon Romano de la Plegaria Eucarística*, 1). El primer adjetivo (*aeternus*) es una traducción de la fórmula griega *Theòs aiónios* de la versión de los LXX (Braun 1977: 79-80). El segundo (*verus*) y tercer (*vivus*) adjetivo, son de procedencia paulina (1 Ts. 1, 9) (Braun 1977: 74-79). Sobre esta cuestión, vid. Castillo García 2001: 143, n. 279.

¹¹⁴ Tert. *Apol.* 24, 3.

¹¹⁵ Marta Sordi evoca una pasaje de Horacio (*Carm.* 1, 12) en la asignación de este segundo puesto al emperador, o las autoridades terrenales, con relación a Dios (Sordi 1988: 178).

¹¹⁶ Tert. *Apol.* 32, 3; 49, 4-6; *Ad Scap.* 2. Siguiendo los principios de la doctrina paulina: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación” (cf. *Rm.* 13, 1-2; *1 Tm.* 2, 1-2; *Tt.* 3, 1; *1 P.* 2, 13-17; etc.). El origen divino del poder de los reyes y gobernantes aparece expresado igualmente en el Antiguo Testamento (cf. *Sb.* 6, 1-3; *Pr.* 24, 21-22; etc.).

¹¹⁷ Tertuliano distingue entre *Dominus*, identificado con la divinidad y *dominus*, en el sentido corriente del término. En cualquier caso, es diferente del de *Pater patriae* y de *Imperator*, títulos más apropiados, según el apologista, para denominar a la autoridad terrenal (*Apol.* 33, 3-4; 34, 1-3). En la religión romana, el *Genius* es la divinidad tutelar de cada varón, mientras que el de las mujeres recibe el sobrenombre de *Juno*. Esta divinidad es la responsable de proteger a los individuos desde su

“No voy a llamar “dios” al emperador, porque no sé mentir, ni me atrevo a burlarme de él, y ni él mismo quiere que se le llame dios. Damos por supuesto que es un hombre; y al hombre le interesa someterse a Dios. Bastante tiene con que se le llame “imperator”: grande es este nombre que Dios da. Niega que sea emperador el que lo llama dios: porque, si no fuera hombre, no sería emperador. Incluso en el triunfo, cuando está en lo alto de su carro, se le recuerda que es un hombre, puesto que se le aconseja desde detrás: “¡Mira detrás de ti, acuérdate de que eres hombre!” (Tert. *Apol.* 33, 3-4; trad. Castillo García 2001: 147; cf. *Ad nat.* 1, 17, 6-8).

Los mismos emperadores no aceptan este título¹¹⁸, “ni siquiera por la más vergonzosa y perniciosa adulación”¹¹⁹, ya que supone una burla hacia la verdadera divinidad¹²⁰ y una injuria para el propio gobernante, si se realiza con anterioridad a la apoteosis: “Recuerda que le quieres mal y deseas un mal con ese nombre, llamando “dios” al emperador que aún vive: un nombre que le sobreviene cuando ha muerto”¹²¹. Esta diferenciación entre autoridad divina y poder terrenal es la causa que explica el rechazo de los cristianos a la participación en las celebraciones tradicionales del culto al emperador. Minucio Félix reproduce el mismo pensamiento al afirmar que, cuando a los príncipes y reyes “se les trata no como hombres importantes y selectos, según es lícito, sino como dioses, se les tributa de modo indigno una falsa adulación”¹²²; como hombres se merecen una honra más justa y un afecto más entrañable que no ese desprecio manifiesto al identificarlos con las

nacimiento. A su muerte, puede permanecer en forma de espíritu benévolo o maligno. La práctica del culto al *genius* del emperador fue instaurada por Augusto. Tertuliano los identifica con *daemones*, asegurando que ocupan un puesto inferior con respecto al César. Por ello, los cristianos no sólo no deben participar en las ceremonias de juramento por los *genii*, sino que, como *daemones*, están obligados a conjurarlos para expulsarlos de los hombres (*Apol.* 28, 4; 32, 2-3; 35, 10; *Ad Nat.* 1, 10, 29-33).

¹¹⁸ Augusto y Tiberio rechazaron el título de *Dominus* (Suet. *Aug.* 53, 1; *Tib.* 27; Tac. *Ann.* 2, 87; Dio Cass. 57, 8, 1-2), que sólo fue admitido años más tarde por Calígula, Domiciano y Cómodo. Sin embargo, sorprende que Tertuliano evoque esta cuestión cuando Septimio Severo, bajo cuyo mandato se escribe esta obra, también recibió una denominación semejante: *Dominus noster*. La fórmula de *Pater patriae* se introdujo en la titulación imperial en la época de Augusto (2 a.C.). Tertuliano evoca igualmente la ceremonia del triunfo, que en época imperial sólo se concede a los *Principes*, con el propósito de demostrar que los propios emperadores aceptan su condición humana. Durante el acto, el triunfador, vestido con las insignias del triunfo (*tunica palmata*, *toga picta*) y la guirnalda de laurel en la cabeza, avanza en un carro tirado por cuatro caballos. Detrás de él, un esclavo sostiene sobre su cabeza la cadena de oro que se guardaba en el templo de Júpiter y repite las palabras citadas por Tertuliano. Según Plinio el Viejo, la fórmula fue instituida por Julio César, a consecuencia de una caída durante uno de sus desfiles (cf. Plin. *H.N.* 28, 4).

¹¹⁹ Tert. *Apol.* 34, 3; trad. Castillo García 2001: 148.

¹²⁰ Tertuliano asegura que no es posible tener dos emperadores diferentes, puesto que supone una ofensa, al menos, para uno de ellos.

¹²¹ Tert. *Apol.* 34, 4; trad. Castillo García 2001: 149. El gesto puede ser interpretado como una incitación a la muerte prematura del emperador. El propio Nerón rechazó la propuesta del cónsul Cerial Anicio de que se le erigiera un templo por temor a que pudiera ser interpretado como “augurio de pronta muerte” (cf. Tac. *Ann.* 15, 74, 3; trad. Moralejo 2007b: 268).

¹²² Min. Fel. *Oct.* 29, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 123. Minucio Félix asegura que esta práctica se desarrolla “en contra de su voluntad, pues desean perseverar en su condición humana, temen convertirse en dioses e, incluso ya viejos, lo rechazan” (cf. *Oct.* 24, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 107).

divinidades. Al igual que Tertuliano, Minucio Félix defiende la idea de un único poder otorgado a Dios por encima de la pluralidad y diversidad de los dioses del paganismo. Para ello, compara el poder divino y el de las autoridades terrenales: “¿Cuándo se ha visto alguna vez que una realeza compartida por varios haya tenido su inicio en la confianza o se haya disuelto de modo incruento?”¹²³. Aunque la mayor parte de los ejemplos que evoca Minucio Félix sobre estas luchas de poder son de carácter mitológico¹²⁴, incluye el caso de la guerra civil que enfrentó a César y Pompeyo, a partir del año 49 a.C.¹²⁵. El suceso confirma, según Minucio Félix, las consecuencias nefastas que implica el reparto de poderes frente a las ventajas que supone la aceptación de una autoridad única. La misma idea es expresada por Cipriano en su tratado *Los ídolos no son dioses*. El obispo de Cartago reproduce los mismos ejemplos que Minucio Félix para corroborar su teoría sobre los enfrentamientos de poder entre los hombres en contraposición a la omnipotencia de Dios¹²⁶. La exposición de Cipriano adquiere incluso un tono pedagógico cuando incorpora, a modo de conclusión, una explicación sobre este mismo comportamiento entre los animales:

“Toda la naturaleza conspira a lo mismo. Entre las abejas sólo hay un rey; y en los rebaños hay un solo guión, y en las vacadas un solo mayoral; con mayor razón hay un solo rey en el mundo, que con una palabra dispone todo lo que existe, lo rige con su sabiduría, lo lleva a cabo con su poder” (Cypr. *Quod idola*, 8; trad. Campos 1964: 84).

El discurso de Cipriano sobre la autoridad divina incide además en la ira de Dios. Para Cipriano, la demostración más evidente del poder divino reside en su capacidad para impartir justicia, condenando a los culpables. Las calamidades que se producen en el mundo son la consecuencia del castigo divino ante la negativa de los hombres a reconocer su autoridad¹²⁷:

“Dios reprende y acusa los delitos de mentira, de impureza, de fraudes, de crueldad, de impiedad, de cólera, y nadie se convierte a la rectitud. He aquí que va sucediendo lo que las predicciones de Dios anunciaron, y nadie se mueve con la evidencia del presente a mirar por el futuro. Entre tantas adversidades que, oprimiendo y angustiando al alma, apenas la dejan respirar, hay tiempo para ser malos, y en medio de tamañas amenazas más queremos juzgar a otros que a nosotros mismos. Os indignáis de que se indigne Dios, como si, viviendo mal, mereciéseis algún bien;

¹²³ Min. Fel. *Oct.* 18, 6; trad. Sanz Santacruz 2000: 88.

¹²⁴ Entre otras son mencionadas: las luchas por la sucesión entre los persas (entre los diversos pretendientes, el trono sería ocupado por aquél cuyo caballo relinchara primero al salir el sol), que la tradición historiográfica atribuye al emperador Darío (cf. Hdt. 3, 84, 3 – 86, 2; Val. Max. 7, 3, 2, 2); el enfrentamiento entre Rómulo y Remo o las disputas de los “hermanos tebanos”, Eteocles y Polinices, hijos de Edipo, que se dieron muerte entre sí en su afán por reinar en Tebas (cf. Petron. *Sat.* 80: evoca en tono satírico el enfrentamiento tebano cuando reproduce la lucha entre el protagonista y Ascilto).

¹²⁵ En los mismos términos se expresan Floro (*Epit.* 2, 13, 1-95, esp. 13-14) y Lucano (*Bell. civ.* 1, 107-119).

¹²⁶ Cypr. *Quod idola*, 8.

¹²⁷ Cypr. *Ad Dem.* 9 y 20. Cipriano recurre al testimonio de los profetas y sus advertencias para confirmar que las desgracias humanas son fruto del castigo divino (cf. *Os.* 4, 1-4; *Ha.* 3, 17-18).

como si todas las desgracias que suceden no fueran todavía menores que vuestros pecados” (Cypr. *Ad Dem.* 9; trad. Campos 1964: 280).

La justicia humana queda invalidada ante la superioridad del poder de Dios. Sólo si el hombre acepta esta autoridad y vive “para Dios”, logrará la salvación¹²⁸. Lactancio recupera ambos argumentos, comenzando con una reflexión sobre la superioridad del poder divino, único e indivisible. El reparto de poder que existe en algunos gobiernos sólo conduce al enfrentamiento y a la debilitación de fuerzas y recursos¹²⁹. Para explicarlo, utiliza la imagen metafórica del ejército, donde sólo bajo el mando de un único general es posible que las tropas lleguen a buen término¹³⁰. La fidelidad de los soldados hacia su superior o de los ciudadanos con respecto al emperador es la misma que debe ejercer el hombre hacia Dios:

“En efecto, si aquél que en un ejército de estos humanos se mantiene fiel a su rey en situaciones difíciles es aceptado y querido, si conserva la vida, y, si muere, consigue la gloria por haber defendido a su jefe, ¿con cuánta mayor razón se debe ser fiel a Dios, emperador de todos, que puede dar premio por sus virtudes no sólo a los vivos, sino también a los muertos? Así pues, el culto a Dios, puesto que es propio de la milicia celestial, exige una devoción y fe máximas, ya que ¿cómo va a querer Dios a sus fieles si no es amado él por ellos, o cómo va a conceder al que le ruega lo que le pide, si éste no se acerca a la oración de corazón y con reverencia?” (Lact. *Div. Inst.* 5, 19, 25-26; trad. Sánchez Salor 1990b: 164).

En consecuencia, asegura Lactancio, “es necesario que el mundo sea gobernado por el arbitrio de uno solo”, pues de no ser así, “el universo se destruiría y arruinaría”¹³¹. La superioridad divina y su omnipotencia se manifiestan igualmente en su capacidad para ejercer un “régimen justo” y “un reinado respetuoso”, así como para someter a los hombres a su autoridad¹³²:

“Sentado en el tribunal está el juez más grande y más justo, espectador y testigo de todo. Que el fiel prefiera a este juez antes que a un juez humano; que prefiera que sea él el que dé la sentencia en un pleito, ya que nadie, con ninguna defensa ni favor, puede escapar de su sentencia” (Lact. *Div. Inst.* 6, 18, 12; trad. Sánchez Salor 1990: 241).

Existe otra particularidad en el ejercicio del gobierno de Dios que lo diferencia del resto de los modelos de autoridad religiosa paganos: la relación que se

¹²⁸ Cypr. *Ad Dem.* 20.

¹²⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 3, 5-6. La misma idea puede aplicarse a los dioses del paganismo (cf. *Div. Inst.* 1, 3, 7). En una afirmación algo controvertida – puesto que no incluye ninguna referencia concreta –, Lactancio asegura que “hubo algunos príncipes y reyes de ellos, en los cuales no puede caer sospecha de ambición y engaño, que, sin embargo, predicaron la unidad de Dios de la misma forma que los demás profetas” (cf. *Div. Inst.* 1, 4, 8; trad. Sánchez Salor 1990: 77). Los ejemplos proféticos sobre la unidad de Dios son mencionados expresamente por Teófilo de Antioquía (*Theoph. Ad Autol.* 2, 35; cf. *Dt.* 4, 19; *Is.* 40, 28; 42, 5-8; 45, 12; etc.).

¹³⁰ Lact. *Div. Inst.* 1, 3, 18-19.

¹³¹ Lact. *Div. Inst.* 1, 3, 18-19; trad. Sánchez Salor 1990: 74-75.

¹³² Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 51 y 3, 10, 9; 6, 18, 11-13. El hombre no debe “tomar su propia venganza, sino dejarla para el juicio de Dios” (cf. *Div. Inst.* 6, 18, 11; trad. Sánchez Salor 1990b: 241).

establece entre Dios Padre y sus hijos, los hombres¹³³. Quienes no reconozcan esta relación no recibirán, como herencia paterna, la salvación y se verán sometidos “al castigo de la muerte eterna”. De ahí la necesidad de mostrar una confianza absoluta en el poder divino, incluso en los momentos de persecución o tormento¹³⁴.

2. 2. Justicia divina y justicia terrenal

Por otro lado, los apologistas tratan de demostrar que la justicia de las autoridades humanas es diferente a la de Dios. Justino sintetiza este pensamiento: las autoridades no son capaces de juzgar y de examinar en toda su complejidad la conducta de los hombres, de modo que los delincuentes a menudo ocultan sus crímenes, que pasan desapercibidos. La ley divina representa la perfección: Dios es omnisciente, lo que le permite conocer el comportamiento de cada individuo y la responsabilidad de sus actos:

“Porque quienes ahora, por miedo a las leyes y castigos por vosotros impuestos, tratan de ocultarse al cometer sus crímenes y, sin embargo, los cometen por saber que, siendo como sois hombres, es posible ocultárseos, si se enteraran y persuadieran que no puede ocultarse a Dios nada, no sólo una acción, mas ni un pensamiento, siquiera por el castigo que les amenaza se moderarían de todos modos, como vosotros mismos habéis de convenir” (Just. 1 *Apol.* 12, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 192).

Los apologistas insisten en la necesidad de que los gobernantes terrenales – los emperadores y gobernadores a quienes dirigen sus apologías – busquen el bien, mostrándose indulgentes. Aunque Justino considera que la conducta injusta de los gobernantes es comparable a la actuación de un verdugo, admite que tales errores no responden a una intencionalidad malvada por parte de los emperadores, sino a la intervención de los demonios, lo que explica también la negativa de los emperadores a aceptar el cristianismo pese a sus evidentes beneficios cívicos:

“Mas no parece sino que teméis que todos se decidan a obrar bien y no tengáis ya a quien castigar, cosa que diría mejor con verdugos que no con príncipes buenos. Pero estamos persuadidos que eso es también, como dijimos, obra de los demonios perversos, los cuales exigen de quienes viven irracionalmente sacrificios y culto; pero jamás hemos supuesto que vosotros, que amáis la piedad y la filosofía, hagáis nada irracionalmente” (Just. 1 *Apol.* 12, 4-5; trad. Ruiz Bueno 1996: 192).

La exoneración de las autoridades contrasta con la descripción que ofrece Justino al comienzo de la 2 *Apología* sobre los procesos judiciales llevados a cabo en Roma contra Ptolomeo y Lucio, bajo la prefectura de Urbico¹³⁵. Justino atribuye a los jueces la responsabilidad de las infracciones cometidas. Recogiendo el testimonio de

¹³³ Lact. *Div. Inst.* 3, 9, 17; 4, 4, 5; 5, 6, 12; 5, 8, 11-12; 5, 18, 14.

¹³⁴ Lact. *Div. Inst.* 5, 13, 14; 7, 27, 15-16.

¹³⁵ Just. 2 *Apol.* 1, 1.

uno de los mártires del citado proceso, Lucio, Justino afirma: “No juzgas, ¡oh Urbico!, de la manera que conviene al emperador Pío ni al hijo del César, amigo del saber, ni al Sacro Senado”¹³⁶. Justino no sólo censura a Urbico sino que tacha a los magistrados romanos de “perversos déspotas”, y los veredictos injustos que conducen a la muerte a los cristianos como una forma de liberación¹³⁷. Al igual que Justino, Atenágoras ensalza la formación intelectual de los emperadores como una garantía de su capacidad para ejercer la justicia de forma imparcial y equitativa, aunque advierte sobre la necesidad de que éstos permanezcan ajenos a la influencia de los prejuicios populares contra el cristianismo:

“Necesario me parece, oh máximos emperadores, rogaros al empezar la defensa de nuestra doctrina que os mostréis oyentes ecuanímenes y no os dejéis llevar de prejuicio alguno, arrastrados por los vulgares e irracionales rumores, sino que apliquéis también a nuestra doctrina vuestro amor al saber y a la verdad. De este modo, vosotros no pecaréis por ignorancia, y nosotros, libres de los estúpidos cuentos del vulgo, cesaremos de ser combatidos” (Athenag. *Leg.* 2, 4 y 6; trad. Ruiz Bueno 1996: 650-651).

La argumentación de Teófilo de Antioquía resulta especialmente interesante en cuanto que expone los principios sobre los que se sustenta el poder terrenal y el divino, planteando la esencia del pensamiento cristiano sobre la conducta de respeto, fidelidad y lealtad que el ciudadano debe mostrar al emperador¹³⁸:

“Por ello, más bien honraría yo al emperador, si bien no adorándole, sino rogando por él. Adorar, sólo adoro al Dios real y verdaderamente Dios, pues sé que el emperador ha sido creado por Él. Me dirás entonces: “¿Por qué no adoras al emperador?” Porque no ha sido puesto para que se le adore, sino para que se le tribute el legítimo honor. Y, en efecto, no es él Dios, sino hombre por Dios establecido, no para ser adorado, sino para juzgar justamente. En cierto modo, una administración le ha sido confiada por Dios; y así como no quiere él mismo que se llamen emperadores los que tiene él establecidos bajo su poder, pues el nombre de emperador es peculiar suyo y a nadie le es permitido llamarse así; de la misma manera, a nadie es lícito adorar sino a solo Dios. En conclusión, oh hombre, estás de todo en todo equivocado. Honra al emperador por tu adhesión a él, sometiéndote a él, orando por él; pues haciendo esto, harás la voluntad de Dios” (Theoph. *Ad Autol.* 1, 11; trad. Ruiz Bueno 1996: 778).

Para Clemente de Alejandría, las diferencias entre la bondad infinita del supremo gobernante y la autoridad limitada de los hombres son evidentes. Pese a ello, los paganos mantienen una actitud ambivalente. Por un lado, aceptan de forma irreflexiva conductas que son perjudiciales para el hombre; por otro lado, debaten y

¹³⁶ Just. 2 *Apol.* 2, 16; trad. Ruiz Bueno 1996: 264.

¹³⁷ Just. 2 *Apol.* 2, 19.

¹³⁸ Las funciones asignadas a la autoridad terrenal están perfectamente delimitadas en el discurso de Teófilo. Su reducción al ámbito jurídico, con la expresión “juzgar justamente” confirma la importancia del elemento legislativo en la diatriba cristiana.

examinan todo lo referente a la piedad religiosa del cristianismo, como si sus virtudes no resultasen obvias¹³⁹:

“Quiero preguntaros si no os parece extraño que vosotros los hombres, criaturas de Dios, que habéis recibido de Él el alma, y que sois totalmente suyos, sirváis, en cambio, a otro señor. Servís, además, al tirano en vez de al rey, al malvado en vez de al bueno” (Clem. Alex. *Protr.* 10, 92, 2; trad. Isart Hernández 1994: 162).

Tertuliano recupera el planteamiento de Justino sobre las limitaciones de la autoridad terrenal en la aplicación de las leyes. “El hombre las burla frecuentemente, quedando en la sombra la mayor parte de los delitos, y algunas veces, las viola porque quiere o porque se ve empujado”¹⁴⁰. Tertuliano incorpora un reproche que no aparece en Justino y que explica el hecho de que los criminales no se sientan amenazados por las consecuencias derivadas de sus actos; esto es, “la brevedad del castigo”¹⁴¹, mientras que la autoridad de Dios es omnisciente y por ello el cristiano no puede ocultar sus delitos; su castigo, además, es eterno, traspasando incluso las barreras físicas de la muerte. “Por temor a Aquél a quien también el que juzga debe temer”, explica Tertuliano, los cristianos “tememos a Dios, no a un procónsul”¹⁴². Estas limitaciones del poder terrenal se manifiestan, igualmente, en su incapacidad para proteger, salvar y liberar a los hombres de cualquier amenaza. El mismo reproche se aplica a los dioses del paganismo¹⁴³. Por ello, los cristianos no ruegan a los dioses por la salud del emperador, puesto que son conscientes de que ellos no pueden concedérsela. Vosotros “buscáis donde no está”; “la pedís a quienes no pueden darla”; es más, “despreciáis a aquél en cuyo poder está”¹⁴⁴. Por su parte, Minucio Félix advierte de los peligros que subyacen tras el aparente éxito de quienes acumulan poder, honores y riquezas. Ante tales excesos, la mente se pervierte y la caída, en consecuencia, es mayor¹⁴⁵. De nada sirven, por tanto, el poder y los honores concedidos a los hombres:

“¿Eres rey? Aún así, temes tanto como eres temido y, aunque estés rodeado de numeroso séquito, estás solo ante el peligro. ¿Eres rico? No conviene fiarse de la fortuna y, además, las muchas provisiones no son una ayuda para el breve camino de la vida, sino una carga. ¿Te vanaglorias de títulos y púrpuras? Es un vano error propio del hombre y un inútil culto al prestigio mostrar una púrpura resplandeciente y un alma sucia. ¿Eres de noble linaje, elogías a tus antepasados? Todos somos, sin

¹³⁹ Clem. Alex. *Protr.* 10, 95, 4.

¹⁴⁰ Tert. *Apol.* 45, 5; trad. Castillo García 2001: 172-173. Las autoridades terrenales se caracterizan por su “injusta crueldad” (cf. *Apol.* 49, 4).

¹⁴¹ Tert. *Apol.* 45, 6. El mismo dilema había sido expuesto con anterioridad por los epicúreos. Esta corriente filosófica desprecia el dolor y el sufrimiento, al considerar que éstos desaparecen con la muerte (cf. Cic. *De Fin.* 2, 7, 20-22; *Tusc.* 2, 19, 44-45).

¹⁴² Tert. *Apol.* 45, 7; trad. Castillo García 2001: 173.

¹⁴³ O a cualquiera de los espíritus maléficos que actúan sobre el mundo (Tert. *Apol.* 29, 1). René Braun sostiene que es evidente la alusión a Júpiter o Hércules – con los adjetivos *Conservator*, *Liberator* o *Tutor* (Braun 1977: 498).

¹⁴⁴ Tert. *Apol.* 29, 4-5; trad. Castillo García 2001: 143; *Ad Scap.* 2.

¹⁴⁵ Min. Fel. *Oct.* 37, 7. La misma advertencia aparece con anterioridad en algunos intelectuales paganos (Sen. *De Brev. Vit.* 17, 1-5; *Liv.* 30, 30, 23).

embargo, iguales por nacimiento y sólo nos distinguimos por la virtud” (Min. Fel. Oct. 37, 9-10; trad. Sanz Santacruz 2000: 144)¹⁴⁶.

Minucio Félix compara el ejercicio del poder terrenal con el horror que inspira el verdugo, aludiendo al dolor, las amenazas, los suplicios y tormentos a los que se encuentran sometidos los mártires cristianos¹⁴⁷. Frente a ello, el cristiano “hace valer su libertad frente a reyes y príncipes y sólo se somete al único Dios, a quien pertenece”¹⁴⁸. Al igual que Minucio Félix, Tertuliano asegura que los cristianos son capaces de desafiar cualquier sentencia que se pronuncie en su contra, y que su victoria consiste en lograr aquello por lo que se ha luchado: “Nuestro combate es ser llevados a los tribunales, para que allí luchemos por la verdad con riesgo de nuestra vida”¹⁴⁹. En el tratado *A Donato*, Cipriano de Cartago ofrece una exposición detallada estos argumentos y advierte a sus lectores de los peligros que suponen las “dignidades honoríficas”, la “abundancia de riquezas” o “el poderío militar, el brillo de la púrpura de los magistrados y el poder ilimitado del príncipe”¹⁵⁰:

“En todas esas grandezas se oculta el veneno del mal acariciante; y la cara hermosa y sonriente de la maldad esconde el engaño atrayente de una miseria disimulada. Es como una ponzoña en la que la bebida que se toma, elaborada con jugos mortíferos, parece condimentada con falso dulzor; una vez apurada, se ha bebido la muerte” (Cypr. *Ad Don.* 11; trad. Campos 1964: 116).

La censura sobre la conducta ignominiosa de los jueces se completa, en el discurso de Cipriano, señalando los medios empleados para conseguir tales honores y dignidades:

“Con qué bajezas no compró todo ese fausto; qué desdenes ha tenido que soportar de los soberbios antes; a cuántas puertas de estos magnates habrá tenido que acudir de mañana para complimentarles el saludo; cuántas veces habrá ido precediendo los pasos humillantes de estos altivos entre los grupos de clientes, para que él mismo, después de recibir el obsequio del saludo, le precediese la turba del cortejo ostentoso, debida, empero, a la dignidad más que a su persona, pues no merecían sus costumbres ese honor, sino las insignias de su cargo” (Cypr. *Ad Don.* 11; trad. Campos 1964: 116-117).

¹⁴⁶ Víctor Sanz Santacruz sostiene que, para la construcción de este párrafo, Minucio Félix se inspira en Apuleyo (*De deo Soc.* 23) y en Séneca (*De Ir.* 2, 11, 1-3; *De Clem.* 1, 19; *Ep.* 2, 14, 10) (Sanz Santacruz 2000: 144, n. 442 y 443).

¹⁴⁷ Min. Fel. Oct. 37, 1. La imagen del martirio cristiano descrito por Minucio Félix evoca un pasaje de Séneca, sobre la firmeza y la entereza como ejemplos de virtud, característicamente romanos (aludiendo expresamente a la figura de Catón) (cf. Sen. *De Prov.* 2, 4 y 6-12). La misma imagen es utilizada por Tertuliano (*Ad Mart.* 1 y 3). El mensaje sobre la actitud que deben mostrar los cristianos ante el sufrimiento ya había sido anunciado por el apóstol Pablo (1 Co. 4, 9-13).

¹⁴⁸ Min. Fel. Oct. 37, 1; trad. Sanz Santacruz 2000: 142.

¹⁴⁹ Tert. *Apol.* 50, 2; trad. Castillo García 2001: 187-188; cf. Min. Fel. Oct. 37, 1.

¹⁵⁰ Cypr. *Ad Don.* 11; trad. Campos 1964: 116.

El obispo insiste en que esa actitud deplorable se reproduce una vez que se ha conseguido el honor¹⁵¹. Algo semejante ocurre con quienes acumulan riquezas, que actúan en perjuicio de otros más pobres. Este comportamiento conlleva el temor y la inquietud de perder tales riquezas, lo que genera infelicidad. La codicia no sólo impide a los ricos compartir sus bienes con los necesitados sino disfrutar de ellos, sin entender “que más bien están ellos poseídos por las riquezas que las poseen ellos”¹⁵². El mismo temor es compartido por los poderosos, que se sienten amenazados e inseguros y que, por ello, necesitan de constante vigilancia. La gente no muestra una admiración sincera por ellos, sino temor a su poder: “Éste le sonríe para ponerle furioso, le acaricia para engañarle, le ensalza para derribarle”¹⁵³.

La argumentación de Cipriano sobre las limitaciones de la autoridad terrenal recupera elementos del discurso apologético anterior. Como Justino y Tertuliano, analiza los problemas que se derivan de la aplicación de las leyes y de la corrupción de los magistrados. Junto a la condena de la tortura a la que se somete a los cristianos¹⁵⁴, Cipriano centra sus reproches en el papel de los abogados y jueces durante los juicios:

“El magistrado que se sienta en el tribunal para castigar los delitos, él mismo los comete, y, a trueque de hacer perecer a un reo inocente, se hace delincuente el juez. Por todas partes cunden los delitos, y en todas las formas de delincuencias se impone por medio de los malvados la iniquidad” (Cypr. *Ad Don.* 10; trad. Campos 1964: 115).

Para Cipriano, el sistema legal está pervertido, y a los delitos de prevaricación, engaño y soborno se suman otros, como el fingimiento de testamentos, la falsificación de escrituras, el fraude, el robo, las calumnias, etc. Pero los culpables no son condenados¹⁵⁵. La conducta delictiva de los paganos, presente desde los orígenes de Roma¹⁵⁶, supera cualquier desgracia. Son peores “las calumnias e injusticias de los ciudadanos poderosos” que las amenazas de los enemigos externos; la rapiña que las sequías; la avaricia que la escasez de productos; y la falta de misericordia para socorrer a los enfermos que la propia peste¹⁵⁷. No obstante, la argumentación de Cipriano resulta ambigua. Su desconfianza hacia la justicia no se proyecta directamente contra las autoridades, sino que se diluye en el conjunto de la población, con su comportamiento inapropiado. Cipriano no cuestiona la legalidad del poder de los gobernantes, sino la injusticia de determinadas

¹⁵¹ En su censura, Cipriano alude igualmente al dispendio económico de los magistrados durante la celebración de los espectáculos romanos. Todo, “por granjearse el favor del pueblo y buscar su adhesión con vanas esperanzas”. Pero son “necios” y “fútiles derroches” (Cypr. *Ad Don.* 11; trad. Campos 1964).

¹⁵² Cypr. *Ad Don.* 12; trad. Campos 1964: 118.

¹⁵³ Cypr. *Ad Don.* 13; trad. Campos 1964: 118.

¹⁵⁴ Cipriano expone detalladamente el instrumental utilizado en las mismas (Cypr. *Ad Don.* 10).

¹⁵⁵ Cypr. *Ad Don.* 10.

¹⁵⁶ Cypr. *Quod idola*, 5.

¹⁵⁷ Cypr. *Ad Dem.* 10.

actuaciones¹⁵⁸. Por encima de todas las imperfecciones que caracterizan el sistema legal humano se encuentra la autoridad divina. La ira de Dios actúa aplicando el justo castigo, de forma que resulta lógico que ésta despierte un mayor temor entre los hombres que cualquier otra amenaza¹⁵⁹. Lactancio también alude a la corrupción del sistema judicial cuando afirma que aquéllos que “se sientan en el tribunal como jueces, condenan a los inocentes corrompidos por el dinero o dejan marchar impunemente a los culpables”¹⁶⁰. Para Lactancio la razón que explica el comportamiento injusto y criminal de los hombres se debe a la ira, el deseo y la pasión¹⁶¹:

“Recurren a la ira contra sus iguales: de ahí surgen las discordias, de ahí los arrebatos, de ahí los enfrentamientos contra la justicia. Recurren al deseo de acumular riquezas: de ahí nacen los fraudes, de ahí los robos, de ahí todo tipo de crímenes. Recurren a la pasión para satisfacer sólo sus placeres: de ahí surgieron los estupros, de ahí los adulterios, de ahí todas las corruptelas” (*Lact. Div. Inst.* 6, 19, 10; trad. Sánchez Salor 1990b: 247).

Es necesario, por tanto, mantener todos estos sentimientos “dentro de sus límites”. Sólo de este modo, asegura Lactancio, el hombre es capaz de perseverar en la paciencia, la fuerza y la justicia¹⁶².

3. El comportamiento cívico

La tercera línea argumental de la diatriba cristiana se refiere al comportamiento cívico, estableciendo el arquetipo de “ciudadano ideal” que se construye por contraposición al comportamiento de los paganos.

3. 1. El culto imperial

En primer lugar se definen las relaciones entre los súbditos y las autoridades, formulando los preceptos sobre el culto al emperador¹⁶³, o el honor que debe

¹⁵⁸ Sólo con carácter secundario pueden vislumbrarse ciertas críticas concretas hacia las medidas de los emperadores Decio y Valeriano (cf. *Cypr. Ep.* 55, 9, 1-2; 80, 1, 1-4).

¹⁵⁹ Su propósito no es otro que contraponer, de este modo, la fugacidad del poder terrenal con la eternidad del poder celestial. En este sentido, las críticas formuladas por Cipriano presentan un significado escatológico, y no necesariamente político, que se ejemplifica excepcionalmente en su identificación de la decadencia del Imperio Romano con el fin del mundo. Para una introducción a las reflexiones de Cipriano, *vid.* Fernández Ubiña 1981: 217-220.

¹⁶⁰ *Lact. Div. Inst.* 5, 9, 17; trad. Sánchez Salor 1990b: 128.

¹⁶¹ *Lact. Div. Inst.* 6, 19, 4-8.

¹⁶² *Lact. Div. Inst.* 6, 19, 11.

¹⁶³ Para una introducción al culto imperial, sus orígenes y evolución, *vid.* Pleket 1965: 331-347; Den Boer 1973; Richard 1978: 1121-1134; Turcan 1978: 996-1084; *Id.* 1998: 99-106; *Id.* 2004: 311-342; Hano 1986: 2333-2381. Sobre el modelo de expansión de esta práctica en las diferentes provincias del

prestarse a los funcionarios imperiales. Los apologistas responden a las acusaciones contra los cristianos de falta de lealtad hacia el Estado y hacia el emperador, además de su impiedad al alterar la *pax deorum*¹⁶⁴. La estrecha relación que se establece en el mundo romano entre religión y política conlleva el temor a comprometer la seguridad del Estado si la *pax deorum* se ve alterada¹⁶⁵. Por tanto, la asistencia divina es el elemento que garantiza la seguridad y permanencia del Estado Romano. El término, no obstante, se utiliza en contextos diferentes para definir cualquier tipo de amenaza contra el Estado, y no necesariamente, aquéllas de carácter religioso¹⁶⁶.

Fergus Millar sostiene que no existe una relación directa entre los procesos de persecución decretados contra los cristianos y el rechazo de éstos a cumplir con las prácticas del culto imperial¹⁶⁷. Apenas se conservan evidencias concretas sobre las formas de acusación contra los cristianos con anterioridad a la etapa oficial de las persecuciones (249-313). Durante esta primera fase, la simple acusación de “cristiano” se relaciona con imputaciones de orden moral (canibalismo, infanticidio, incesto, etc.). El culto imperial, aunque utilizado como un medio para determinar en última instancia la culpabilidad de los acusados, ocupa una parte menor en tales procesos. Generalmente aparece integrado dentro de las diferentes formas de culto local. De este modo, los emperadores se convierten en los objetos de los mismos actos de culto que el resto de los dioses. La negativa de los cristianos a participar en estas ceremonias se entiende como un rechazo sistemático hacia el culto pagano, en

Imperio Romano, *vid.* Fishwick 1978: 1201-1253; *Id.* 2002-2004; Price 1984; Woolf 1998: 206-237; Rives 2001: 425-436.

¹⁶⁴ La *pax deorum* se concibe como un tipo de alianza entre el pueblo romano y la divinidad. El origen de esta expresión se remonta, probablemente, al del propio término *pax* (Sordi 2004: 288).

¹⁶⁵ Marta Sordi asocia directamente la *pax deorum* con la concepción sagrada de la historia que presenta la religión romana. Con independencia del caso cristiano y de otros grupos religiosos extranjeros, Sordi subraya la importancia del concepto de la *pax deorum* en la elaboración de los principios sobre la libertad religiosa en el mundo romano. Resulta significativo a este respecto el episodio de la prohibición de las Bacanales en el año 186 a.C. (*vid.* cap. IV, sec. 2.1.2, n. 55). Los fieles de Baco fueron acusados de *coniuratio* contra el Estado, de *stupra* y *flagitia*. Su represión, por tanto, obedece a motivos de orden público (Liv. 39, 8, 1 – 19, 7). No obstante, el relato de Tito Livio recalca el temor del cónsul Postumio al escrúpulo religioso del pueblo romano por violar “algo afectado por las leyes divinas” (*diuini iuris aliquid immixtum*) (*cf.* Liv. 39, 16, 7; trad. Villar Vidal 2008: 281). Es decir, la preocupación por incluir a todos los dioses en sus oraciones. La persecución de un culto extranjero, no obstante, podía violar los derechos de un dios desconocido y romper, por ello, la *pax deorum*. Esto explicaría que, en el caso de las Bacanales, a pesar de su prohibición, se permitiera seguir su culto, siempre con permiso del pretor y a grupos que no excediesen el número de cinco personas (Liv. 39, 18, 8-9). Se establecen entonces las bases del derecho de cada individuo para adorar a la divinidad según su propia conciencia. Una actitud que se repite con frecuencia a lo largo de la historia religiosa de Roma y que, para el caso cristiano, encuentra su ejemplificación en el edicto de tolerancia de Galerio del año 311 y en el posterior Edicto de Milán del año 313, con los que, precisamente, se busca la protección del Estado Romano por parte del Dios de los cristianos (Lact. *De mort. pers.* 34; Eus. *H.E.* 8, 17, 3-10). Sobre esta cuestión, *vid.* Sordi 2004: 288-292.

¹⁶⁶ Así, por ejemplo: los patricios lo emplean contra la plebe, al considerarlos culpables de perturbar con sus luchas los auspicios públicos y privados (*cf.* Liv. 4, 2, 5; 4, 6, 2-3); también los cónsules Flaminius y Marcellus fueron acusados de *negligentia deorum* por irregularidades durante su toma de posesión (*cf.* Liv. 21, 63, 6-9; 23, 31, 12-14).

¹⁶⁷ Millar 1973: 298-312.

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

su sentido más amplio, o hacia las formas de culto local en las diferentes provincias. Los testimonios que se conservan sobre la segunda fase tampoco confirman un lugar preeminente del culto imperial en los diferentes procesos judiciales. Las órdenes imperiales apuntan directamente al sacrificio de los dioses, y sólo de forma secundaria, a la figura del emperador. En la mayor parte de los casos, las directrices gubernamentales prescriben expresamente la protección, por medio de los dioses, del gobierno imperial. F. Millar considera que esta escasa importancia del culto imperial en los procesos de persecución es la prueba de que dicho fenómeno no debe ser interpretado en términos políticos – como una forma de deslealtad hacia el Estado. Se trata, por el contrario, de la expresión de un sentimiento exclusivamente religioso: el temor del pueblo romano y del propio emperador al abandono y la desprotección de sus dioses.

La argumentación de los apologistas también se expresa en términos religiosos, de ahí, la asociación sistemática en su discurso de cuestiones como deslealtad política e impiedad religiosa. Los apologistas niegan ambas acusaciones y mantienen que el comportamiento cristiano es el que defiende la idea del Imperio y del respeto a la autoridad, convirtiendo a los cristianos en sus aliados para el mantenimiento de la paz. El argumento está presente desde los orígenes de la literatura apologética. Así lo afirma Justino en su *1 Apología*:

“De ahí que solo a Dios adoramos; pero, en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, junto con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento” (Just. *1 Apol.* 17, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 200).

Justino niega la acusación de deslealtad de los cristianos hacia el Imperio, y los presenta como ejemplo de ciudadanía, solicitando por ello una actitud más ecuaníme y justa por parte de los emperadores.

Al igual que Justino, Melitón de Sardes¹⁶⁸ insiste en el comportamiento cívico ejemplar de los cristianos y en la particular relación que existe entre el cristianismo y el imperialismo romano, como se advierte en este fragmento dirigido al emperador Marco Aurelio:

“Nuestra filosofía alcanzó su plena madurez entre bárbaros, pero habiéndose extendido también a tus pueblos bajo el gran imperio de tu antepasado Augusto, se ha convertido, sobre todo para tu reinado en un buen augurio, pues desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor. De ella eres tú el deseado heredero y seguirás siéndolo con tu hijo, si proteges a la filosofía que se crió con el Imperio y comenzó a la vez que Augusto, y a la que tus antepasados incluso honraron al par que a las otras religiones. La prueba mayor de que nuestra doctrina floreció para bien junto con el Imperio felizmente comenzado es que, desde el reinado de Augusto, nada malo ha sucedido, antes, al contrario, todo ha sido brillante

¹⁶⁸ Apenas se han conservado unos breves extractos de su *Apología* en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Para una introducción a su vida y obra, *vid.* Apéndice.

y glorioso, según las plegarias de todos” (Mel. *Apol.* en Eus. *H.E.* 4, 26, 7-8; trad. Velasco-Delgado 1997: 254-255).

Aunque los orígenes “bárbaros” del cristianismo lo alejan del entorno cultural greco-romano, Melitón subraya la coincidencia temporal del cristianismo y el Imperio, su crecimiento paralelo y la coexistencia armoniosa y benéfica para ambos¹⁶⁹. Con sus plegarias, los cristianos contribuyen al triunfo de Roma. La referencia de Melitón se inscribe en un contexto histórico preciso: la sublevación en el año 175 del sirio Avidio Casio en las provincias orientales y la supuesta participación de los cristianos en dicho proceso de usurpación¹⁷⁰. En su *Apología*, Melitón describe los procesos de persecución iniciados en Asia contra los cristianos a raíz de la publicación de una serie de “nuevos edictos”, explicando algunos de los abusos cometidos: “Los desvergonzados sicofantes y amadores de lo ajeno, tomando pie de las prescripciones, andan robando abiertamente, y de noche y de día expolían a los que nada malo cometieron”¹⁷¹. Aunque Melitón no olvida mencionar el carácter justo de los gobernantes¹⁷², insiste en la inocencia de los cristianos, solicitando la revisión de las acusaciones formuladas en los procesos judiciales y la investigación de los intereses particulares que se ocultan detrás de las delaciones¹⁷³. Aunque no hay constancia de la publicación de tales edictos bajo el gobierno de Marco Aurelio ni tampoco el texto conservado indica con precisión la relación de estas

¹⁶⁹ Esta identificación de la historia del Imperio Romano con la aparición del cristianismo, o su interpretación como un acto de la Providencia, es considerada por los especialistas como la primera “teología de la historia” (Barbero 1985: 480; Grant 1988: 93 y 95; González Román 1990: 111; Swain 1998: 187-189; Pouderon 2005: 232 y 239). No obstante, las bases de esta teología aparecen esbozadas con anterioridad en las obras de Cuadrato y Arístides (Teja 2003: 304). En este mismo sentido, José Fernández Ubiña asegura que el patriotismo de Melitón de Sardes “no es ocasional ni oportunista”. Por el contrario, “emana de su propia cultura religiosa, inequívocamente romana, y de una visión grandiosa de la historia universal” (Fernández Ubiña 2000: 199-200).

¹⁷⁰ Avidio Casio llega incluso a proclamarse emperador de Oriente. Para los especialistas, la relación entre este suceso y las apologías de Apolinar, Melitón de Sardes o Tertuliano se interpreta como una justificación ante una posible implicación de los cristianos en este movimiento de usurpación o, al menos, la actitud simpatizante mostrada por algunos fieles (Grant 1955: 25-28; *Id.* 1988: 83-85 y 93-95; *Id.* 1988b: 1-7). Es posible que los miembros de las corrientes más anárquicas del cristianismo, partidarios de la inminente llegada del fin del mundo, participaran más o menos activamente en dicho levantamiento (Gabba 1962: 479). En este contexto específico, la negativa de los cristianos a participar en los actos del culto al emperador Marco Aurelio probablemente pudo ser confundida con un acto de rebeldía hacia su autoridad, o incluso de complicidad con los bárbaros (Fernández Ubiña 2000: 200). El propio Celso entiende el exclusivismo social de los cristianos como una forma de sedición contra la autoridad y los gobernantes (*cf.* Celso, en Orig. *C. Cels.* 8, 68). Sobre esta cuestión, *vid.* Hargis 1998: 43-111.

¹⁷¹ Mel. *Apol.* en Eus. *H.E.* 4, 26, 5; trad. Velasco-Delgado 1997: 254.

¹⁷² La δική como virtud imperial (*cf.* Mel. en Eus. *H.E.* 4, 26, 6). Al igual que sucede con el resto de los apologistas, la clasificación sobre el gobierno de los emperadores romanos que describe Melitón, coincide con las fórmulas tradicionales paganas, más favorables hacia los emperadores pro-senatoriales. De este modo, Nerón y Domiciano representan a los malos gobernantes que, dejados llevar por falsas acusaciones, ejercen una política anti-cristiana. Por el contrario, el ejemplo de los buenos emperadores, representados en las figuras de Adriano y Antonino Pío, entre otros, muestran una actitud más benévola hacia el cristianismo (Mel. *Apol.* en Eus. *H.E.* 4, 26, 9-11). Sobre esta cuestión, *vid. supra*, sec. 1.4, n. 99.

¹⁷³ Mel. *Apol.* en Eus. *H.E.* 4, 26, 6.

persecuciones con la revuelta de Avidio Casio, Melitón entiende que tales procesos se desarrollan en un contexto de sublevación política¹⁷⁴. De ahí su interés por defender la lealtad de los cristianos al emperador, liberándolos de cualquier sospecha de complicidad con el usurpador. Su insistencia en el origen divino del poder y el reconocimiento de la legitimidad imperial¹⁷⁵ constituye el mejor ejemplo del compromiso cristiano con el Imperio Romano¹⁷⁶.

Atenágoras resalta el carácter pacífico de los cristianos, evidente en su rechazo hacia cualquier forma de homicidio¹⁷⁷. Los cristianos se comportan “más piadosa y justamente que nadie, no sólo respecto a la divinidad, sino también con relación a vuestro imperio”¹⁷⁸. Los emperadores no deben dudar, por tanto, de la lealtad y obediencia de los cristianos¹⁷⁹. Por el contrario, si hay alguien que merece alcanzar aquello que solicita son precisamente éstos¹⁸⁰, que aceptan el sistema establecido “llevando una vida pacífica y tranquila”, cumpliendo con todos los mandatos, y rogando por “vuestro imperio, para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo, y crezca y se acreciente”¹⁸¹. A Atenágoras no le preocupa la pérdida económica o el “deshonor en el disfrute” de los derechos que les corresponden a los cristianos como ciudadanos, sino la difusión de calumnias contra

¹⁷⁴ Por el contrario, para Jacques Zeiller, la descripción de Melitón sobre los “nuevos edictos” y los abusos contra los cristianos cometidos por las autoridades locales en Asia presenta un carácter estrictamente religioso. Zeiller los identifica con las medidas ejercidas contra la difusión de nuevas creencias que recoge el *Digesto* para la época de Marco Aurelio: exilio (cf. *Dig.* 48, 19, 30). Aunque dichas medidas no se dirigen de forma específica contra los cristianos sino contra la magia y otras prácticas semejantes, Zeiller entiende que en un contexto de sentimiento anti-cristiano es probable que fuesen utilizadas contra aquéllos (Zeiller 1956: 257-263).

¹⁷⁵ Mel. *Apol.* en Eus. *H.E.* 4, 26, 7. Como los restantes apologistas, Melitón sigue los principios de la doctrina paulina. Sobre esta cuestión, *vid. supra*, sec. 2.1, n.116.

¹⁷⁶ Melitón se identifica con el ideal monárquico de los filósofos estoicos, aunque presenta algunas diferencias con respecto a los planteamientos tradicionales acerca del sistema adoptivo. El pensamiento filosófico considera consustancial al *principatus* la capacidad de elección del individuo más apropiado, mientras que el planteamiento cristiano apunta exclusivamente al poder divino para realizar esta concesión. No obstante, la adopción como sistema de transmisión del poder real no deriva de los filósofos cínicos-estoicos, ni tampoco de un principio jurídico, sino de los acontecimientos y las características de las relaciones sociales que se establecen en Roma (Wirszubski 1968: 158; Jones 1973: 20). Los paralelismos que presenta el cristianismo con relación a la teoría política del estoicismo se encuentran fundamentalmente en la definición de las principales virtudes que caracterizan el poder imperial: ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη. Una enumeración equiparable a la expuesta por Atenágoras: χρηστός, μέτριος, φιλόανθρωπος (*Leg.* 37, 1) y la δική mencionada por Melitón (Eus. *H.E.* 4, 26, 6). En definitiva, virtudes que encuentran su representación en los principales valores del Imperio: *virtus, clementia, iustitia* y *pietas*. Sobre esta cuestión, *vid.* González Román 1990: 108-111; Fernández Ubiña 2000: 199.

¹⁷⁷ Athenag. *Leg.* 35, 1 y 4-6.

¹⁷⁸ Athenag. *Leg.* 1, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 648. Los cristianos son “piadosos, modestos y puros en nuestras almas” (cf. *Leg.* 37, 1).

¹⁷⁹ Athenag. *Leg.* 3, 2.

¹⁸⁰ No existe, por tanto, crimen alguno en su conducta (cf. *Leg.* 2, 1; 3, 2; 37, 1).

¹⁸¹ Athenag. *Leg.* 37, 2-3; trad. Ruiz Bueno 1996: 708. La defensa de la expansión territorial del Imperio Romano constituye otro de los argumentos fundamentales para demostrar la aceptación del poder imperial por parte de los cristianos.

ellos y el sufrimiento o el castigo que éstas conllevan¹⁸². De ahí su reclamación a los emperadores, a quienes alaba como “humanísimos y amiguísimos del saber”, para que perciban la injusticia de tales difamaciones. Sólo de este modo, los cristianos podrán mostrar su agradecimiento, “glorificándoos por haber dejado de ser calumniados”¹⁸³.

La argumentación de Teófilo de Antioquía recupera la idea de Justino sobre la diferencia entre adorar y honrar¹⁸⁴. Para Teófilo, la única forma de manifestar respeto hacia el emperador es “orando por él” y demostrando el sometimiento y la adhesión leal de los hombres¹⁸⁵. Este ejercicio, no sólo es una prueba de la fidelidad de los cristianos hacia el Imperio, sino la obediencia a un mandato divino que impone dicho comportamiento¹⁸⁶: “a quien honor, honor; a quien temor, temor; a quien tributo, tributo, y no deber nada a nadie, sino sólo amar a todos”¹⁸⁷.

El discurso de los primeros apologistas latinos analiza en profundidad estas cuestiones, y añade argumentos nuevos, con la referencia expresa a las acusaciones de comportamiento subversivo y deslealtad al Imperio dirigidas contra los

¹⁸² Athenag. *Leg.* 1, 4.

¹⁸³ Athenag. *Leg.* 2, 1; 37, 1. Pese a la admiración generalizada de Atenágoras por los gobernantes, existe, no obstante, un pasaje algo confuso en su tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, en el que describe detalladamente la crueldad de ciertos individuos con poder para gobernar. Dado que el tratado aborda cuestiones relacionadas no sólo con la resurrección sino con el juicio divino, Atenágoras se cuestiona la ecuanimidad a la hora de establecer el castigo correspondiente para aquéllos (*De res.* 19, 7). El ejercicio de un comportamiento adecuado y justo no es solo responsabilidad de los súbditos, sino también de los gobernantes. Atenágoras no alude a ninguna figura concreta. Se trata simplemente de un argumento retórico, característico de la literatura contemporánea, para condenar la crueldad. En términos similares se expresa el emperador Marco Aurelio (*cf. Med.* 4, 48). La censura del modelo político de la tiranía es mencionada igualmente en la *Legatio*, aunque en esta ocasión, asociada a la divinización del tirano y el culto imperial: “¿qué tiene de extraño que quienes ejercieron mando y tiranía fueran llamados dioses por sus súbditos” (*cf. Leg.* 30, 1; trad. Ruiz Bueno 1996: 698-699). La referencia, no obstante, se inscribe en un discurso más amplio de carácter polémico en el que Atenágoras utiliza argumentos de naturaleza evemerística para formular su condena del culto imperial y la divinización de los hombres. La misma idea había sido expresada con anterioridad por Justino: “Paso igualmente por alto vuestros emperadores difuntos, a quienes tenéis siempre por dignos de la inmortalidad y nos presentáis a algún infeliz que jura haber visto remontarse al cielo desde la pira al César hecho cenizas” (*1 Apol.* 21, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 205).

¹⁸⁴ Theoph. *Ad Autol.* 1, 11. Esta diferenciación explícita entre honrar (τίμαω) y adorar (προσκυνέω) aparece repetida en las *Actas del martirio de Apolonio* (*Act. Apoll.* 36). La base para esta formulación radica en la distinción establecida por Tiberio entre el culto que se le debe al emperador vivo (τίμαι) y el tributo que se le rinde una vez muerto (ευσέβεια). Sobre esta cuestión, *vid.* González Román 1990: 113-114.

¹⁸⁵ Teófilo de Antioquía concibe esta subordinación de los hombres hacia la divinidad y hacia las autoridades en los mismos términos de la relación que se establece entre los hijos y los padres (Theoph. *Ad Autol.* 2, 25). Sobre esta cuestión, *vid. supra* sec. 2.1.

¹⁸⁶ Theoph. *Ad Autol.* 1, 11; 3, 14. Cita textualmente el pasaje bíblico de los *Proverbios* en el que se recoge este mandato sobre la obediencia del hombre a Dios y al rey (*cf. Pr.* 24, 21-22).

¹⁸⁷ Theoph. *Ad Autol.* 3, 14; trad. Ruiz Bueno 1996: 854.

cristianos¹⁸⁸. Una gran parte del *Apologético* de Tertuliano aborda esta cuestión. Tertuliano se cuestiona la criminalidad de quienes dedican “su esfuerzo y su esperanza en ganarse la estima del César”¹⁸⁹; admite que los cristianos diferencian entre la divinidad y la figura del emperador, pero ello no representa un delito, puesto que la propia sociedad romana entiende que los emperadores no son dioses. La clave del discurso de Tertuliano reside en la identificación del culto al emperador con el culto a los dioses del paganismo. Los motivos, por tanto, del rechazo de los cristianos a participar en el culto imperial son exclusivamente de naturaleza religiosa, y no política. La actitud de los cristianos es más honesta y leal que la de los paganos, que rinden culto al emperador por cobardía, pues entienden que cualquier autoridad terrenal es superior incluso al propio Júpiter:

“En esto se os sorprende como irreligiosos para con vuestros dioses, porque demostráis mayor temor a un señor humano: entre vosotros antes se jura en falso por todos los dioses que por un solo genio del emperador” (Tert. *Apol.* 28, 2-4; trad. Castillo García 2001: 142; *Ad Nat.* 1, 10, 33; 1, 17, 8)¹⁹⁰.

Los dioses del paganismo son incapaces de proteger, liberar, salvar o proporcionar beneficio a los hombres¹⁹¹. Por esta razón, los cristianos no someten la majestad de los emperadores a los dioses: “no nos burlamos de su salud; porque no creemos que ésta esté en unas manos modeladas con plomo”¹⁹². Tampoco ofrecen “honores vanos, ni mentirosos, ni temerarios”, pues “celebran sus fiestas según su conciencia y no según el desenfreno”¹⁹³, manteniéndose “castos, sobrios y rectos” durante la celebración de las mismas¹⁹⁴. Tertuliano insiste en que los cristianos

¹⁸⁸ Los cristianos, considerados “enemigos públicos”, son acusados de cometer un delito de “lesa majestad”, asociarse de forma ilícita e incurrir en “sacrilegio” (cf. Tert. *Apol.* 28, 3; 29, 1 y 4; 31, 2; 35, 1 y 5 y 10; 39, 1 y 20-21; *Ad Nat.* 1, 7, 8; 1, 17, 1-3; *Ad Scap.* 2; 4). Se les responsabiliza igualmente de todos los desastres acontecidos (cf. *Apol.* 40, 1-2; *Ad Nat.* 1, 9, 2-3; *Ad Scap.* 3).

¹⁸⁹ Tert. *Apol.* 24, 4; trad. Castillo García 2001: 133.

¹⁹⁰ Es probable que Tertuliano se refiera a la pena de flagelación instituida en tiempos de Septimio Severo contra quienes juraran en falso *per genium principis* (cf. *Dig.* 12, 2, 13, 6).

¹⁹¹ Tert. *Apol.* 29, 1. Para una identificación de los *genii* con los *daemones*, vid. *supra* sec. 2.1, n. 117.

¹⁹² Tert. *Apol.* 29, 4; trad. Castillo García 2001: 143.

¹⁹³ Tert. *Apol.* 35, 1. Tertuliano rechaza de forma expresa todos los actos de celebración realizados en honor de los emperadores, especialmente, los *Sollemnia Caesaraum*, aquéllos que se realizan para conmemorar su *dies natalis* o el aniversario de su acceso al trono, los *vota*, los sacrificios ofrecidos por su salud, y los *gaudia*, las fiestas celebradas en su honor. Según el testimonio de Tertuliano, la negativa de los cristianos a participar en tales celebraciones es considerada por la sociedad greco-romana como un sacrilegio, delito que en los códigos legislativos aparece asimilado al crimen de lesa majestad (cf. *Dig.* 48, 4, 1, 1). La descripción en tono despectivo de tales actos evidencia la falta de religiosidad de dichas ceremonias: “sacar a lugar público hogares y mesas, banquetear de barrio en barrio, cambiar el aspecto de la ciudad por el de una taberna, mezclar la arcilla con vino, ir corriendo en bandadas en son de provocación, de desvergüenza, de libertinaje (...) ¡Es cosa digna de estima revestir tu casa con el aspecto de un lupanar cuando la solemnidad pública lo exige!” (cf. Tert. *Apol.* 35, 2 y 4; trad. Castillo García 2001: 149 y 150). Tertuliano considera estas “costumbres licenciosas” un acto de “deshonra pública”, una indecencia y la ocasión de lujuria para el conjunto de la población, explicando de este modo las razones del rechazo cristiano a participar en ellas (cf. *Apol.* 35, 2-3).

¹⁹⁴ Tert. *Apol.* 35, 4.

muestran respeto hacia el emperador, aceptando sus mandatos y rogando por su salud a la verdadera y única divinidad que puede intervenir en su favor¹⁹⁵:

“Mirando allá arriba, los cristianos, con las manos extendidas porque son inocentes, con la cabeza desnuda, porque no nos avergonzamos y, en fin, sin apuntador, porque oramos con el corazón, rogamos siempre por todos los emperadores, pidiendo para ellos una vida prolongada, un imperio tranquilo, una casa libre de peligros, ejércitos fuertes, un senado fiel, un pueblo leal, un mundo en paz; todo lo que se puede desear en cuanto hombre y en cuanto emperador” (Tert. *Apol.* 30, 4; trad. Castillo García 2001: 144).

Para Tertuliano la lealtad al emperador obedece a un mandato divino, que obliga, en primer lugar, a rogar por la integridad del Imperio y por el mantenimiento de la paz¹⁹⁶. Como otros intelectuales cristianos de la época, Tertuliano cree que la permanencia del Imperio Romano es una garantía para retrasar el fin del mundo, evitando de este modo las calamidades que se producirán llegado ese momento¹⁹⁷. Por ello, la oración de los cristianos, abogando por la continuidad de Roma, ejemplifica su lealtad hacia el sistema establecido. En segundo lugar, el respeto que muestran los cristianos hacia el emperador responde igualmente a la obediencia de un precepto divino, al entender que dicho poder procede de la voluntad de Dios: “para nosotros es más el César, puesto que ha sido establecido por nuestro Dios”¹⁹⁸. Este sometimiento de los cristianos a los gobernantes se inscribe también en el modelo de conducta que profesan hacia sus conciudadanos¹⁹⁹:

“Nos comportamos del mismo modo con los emperadores que con nuestros vecinos, pues se nos prohíbe por igual el querer mal, el hacer mal, el decir mal y el pensar mal de quien quiera que sea. Lo que no está permitido respecto al emperador tampoco lo está respecto a ningún otro; lo que a nadie se hace, precisamente por eso, tampoco al propio emperador, que tiene tal dignidad por don de Dios” (Tert. *Apol.* 36, 3; trad. Castillo García 2001: 152-153).

En contraposición a la actitud honesta y leal de los cristianos hacia los emperadores y el Imperio, Tertuliano señala los ejemplos de deslealtad y traición que los propios romanos han mantenido a lo largo de su historia con relación a la autoridad establecida. En su censura, el apologista apunta hacia todos los órdenes

¹⁹⁵ Tert. *Apol.* 30, 1 y 5; 32, 2; *Ad Scap.* 2 y 5. Tertuliano asegura que para el cristiano, el mejor sacrificio que se puede ofrecer a la divinidad es: “la oración que procede de un cuerpo casto, de un alma inocente, de un espíritu virtuoso” (cf. *Apol.* 30, 5; trad. Castillo García 2001: 144). Por el contrario, rechaza las libaciones, el incienso o los sacrificios de animales, al considerar que se trata de simples productos materiales que pueden adquirirse en el mercado.

¹⁹⁶ Tert. *Apol.* 31, 1-2. Tertuliano alude al precepto evangélico del amor a los enemigos (cf. *Mt.* 5, 44), así como a las disposiciones paulinas sobre el respeto a las autoridades (cf. *Rm.* 13, 1-2; *1 Tm.* 2, 1-2; *Tt.* 3, 1; *1 P.* 2, 13-17; etc.).

¹⁹⁷ Tert. *Apol.* 32, 1 y 39, 2.

¹⁹⁸ Tert. *Apol.* 33, 1; trad. Castillo García 2001: 147; *Ad Scap.* 2.

¹⁹⁹ El cristiano no debe hacer ningún tipo de distinción. La misma idea aparece expresada en el Nuevo Testamento (cf. *Rm.* 2, 10-11; *St.* 2, 1-4).

sociales, incluyendo a la plebe²⁰⁰, al Senado, al ejército e incluso, a los miembros de la corte imperial:

“¿De dónde han salido los Casios, los Nigros, los Albinos? ¿De dónde los que entre dos laureles asedian al Emperador? ¿De dónde los que se entrenan en la palestra para estrangularlo? ¿De dónde los que irrumpen armados en palacio, más osados que todos los Sigerios y Partenios? De los romanos, si no me equivoco, es decir, de los no cristianos” (Tert. *Apol.* 35, 9; trad. Castillo García 2001: 151; cf. *Ad nat.* 1, 17, 4; *Ad Scap.* 2).

Con su alusión expresa a las diferentes conjuras contra los emperadores²⁰¹, las revueltas bajo el gobierno de Marco Aurelio²⁰², o las de su propia época bajo Septimio Severo²⁰³, Tertuliano hace recaer sobre los paganos las acusaciones de conspiración política y “enemigos públicos” proyectadas contra los cristianos²⁰⁴. Tertuliano incorpora el ejemplo de los astrólogos, adivinos, augures y magos que realizan consultas sobre la vida de los emperadores²⁰⁵:

“A estas artes, consideradas como cosa transmitida por los ángeles desertores y prohibida por Dios, no recurren los cristianos ni siquiera en su propio interés. Por otra parte, ¿quién necesita escudriñar acerca de la salud del emperador más que

²⁰⁰ Tert. *Apol.* 35, 6-10. Esta actitud se ejemplifica en los actos públicos de distribución de víveres que presiden los emperadores, cuando la multitud, asociándolos a la figura divina de Júpiter, grita “¡Qué Júpiter te aumente los años restándolos de los nuestros!” (cf. Ov. *Fast.* 1, 614). Tertuliano señala que “el cristiano ni sabe pronunciar tales palabras, ni desear un nuevo César” (cf. *Apol.* 35, 7; trad. Castillo García 2001: 150).

²⁰¹ Las preguntas planteadas por Tertuliano aluden a diferentes acontecimientos. La referencia a los laureles, probablemente, se refiere a la revuelta de Cleandro contra el emperador Cómodo, en la villa llamada *Ad duas laurus* (Braun 1980: 18-28; *Id.* 1985: 306). La alusión a los entrenamientos en la palestra se relaciona con el asesinato de Cómodo, y la irrupción en el palacio, con el motín de soldados que terminó con la vida de Pertinax en el año 193. Por último, la mención específica de Sigerio y Partenio evoca el asesinato de Domiciano en el año 96 (cf. Dio Cass. 67, 15, 1-6).

²⁰² Tertuliano alude a la sublevación en el año 175 de las provincias orientales, bajo la dirección del sirio Avidio Casio (*vid. supra* n. 170).

²⁰³ Aunque Tertuliano se refiere a estos acontecimientos como movimientos subversivos contra la autoridad de Septimio Severo, en realidad, los personajes de Pescenio Nigro y Claudio Albino aluden a la guerra civil desarrollada entre los años 193 y 197, a consecuencia del nombramiento de Didio Juliano como emperador por parte de los pretorianos. Estalla entonces un enfrentamiento entre los diversos ejércitos de Roma: el de Oriente, representado por Pescenio Nigro, legado de Siria; el danubiano, que opta por Septimio Severo, legado de Panonia, y Claudio Albino, apoyado por las legiones de Bretaña y diversos contingentes de Galia e Hispania. Tertuliano completa su exposición con una nueva referencia a estos sucesos, aludiendo a la permanencia entre la población de diferentes partidarios de estas facciones “criminales”, y a los actos de represión ejercidos por Septimio Severo (cf. *Apol.* 35, 11). Para una introducción al papel del ejército en el nombramiento de los emperadores romanos, *vid.* Fernández Ubiña 2000: 45-90.

²⁰⁴ Tert. *Apol.* 35, 10; 36, 1.

²⁰⁵ El ejercicio de este tipo de consultas se asocia generalmente a movimientos subversivos y actos de usurpación perpetrados contra los emperadores. Las disposiciones legales que se conservan, conocidas desde la época de Augusto, incluyen como castigo el exilio o la pena de muerte para quienes ejerzan estas prácticas (Suet. *Tib.* 63, 1; Dio Cass. 56, 25, 5; 77, 8, 1; *S.H.A. Aurel.* 7, 8; *S.H.A. Sev.* 4, 3; 15, 5; *Amm. Marc.* 29, 1, 29-32; *Dig.* 48, 19, 30; *Cod. Theod.* 9, 16, 10; *Cod. Iust.* 9, 18, 2 y 8; etc.). Para una introducción a esta cuestión MacMullen 1975: 128-162.

aquél que maquina o desea algo en contra de ella, o bien alimenta alguna esperanza después de ella? Porque no se consulta con la misma disposición acerca de las personas queridas y acerca de los que dominan; una cosa es la cuidadosa solicitud de la sangre; otra, la de la servidumbre” (Tert. *Apol.* 35, 12-13; trad. Castillo García 2001: 152).

Todos éstos son el verdadero peligro para la seguridad del Estado, y no la actitud de los cristianos²⁰⁶:

“La piedad, la religiosidad y la lealtad debida a los emperadores no consiste en deberes tales que la hostilidad pueda aprovecharse de ellos para ocultarse, sino en una conducta en la que la divinidad manda que esta piedad hacia el emperador se haga patente con tanta veracidad como es preciso que exista respecto a todos los hombres” (Tert. *Apol.* 36, 2; trad. Castillo García 2001: 153).

Minucio Félix es menos elocuente en esto que Tertuliano, limitándose a censurar la veneración de los paganos con respecto a las autoridades:

“También a los príncipes y a los reyes, cuando se les trata no como hombres importantes y selectos, según es lícito, sino como dioses, se les tributa de modo indigno una falsa adulación, pues lo más adecuado es otorgar a un hombre ilustre una honra más justa y a un hombre de bien un afecto más entrañable” (Min. Fel. *Oct.* 29, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 123-124).

Como Tertuliano, Minucio Félix argumenta que el rechazo de los cristianos a participar en las ceremonias del culto al emperador, así como en otros actos rituales públicos, como los espectáculos, los desfiles o los certámenes sagrados, es exclusivamente religioso y no político²⁰⁷. Por esta razón, el cristiano no teme “hacer valer su libertad frente a reyes y príncipes”, sometién dose “al único Dios, a quien pertenece”²⁰⁸.

La única referencia de Cipriano de Cartago al sometimiento de los cristianos al poder del Estado aparece en *A Demetriano*:

“no vivimos para el mundo, sino para Dios, y sólo cuando vayamos a Dios podremos gozar de los dones y promesas de Dios. Y, no obstante, rogamos incesantemente y elevamos preces para que aleje a los enemigos de la nación y para obtener la lluvia, y hasta para suprimir o mitigar las mismas calamidades; y suplicamos con instancias por la paz y por vuestra salvación, procurando aplacar continuamente día y noche a Dios” (Cypr. *Ad Dem.* 20; trad. Campos 1964: 289-290).

²⁰⁶ A pesar de las pruebas de inocencia que ha presentado, Tertuliano se lamenta de que las autoridades romanas sigan obcecadas con la condena de los cristianos. Pese a esta injusticia, los cristianos están dispuestos a morir por sus creencias (cf. *Apol.* 28, 2; 30, 7).

²⁰⁷ La reflexión de Minucio Félix se inscribe, no obstante, en un contexto de argumentación estrictamente apologético. Octavio responde a la acusación de Cecilio sobre la adoración cristiana del símbolo de la cruz. El apolo gista niega esta imputación, al tiempo que proyecta su censura sobre el carácter idólatrico de la religión pagana (cf. *Oct.* 29, 6).

²⁰⁸ Min. Fel. *Oct.* 37, 1; trad. Sanz Santacruz 2000: 142. Esta actitud de rebeldía contrasta con la tendencia generalizada entre los apolo gistas de asumir el poder de las autoridades terrenales.

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

El rechazo de Cipriano hacia aquello que considera cuestiones mundanas se expresa en términos más despectivos en *A Donato*²⁰⁹. Sin embargo, a pesar de escribir en una época de persecución, Cipriano apenas muestra interés por las relaciones entre el cristianismo y el Estado Romano y las autoridades imperiales²¹⁰. Solo dos consejos a los miembros de su comunidad, formulados en los libros de los *Testimonios*, están relacionados con esta cuestión. Cipriano denuncia la condena de los cristianos exclusivamente por su condición religiosa y advierte de que éstos deben mantener una conducta “irreprensible”, para evitar “ser castigado por el poder secular”, de donde se deduce la aceptación de la autoridad imperial. “El fiel”, afirma, “no ha de ser castigado por ningún otro delito, sino por sólo el nombre de cristiano”²¹¹.

La actitud de los cristianos ante el Imperio tampoco es analizada en profundidad en las *Instituciones Divinas* de Lactancio²¹². Arnobio utiliza argumentos expuestos por sus predecesores, compartiendo con los primeros apologistas latinos la interpretación del culto imperial como un aspecto del culto tradicional e identifica al emperador con uno más de los múltiples dioses del panteón greco-romano, lo que constituye un rechazo del culto imperial²¹³. Demostrada la inexistencia de los dioses y censurado su comportamiento, Arnobio considera que la comparación entre emperadores y divinidades y sus prácticas de veneración representan un motivo de desprestigio de la autoridad imperial. Esta idea, presente en la mayor parte de los apologistas, lleva a Arnobio a rechazar la obligación de los cristianos a rendir culto a

²⁰⁹ Cypr. *Ad Don.* 11-13.

²¹⁰ Su preocupación se centra fundamentalmente en cuestiones de debate interno (Birley 2005: 264-265).

²¹¹ Cypr. *Test.* 3, 37-38; trad. Campos 1964: 100.

²¹² La mayor parte de las referencias de Lactancio se concentran en su tratado *De mortibus persecutorum*. El apologista establece una clasificación de los emperadores, siguiendo el modelo clásico de los intelectuales paganos y de sus predecesores cristianos, en la que contraponen la actitud favorable hacia los cristianos de los Antoninos y Severos, a quienes califica como *boni principes*, frente a las persecuciones decretadas por Domiciano, Decio, Valeriano y los emperadores de la Tetrarquía. Los sufrimientos en las muertes de estos últimos son la prueba evidente del castigo divino a sus crímenes. A excepción del retrato favorable que proyecta sobre las figuras de Constantino y de Licinio (*De mort. pers.* 18, 10; 19, 4; 24, 3 – 25, 5; 45, 1; etc.), no hay una definición concreta sobre la actitud que el ciudadano cristiano debe mantener con respecto al Estado. La aceptación del poder político parece deducirse de sus reflexiones sobre el cristiano como modelo de ciudadano ideal que, con sus oraciones a Dios, protege al pueblo del diablo y asegura la tranquilidad de la Iglesia (*De mort. pers.* 52, 4-5). De este modo, Lactancio hace coincidir los intereses de la Iglesia con los del Imperio. No obstante, el elemento más novedoso de su argumentación es la idea del castigo divino para los gobernantes que hayan ejercido una conducta injusta. Para una introducción a la teoría política de Lactancio, *vid.* Moreau 1954: 55-59; Teja 1982: 23-43; Birley 2005: 268-269.

²¹³ Pese a este reproche, sorprende que Arnobio utilice la titulación imperial para describir la condición divina del Dios de los cristianos. Entre otros ejemplos se define como “Sumo Rey”, “Sumo Gobernador”, “Dios Supremo” (*Adv. Nat.* 1, 26); “Supremo Rey y Señor” (*Adv. Nat.* 1, 27); “Regidor” (*Adv. Nat.* 2, 3 y 36); “Dios, Rey y Señor”, “Sumo Rey”, “Sumo Emperador” (*Adv. Nat.* 2, 36); “Dios Omnipotente”, “Dios Soberano y Supremo”, “Dios Supremo” (*Adv. Nat.* 2, 55); “Dios Supremo”, “Sumo Rey”, “Omnipotente Emperador” (*Adv. Nat.* 2, 65); “Dios, Rey y Señor”, “Ordenador y Señor” (*moderator*) (*Adv. Nat.* 2, 74); “Rey y Príncipe” (*Adv. Nat.* 3, 3); “Sumo Rey y Señor” (*Adv. Nat.* 3, 6); etc. Sobre la titulación imperial del Dios de los cristianos, *vid.* Von Haehling 2000: 200-201.

las autoridades romanas, en cuanto que ello constituye una forma de veneración de los dioses paganos:

“Y así como en los reinos de la tierra no estamos obligados por necesidad alguna a obsequiar a los miembros de las familias reales uno por uno junto con los soberanos, sino que en el homenaje a los reyes mismos se considera que está comprendido tácitamente todo lo que les es anexo, de la misma manera cualesquiera que sean estos dioses que vosotros nos presentáis, si son progenie real y oriundos de la Cabeza principal, aunque no les tributemos nominalmente ningún culto, sin embargo se dan cuenta de que ellos son honrados a la vez que su Rey, y que están comprendidos en los actos de veneración reservados a Él” (Arnob. *Adv. Nat.* 3, 3; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 184).

Arnobio condena la divinización de ciertos individuos, incluyendo a los propios gobernantes, y su veneración:

“A vuestros tiranos y reyes que dejando a un lado el temor a los dioses despojan y destruyen los tesoros de los templos, que privan a las ciudades de sus aristócratas mediante proscripciones, destierros, matanzas; que arruinan y arrebatan mediante un violento libertinaje el honor de las matronas y las vírgenes, les llamáis *Indigetes divi*. Precisamente a estos a quienes vosotros habríais debido perseguir con los odios más atroces por el contrario los honráis con lechos mortuorios, altares, templos y con todas las otras formas de culto, y celebráis juegos para conmemorar su nacimiento” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 108).

Arnobio se muestra también contrario a la importación de dioses extranjeros, en particular en el caso de Cibeles, pues ésta “abandona y desdeña a sus adoradores; se aleja de las provincias más pobres, y se alía con los pueblos más potentes y ricos”²¹⁴. Arnobio no solo rechaza la actitud interesada de la diosa, capaz de abandonar a sus fieles devotos para incorporarse al panteón romano, sino que repudia su carácter violento. Cibeles “ama, además, las empresas bélicas, desea tomar parte en las batallas, en las carnicerías, en las matanzas, en la sangre”. Este comportamiento no es apropiado para una divinidad:

“¿Hay algún hombre que <pueda creer> que ella era de estirpe divina, mezclándose en las discordias humanas, destruyó el poder de unos, mientras ofrecía y daba su patrocinio a otros, que privó a unos de su libertad, ensalzó a otros a la cumbre del dominio, quien sojuzgó al mundo inocente, para que llegase a ser preeminente una sola ciudad nacida para perdición del género humano?” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 51[48]; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 377).

Cibeles es injusta y parcial, actuando en beneficio de una sola nación y no del conjunto de la humanidad. Ello es contrario al carácter universal del cristianismo. Sin embargo, en otros pasajes de la obra Arnobio hace hincapié en su condición de ciudadano romano e insiste, al igual que sus predecesores, en los beneficios que el

²¹⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 51[48]; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 377.

cristianismo ha reportado a la historia del Imperio, incluyendo las victorias militares²¹⁵:

“Vemos que también en el trascurso de estos años, en ese intervalo de tiempo, se han conseguido innumerables victorias sobre los enemigos derrotados, que se han ensanchado las fronteras del imperio, y que naciones de nombre desconocido, han sido sometidas a nuestro dominio; que muy frecuentemente ha habido abundantes cosechas, que la mercancía ha sido tan barata y copiosa que todo el comercio se quedó paralizado por la caída de precios” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 14; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 70-71).

Arnobio reconoce la existencia de “periodos de necesidad” y de algunas derrotas militares frente a germanos, persas y escitas para la época imperial²¹⁶. Sin embargo, niega la explicación tradicional que justifica tales calamidades en la ira de los dioses, al verse alterada la *pax deorum* con la presencia de los cristianos en el Imperio: “¿Qué hemos de decir, pues? ¿Que los dioses algunas veces se acuerdan de nuestras injurias, otras las olvidan?”²¹⁷. Para Arnobio, este razonamiento carece de sentido cuando está demostrado que otras regiones del Imperio, habitadas igualmente por cristianos, sí conocen la prosperidad y el éxito:

“Así pues, o bien la humanidad entera no habría debido tener ninguna prosperidad, si es que nosotros somos la causa de los males, pues estamos extendidos por todas las naciones o ya que veis el bien mezclado con el mal, dejad de achacarnos lo que daña a vuestros intereses, puesto que no obstaculizamos en nada vuestro éxito y vuestra prosperidad” (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 17; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 72).

Arnobio presenta a los cristianos, no sólo como una comunidad cívica ejemplar, sino como miembros partícipes de la propia sociedad romana y del sistema imperial. Uno de los ejemplos más elocuentes a este respecto aparece en la condena de las medidas contra los cristianos, especialmente en lo que concierne a la destrucción de sus escritos y lugares de reunión²¹⁸. Frente a la actitud infamante que los paganos muestran hacia sus dioses con sus representaciones teatrales, en los escritos de los cristianos y en sus lugares de reunión, únicamente:

“se ora al Sumo Dios, se pide la paz y el perdón para todos, los magistrados, los ejércitos, los emperadores, los amigos, los enemigos, tanto los que todavía viven como los que están libres de las ataduras corporales. En éstos no se oye ninguna otra cosa a no ser lo que nos hace humanos, mansos, moderados, virtuosos, castos, generosos con los propios bienes, y unidos a todos aquellos a quienes mantenga

²¹⁵ Insiste en que con anterioridad a la llegada del cristianismo, Roma también había conocido importantes desastres en su historia militar (Arnob. *Adv. Nat.* 1, 5). Por el contrario, la presencia de los cristianos y su mensaje pacifista ha supuesto un gran beneficio, ya que “el furor de la barbarie ha sido suavizado” (cf. *Adv. Nat.* 1, 6 y 13).

²¹⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 15-16.

²¹⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 15; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 71.

²¹⁸ Probablemente durante la persecución del emperador Diocleciano y específicamente, el edicto del 24 de febrero del año 303.

consolidados el vínculo de la fraternidad” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 36; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 248-249).

El sometimiento de los cristianos al poder civil resulta claro en esta sentencia, algo que, por el contrario, no parecía tan evidente en el primer pasaje analizado. Arnobio insiste en que en la doctrina cristiana no existe nada relacionado con movimientos subversivos contra el emperador, ni tampoco conductas como la avaricia, la soberbia o el libertinaje²¹⁹. El Dios de los cristianos no ha reivindicado su poder sobre las naciones enviando legiones para su destrucción, ni el derecho de propiedad sobre los bienes que poseen los hombres. De igual manera, tampoco ha perpetrado injurias y ofensas ni ha atentado contra el pudor de las mujeres.

3. 2. Los deberes cívicos

En cuanto a las obligaciones cívicas, los apologistas focalizan su interés en el cumplimiento por parte de los cristianos de los compromisos militares y de su presencia en el ejército; la observancia de las obligaciones fiscales y su participación en el sistema de producción; la participación en la administración y en los órganos de representación política; y, finalmente, la aceptación del orden social establecido.

3. 2. 1. El ejército

Estrechamente asociada a la cuestión de la lealtad de los cristianos a las autoridades imperiales y al propio Estado Romano, aparece la participación de los cristianos en el ejército. Sin embargo, sobre ello no hay en la apologética una posición unánime. Las posturas pacifistas y antimilitaristas de algunos apologistas²²⁰ conviven con la defensa del ciudadano cristiano comprometido con el Estado, incluyendo las acciones militares, ya sean de carácter imperialista o defensivo ante la amenaza de invasiones²²¹. Son las circunstancias históricas en las que se desarrolla cada obra las que determinan, en buena medida, la postura y el interés de sus autores por estas cuestiones. A veces, el tema pasa completamente desapercibido. Sin embargo, es común el uso del lenguaje militar para definir al cristianismo y su

²¹⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 1.

²²⁰ Resulta significativo el testimonio de Taciano, contrario no sólo al sometimiento de los cristianos a las autoridades terrenales sino también a la guerra y la vida militar, especialmente en puestos de responsabilidad (*cf. Orat.* 11).

²²¹ La participación de los cristianos en el ejército y su actitud con relación a la actividad militar en general es, probablemente, uno de los temas más debatidos en la historiografía. A menudo, la opinión de los especialistas ha seguido criterios teológicos para tratar de establecer las posibles explicaciones para estas diferencias. Confluyen en el debate cuestiones relacionadas con los principios pacifistas de la doctrina del cristianismo y argumentos en favor de una completa integración de los cristianos en el conjunto de la sociedad romana, asumiendo todos los compromisos cívicos. Para una introducción al debate, *vid.* Helgeland 1979: 725-733; Fernández Ubiña 2000: 15-44.

liturgia²²²; un aspecto éste que está presente en la tradición paulina²²³ que heredan los apologistas, aunque ello no supone necesariamente una actitud favorable hacia la vida militar. Por otro lado, la presencia de los cristianos en el ejército se constata desde mediados del siglo II. La complejidad del tema y las particularidades que presentan los diferentes autores no impide observar elementos comunes en el discurso apologético, con una tendencia a la aceptación de los preceptos militares, especialmente a partir de Constantino con la cristianización del Imperio.

Uno de los testimonios más significativos del pacifismo lo encontramos en Justino, para quien los cristianos han hecho realidad lo anunciado por los profetas²²⁴:

“Nosotros, los que estábamos antes llenos de guerra y de muertes mutuas y de toda maldad, hemos renunciado en toda la tierra a los instrumentos guerreros y hemos cambiado las espadas en arados y las lanzas en útiles de cultivo de la tierra y cultivamos la piedad, la justicia, la caridad, la fe, la esperanza, que nos viene de Dios Padre por su Hijo crucificado” (Just. *Dial.* 110, 3; trad. Ruiz Bueno 1996: 493; cf. *1 Apol.* 39, 1-3).

Con sus preceptos doctrinales basados en el amor, la paciencia, la justicia y el rechazo a la violencia y la ira²²⁵, el cristiano no sólo renuncia a la guerra sino que ruega por sus enemigos²²⁶ e incluso está dispuesto a morir por Cristo antes que renegar de sus creencias²²⁷. De esta manera, Justino rechaza las acusaciones populares contra los cristianos, defendiendo su inocencia, al tiempo que construye la imagen del ciudadano ideal, que solo reporta beneficios al Imperio. Sin embargo, el

²²² Entre otras destacan las siguientes analogías: 1) el sacramento del bautismo entendido como un juramento militar o *sacramentum*; 2) Cristo equiparado con un general del ejército o *imperator*; 3) el cristiano comparado con un soldado; 4) la lucha de los cristianos, como una batalla en honor a Dios; 5) la Iglesia identificada con un campamento militar; 6) los herejes representados como desertores o rebeldes; 7) la liturgia cristiana entendida como las guardias y las viglias características del ejército; 8) los seguidores de Mitra como traidores.

²²³ En la *Epístola a los Efesios*, el apóstol Pablo formula las bases del “combate espiritual” contra las fuerzas del mal (el Diablo) al que se enfrenta el cristiano: “Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las asechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas. Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y después de haber vencido todo, manteneos firmes. ¡En pie!, pues; ceñida vuestra cintura con la Verdad y revestidos de la Justicia como coraza, calzados los pies con el Celo por el Evangelio de la paz, abrazando siempre el escudo de la Fe, para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del Maligno. Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios” (cf. *Ef.* 6, 10-17).

²²⁴ Justino recupera una expresión bíblica para explicar el pacifismo cristiano: “Forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra” (cf. *Is.* 2, 4; *Mi.* 4, 3).

²²⁵ Just. *1 Apol.* 10, 1; 16, 1-14; cf. *Mt.* 5, 21-22 y 39-42; *Lc.* 6, 27-35; etc.

²²⁶ Just. *1 Apol.* 15, 9; *Dial.* 85, 7; 96, 3; 108, 3; 133, 6; cf. *Mt.* 5, 44; *Lc.* 6, 27-28; 23, 34; *Hch.* 7, 60. Los enemigos son identificados, generalmente, con los perseguidores (cf. *1 Apol.* 57, 1; *Dial.* 35, 8).

²²⁷ Just. *1 Apol.* 14, 3; 39, 3.

sometimiento a las autoridades civiles aparece definido en términos ambiguos precisamente cuando Justino alude a la presencia de éstos en el ejército:

“Ridículo fuera que los soldados que se contratan con nosotros y se alistan en vuestras banderas, pongan la lealtad a vosotros por encima de su propia vida, por encima de padres, patria y cuanto les pertenece, siendo así que nada imperecedero les podéis procurar, y nosotros, que amamos la incorrupción, no lo soportemos todo a trueque de recibir lo que esperamos de Aquél que tiene poder para dárselo” (Just. 1 *Apol.* 39, 5; trad. Ruiz Bueno 1996: 224).

El texto no debe ser interpretado como una llamada a la desertión de las tropas o a la insubordinación²²⁸. El propio Justino especifica que las esperanzas de los cristianos no se sitúan en un reino terrenal, sino en el reino de Dios²²⁹, y que el propósito de sus enseñanzas es evitar la acción maligna de los *daimones*, que pretenden esclavizar a los hombres²³⁰. Del pasaje antes citado se desprende, además, la presencia normalizada de los cristianos en el ejército. Idea que Justino completa con el argumento de la identificación del símbolo de la cruz con los estandartes romanos:

“Aún vuestras mismas enseñanzas ponen de manifiesto la fuerza de esta figura, quiero decir, vuestros estandartes y vuestros trofeos de victoria, con los que se realizan por dondequiera vuestras marchas, mostrando los signos del imperio y del poder, aun cuando lo hagáis sin pecar de ello. Las mismas imágenes de vuestros emperadores, cuando mueren, las consagráis por esta figura, y los llamáis dioses en vuestra inscripciones” (Just. 1 *Apol.* 55, 6-7; trad. Ruiz Bueno 1996: 244-245).

Mediante esta imagen²³¹, se explica el triunfo del imperialismo romano por la intervención del Dios de los cristianos, negando que las victorias se deban a la mediación de los dioses del paganismo. Confluyen en el testimonio de Justino algunos de los elementos ya apuntados: el lenguaje militar, la presencia de los cristianos en el ejército, la insistencia en el compromiso cívico de éstos y la idea de que el pacifismo no es incompatible con la lealtad hacia el Imperio.

La misma argumentación aparece en Tertuliano, quien sostiene que la grandeza de Roma no se debe a sus dioses, sino a los beneficios económicos, representados en los botines de guerra, que reportan las victorias militares²³²:

“No fueron religiosos los romanos antes de ser grandes, y por tanto, no son grandes por haber sido religiosos. Por el contrario, ¿cómo serían grandes a causa de la religión unos hombres cuya grandeza proviene de la impiedad? Porque, si no me equivoco, todo reino o imperio se consigue con guerras y se propaga con victorias.

²²⁸ Fernández Ubiña 2000: 198-199.

²²⁹ Just. 1 *Apol.* 11, 1-2.

²³⁰ Just. 1 *Apol.* 14, 1.

²³¹ El ejemplo de la cruz cristiana aplicada a la simbología del Imperio Romano también es utilizado por los apologistas latinos (Tert. *Ad Nat.* 1, 12, 14; *Apol.* 16, 7-8; Min. Fel. *Oct.* 29, 7; etc.)

²³² Tertuliano señala que, aunque necesarias para la expansión del Imperio, las guerras siempre conllevan destrucción.

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

Más aún, las guerras y las victorias muchas veces llevan consigo la toma o la destrucción de ciudades: un negocio que no se realiza sin ofender a los dioses; idéntica es la ruina que afecta a las murallas y a los templos; parejas son las muertes violentas de ciudadanos y sacerdotes, y no muy diferente el pillaje de bienes sagrados y profanos” (Tert. *Apol.* 25, 13-14; trad. Castillo García 2001: 138).

Como Justino y Melitón de Sardes, Tertuliano relaciona la difusión del cristianismo con el triunfo del Imperio Romano²³³. Además, el talante pacífico y la lealtad de los cristianos hacia el Imperio se muestra en que, teniendo la posibilidad de sublevarse, como hicieron otras comunidades, no lo han hecho²³⁴. El cristianismo prohíbe matar. En consecuencia, Tertuliano niega la participación de los cristianos en las revueltas, aunque reconoce que la sublevación no siempre se produce en términos violentos. Los cristianos han podido apartarse de la sociedad y animar a la sedición de una forma silenciosa, pero tampoco lo han hecho; son súbditos leales que contribuyen a la estabilidad del Estado²³⁵. Pese a la insistencia en resaltar el carácter pacífico del cristianismo, existen en Tertuliano afirmaciones que confirman la presencia de los cristianos en el ejército. Uno de los ejemplos más significativos a este respecto es el episodio de la *Legio XII Fulminata*²³⁶. Tertuliano alude a una

²³³ De manera semejante a lo ocurrido con otros reinos en el pasado, Tertuliano asegura que en la actualidad los romanos gozan del favor del Dios de los cristianos. El Imperio Romano nunca habría logrado la victoria sobre los judíos sin la intervención de Dios, como castigo por su pecado contra Cristo (cf. *Apol.* 26, 1-3).

²³⁴ Tert. *Apol.* 37, 3-5; *Ad nat.* 1, 17, 4; *Ad Scap.* 2.

²³⁵ Tert. *Apol.* 37, 6-10. Con su presencia, los cristianos liberan al resto de la población de los “enemigos ocultos”, es decir, de los demonios.

²³⁶ El famoso episodio del “milagro de la lluvia” tuvo lugar en un contexto de desastre político y militar: la guerra contra los partos iniciada en el año 161 y la difusión de la epidemia de peste bubónica que trajeron consigo las legiones romanas; los germanos desbordaron el limes el año 167, llegando a Italia y asediando Aquileya (para hacer frente a estos ataques fueron necesarias ciertas medidas de carácter extraordinario como la subasta de propiedades imperiales y el alistamiento en las tropas de esclavos, gladiadores, ladrones e incluso auxiliares de los mismos germanos); otras incursiones a través del Bajo Danubio que alcanzaron el Mediterráneo central, devastando Grecia; y, finalmente, la sublevación del general Avidio Casio en el año 175 y de los ejércitos de Oriente. En este contexto, se produce el famoso milagro durante el transcurso de un enfrentamiento con los cuados en los años 172-174. A consecuencia de una torpe maniobra táctica, el ejército romano, agotado y diezmado, quedó acorralado por los bárbaros en una zona estéril e imposible de avituallar. Cuando los soldados estaban a punto de perecer de sed e inanición, una lluvia inesperada les dio fuerzas para romper el cerco y derrotar al enemigo (la victoria se vio facilitada además por los rayos que cayeron sobre los sitiadores, provocando la muerte y el terror). Roma entera celebró el portentoso como una ayuda providencial de sus divinidades. Los cristianos, en cambio, afirmaban que fueron los fieles que militaban en la *legio XII* quienes lograron el milagro con las plegarias dirigidas a Dios. La tradición pagana menciona igualmente el suceso, aunque no atribuye el portentoso a las oraciones de los cristianos. Los escritores paganos lo atribuyen a diversas divinidades romanas o, incluso, a la piedad del propio Marco Aurelio (cf. *S.H.A. Marc.* 24, 4; el mismo papel protagonista del emperador aparece en el libro XII de los *Oráculos Sibílicos* [escrito en tiempos de Maximino, 235-238, por un autor judío, aunque probablemente no sea ésta la razón por la cual se silencia el papel de los cristianos]. Claudiano, en su *Panegírico al sexto consulado del emperador Honorio*, escrito en el año 404, recoge una leyenda paralela a la de Amufis, atribuyendo el prodigio a las artes mágicas de Juliano Caldeo, quien acompañó a Marco Aurelio durante sus campañas (Claud. *Cons. Hon.* 338-355). Temistio, en cambio, atribuye el portentoso a Antonino Pío (Them. *Orat.* 15, 191b-c). Las fuentes también discrepan en otros puntos: según el testimonio de Dion Casio, el prodigio, descrito como un rumor, fue atribuido

epístola de Marco Aurelio “donde se atestigua cómo se aplacó aquella sed de Germania mediante una lluvia alcanzada seguramente por las rogativas de los soldados cristianos”²³⁷. Este episodio testimonia el apoyo de Dios al ejército romano, convirtiéndose en un aliado frente a los enemigos y, por otra parte, demuestra el favor imperial hacia los cristianos. Tertuliano califica a Marco Aurelio de “protector” de los cristianos, asegurando que, “si bien no liberó abiertamente a estos hombres de la persecución, la anuló claramente por otros medios, incluso decretando un castigo ciertamente infamante contra los acusadores”²³⁸. No obstante, el aspecto más

al mago egipcio Amufis, compañero del emperador Marco Aurelio, quien había invocado a varias divinidades o *daimones*, especialmente *Hermes Aeries* (identificado con el dios egipcio *Thot Shu*) (Dio Cass. 72, 8-10). Sus invocaciones habrían logrado atraer la lluvia (Amufis gozaba de cierta popularidad en la época, y es probable que interviniese igualmente durante la epidemia del año 167). Coincidiendo con esta versión se encuentran las monedas emitidas para conmemorar el suceso con la imagen de Mercurio y la leyenda *relig(io) Aug(usti)*. El historiador bizantino del siglo XI, Xifilino, incluye un comentario al texto de Dión sobre el título honorífico de la legión: *keranobólos* (*Fulminatrix*) (Dio Cass. 55, 23). El nombre es similar a *keranoforos* (*Fulminigera* o *Fulminata*), y relacionado con el rayo, considerado sagrado por los romanos. Es probable que un rayo cayera en el campamento de dicha legión, y que por ello recibiera su nombre. Xifilino sigue la versión de Eusebio de Cesarea (cf. Eus. *H.E.* 5, 5, 1-6) y rechaza a Amufis, apoyándose en la idea de que Marco Aurelio detestaba a los magos. El historiador confirma la presencia de los cristianos en la legión (procedentes, probablemente de la región de Melitene, en Capadocia). Según su testimonio, el emperador les solicitó ayuda, y en agradecimiento por sus oraciones, los honró con un decreto de protección, dando a continuación el nombre específico a la legión. Xifilino confirma la existencia de la epístola que el emperador dirige al Senado, tal y como explica Tertuliano (cf. *Apol.* 5, 6). Según el relato de Apolinar de Hierápolis, que recoge Eusebio de Cesarea, la legión recibe el título de *Fulmínea* (*keranobólos*), tal y como explica Tertuliano, añadiendo, a continuación, que el propio emperador escribió una carta confirmando los sucesos (cf. Eus. *H.E.* 5, 5, 4-6: probablemente inspirándose en Apolinar de Hierápolis, aunque Harnack asegura que éste escribió su *Apología* con anterioridad a los acontecimientos, y que por ello, no aludió de forma específica a la lealtad mostrada por dicha legión, como hace Tertuliano: cf. Harnack 1894: 836). En agradecimiento, el decreto del emperador amenaza con pena de muerte a quien acusara a los cristianos (cf. Eus. *H.E.* 5, 5, 6). El relato de Tertuliano difiere del expuesto por Eusebio y Apolinar. Para un estudio en profundidad del “milagro de la lluvia”, sus fuentes y contexto, *vid.* Kovács 2009.

²³⁷ Tert. *Apol.* 5, 6; trad. Castillo García 2001: 70; *Ad Scap.* 4. La fiabilidad del relato parece evidente cuando Tertuliano se refiere al prodigio sin darle más importancia, como si se tratara de un suceso conocido por todos. Extraña, no obstante, su silencio sobre la legión de Melitene. Aunque Tertuliano confirma la existencia de una epístola imperial, su interés no radica en el acontecimiento en sí, ni en la necesidad de informar sobre el mismo, sino en utilizarlo como prueba de la lealtad de los cristianos hacia el emperador, especialmente frente a las acusaciones de colaboración en el proceso de usurpación de Avidio Casio, en Siria. La *Legio XII Fulminata* se mantuvo fiel a Marco Aurelio y fue el instrumento clave para el restablecimiento de su autoridad en Oriente, valiéndole el apelativo de *certa constans*. Cuando Orosio escribe en el siglo V, ya no hay dudas sobre la fidelidad política de los cristianos. Su interés al mencionar este episodio es destacar el poder de Cristo como Dios de los ejércitos, insistiendo en el escaso número de soldados que hicieron posible la victoria (cf. Oros. *Hist.* 7, 15, 7-11). Para una introducción a esta epístola, *vid.* Leclercq 1923; Caprino, Collini, Gatti y Romanelli 1955: 88. Para el debate sobre la posible datación del suceso, *vid.* Fernández Ubiña 2000: 215, n. 41.

²³⁸ Tert. *Apol.* 5, 6; trad. Castillo García 2001: 71. Al contrario de lo que afirma Tertuliano, no puede decirse que la política de Marco Aurelio sea favorable a los cristianos. El emperador no solo permitió la masacre de Lyon en el año 177, según Eusebio de Cesarea (cf. *H.E.* 5, 1, 47), sino que además sus opiniones sobre el cristianismo son similares a las que ofrece Celso (Marcus Aurelius, *Med.* 11, 3). La expresión *ψιλή παράταξις* que Marco Aurelio utiliza para definir la conducta de los cristianos evoca

interesante que se desprende de este episodio milagroso es la normalidad con la que Tertuliano describe la presencia de los cristianos en las legiones romanas. No parece existir, por tanto, ningún tipo de inquietud moral o religiosa en torno a esta cuestión. Al igual que Justino, Tertuliano hace uso de un abundante lenguaje militar²³⁹, utilizando la misma analogía entre el símbolo de la cruz y la imagen de los estandartes romanos²⁴⁰. El pensamiento de Tertuliano, no obstante, evolucionó hacia posiciones más rigoristas. En sus últimas obras, coincidiendo con su etapa en el montanismo, se muestra rotundamente contrario a la participación de los cristianos en el ejército²⁴¹.

Minucio Félix reconoce igualmente la naturaleza militar del Imperio Romano, pero niega la explicación religiosa que el interlocutor pagano de la obra, Cecilio, atribuye a los éxitos alcanzados durante las campañas militares:

“Su poder y autoridad ha llenado el orbe entero, y su imperio se ha extendido más allá de los caminos del sol y de los confines del océano, ya que en el combate no han dejado de practicar la piedad, fortaleciendo la ciudad con sus cultos, con la castidad de sus vírgenes, con los muchos honores y títulos de sus sacerdotes; como cuando, sitiados y asediados por el enemigo, con excepción del Capitolio, tras rendir culto a

igualmente la *pertinacia* y la *obstinatio* de la que hablaba Plinio en su epístola a Trajano (cf. Plin. *Epist.* 10, 96, 3). Para una introducción a la política de Marco Aurelio con relación a los cristianos, vid. Apéndice.

²³⁹ Los mártires cristianos son descritos como soldados de Cristo (*Ad Mart.* 3); las prisiones y las salas de justicia, como campos de batalla en los que enfrentarse al mal y al demonio (*Ad Mart.* 1); los obispos, presbíteros y diáconos, como oficiales militares (*duces*), los laicos como reclutas (*gregarius numerus*) (*De fuga*, 10), y los herejes como desertores y rebeldes (*De praesc. haer.* 41); Cristo, como emperador (*imperator*) (*De fuga*, 10). Tertuliano utiliza además otras expresiones castrenses para referirse a la disciplina religiosa del cristianismo: el ayuno, como las guardias o vigiliass (*statio*) (*De cor.* 11; *De ieiun.* 1; 10; 13; *De fuga*, 1); las banderas de Cristo, como los estandartes militares (*signa, vexillum*) (*De cor.* 11); el bautismo asociado al juramento militar o *sacramentum* (*De cor.* 11; *De scorp.* 4); etc.

²⁴⁰ Tert. *Apol.* 16, 7-8. Aunque el contexto es diferente del de Justino. Tertuliano equipara los campamentos militares con lugares en los que se desarrollan actos idólatras. Considera, por tanto, que los rituales característicos del ejército deben ser rechazados y que sus campamentos constituyen un foco de contaminación religiosa (cf. *De idol.* 19). La misma censura sobre los espacios en los que se desarrollan los espectáculos paganos.

²⁴¹ Cf. Tert. *De idol.* 19 y especialmente su tratado *De corona*. Tertuliano considera incompatible la fe cristiana con el ejército. Su censura se apoya en el rechazo a los actos violentos propios de la guerra y en la negativa a participar en las ceremonias y sacrificios rituales que se desarrollan en los campamentos militares. Los especialistas relacionan este cambio de actitud con las tendencias montanistas de Tertuliano. Los problemas para datar con exactitud *De idololatria* (generalmente se sitúa a comienzos de su carrera literaria) permitirían aplicar esta hipótesis que es factible para el caso de *De corona*. Sobre este debate, vid. Freudemberger 1970: 579-592; Le Bohec 1992: 6-18; Barnes 1971: 53; Fredouille 1984: 125. El contraste entre unas obras y otras, en lo que respecta al pensamiento de Tertuliano sobre la participación de los cristianos en el ejército, podría estar relacionado con el destinatario de las mismas y con el carácter apologético de su argumentación. El propósito, en última instancia, del *Apologético*, *A los gentiles* o *A Escápula* es justificar la presencia normalizada del cristianismo en la sociedad romana en todas sus facetas, incluyendo el ejército. La naturaleza literaria de los tratados *Sobre la Idolatría* o *Sobre la corona* es diferente y responde a circunstancias y propósitos distintos. No se trataría, por tanto, de un cambio de opinión sino de una variación en el modelo de argumentación.

los dioses, lo que cualquier otro hubiera evitado por considerarlos enojados, sin otras armas que la práctica de su religión, atravesaron las filas de los galos, sorprendidos de la audacia de su piedad; o cuando, en la conquista de las murallas enemigas, apenas lograda la victoria, veneran a las divinidades vencidas, pues en todas partes buscan a los dioses extranjeros y los hacen suyos, dedicando altares incluso a los dioses desconocidos y a los Manes” (Min. Fel. Oct. 6, 2; trad. Sanz Santacruz 2000: 62-63).

Octavio, por el contrario, sostiene que el expansionismo romano es fruto de la violencia y la destrucción y no de un sentimiento religioso²⁴². La historia de los orígenes de Roma confirma el carácter criminal y cruel de sus primeros pobladores²⁴³. Apenas hay diferencias entre la actitud mostrada por otros pueblos y el modo de proceder de los romanos, que fundamentalmente consiste en “expulsar a los pueblos vecinos de sus tierras, destruir las ciudades limítrofes con sus templos y altares, hacer prisioneros por la fuerza, crecer a costa de los daños ajenos y de los crímenes propios”²⁴⁴. En definitiva, para Octavio “todo lo que los romanos tienen, veneran, poseen, es el botín de su audacia: todos sus templos proceden de los saqueos, es decir, de las ruinas de las ciudades, de los expolios de los dioses, del asesinato de los sacerdotes”²⁴⁵. Su comportamiento criminal se muestra incluso más impío cuando asimila los dioses extranjeros a su propio culto²⁴⁶.

Al igual que sus predecesores, Minucio Félix recurre a la utilización de metáforas militares para describir la fuerza de los mártires y para ensalzar su figura. El mártir es descrito como un soldado de Dios, *miles Dei*, capaz de enfrentarse al dolor, las amenazas, suplicios y tormentos, y despreciar la muerte²⁴⁷. El mártir, asegura el personaje de Octavio:

“hace valer su libertad frente a reyes y príncipes y sólo se somete al único Dios, a quien pertenece, cuando, triunfante y victorioso, desafía a quien pronunció la sentencia contra él. Porque al final venció quien obtuvo aquello por lo que luchó” (Min. Fel. Oct. 37, 1; trad. Sanz Santacruz 2000: 142; cf. Tert. Apol. 50, 2).

El mártir es comparado con la figura del soldado que recibe su premio después de haberse enfrentado al peligro²⁴⁸. A diferencia de los generales romanos, que sólo pueden condecorar a sus soldados²⁴⁹, pero no prolongarles la vida, Dios no abandona a los mártires en el dolor, ni siquiera después de la muerte²⁵⁰. “Nadie hay que quiera soportar un castigo sin razón o que pueda resistir los tormentos sin la

²⁴² Min. Fel. Oct. 25, 1 y 7; cf. Tert. Apol. 25, 13-14; Ad Nat. 2, 17, 1-2 y 14-16.

²⁴³ Min. Fel. Oct. 25, 2-5.

²⁴⁴ Min. Fel. Oct. 25, 4; trad. Sanz Santacruz 2000: 111.

²⁴⁵ Min. Fel. Oct. 25, 5; trad. Sanz Santacruz 2000: 111; cf. Tert. Apol. 25, 14.

²⁴⁶ Min. Fel. Oct. 25, 6-12; Tert. Ad Nat. 2, 17, 1-16.

²⁴⁷ Min. Fel. Oct. 37, 1.

²⁴⁸ Min. Fel. Oct. 37, 2; cf. 2 Tm. 2, 5.

²⁴⁹ Minucio Félix condena la utilización de “coronas” como premio para los soldados cuando afirma: “son cebados como víctimas para el sacrificio y coronados como ofrendas para el tormento” (cf. Oct. 37, 7; trad. Sanz Santacruz 2000: 144).

²⁵⁰ Min. Fel. Oct. 37, 2-3.

ayuda de Dios”²⁵¹. Como ejemplo, Minucio Félix contrapone la figura del héroe cristiano con el pagano, aludiendo a varios ejemplos históricos de generales romanos, como Mucio Escévola²⁵², Aquilio²⁵³ o Régulo²⁵⁴.

El uso de las metáforas militares es especialmente relevante en la obra de los apologistas alejandrinos. Tanto Clemente como Orígenes las utilizan para explicar la imagen de la comunidad cristiana como un ejército pacífico que obedece exclusivamente a Dios. Así lo expresa Clemente de Alejandría al final del *Protréptico*:

“Resonó la estridente trompeta, convocó a los soldados y les anunció la guerra. Y Cristo, que lanzó un grito de paz hasta los límites de la tierra, ¿no va a reunir a sus soldados de paz? Convocó en efecto, hombre, por su sangre y su palabra un ejército que no derrama sangre y le confió el reino de los cielos. La trompeta de Cristo es su evangelio. Él lo ha hecho resonar y nosotros lo escuchamos. Vamos a armarnos de un modo pacífico, “vistiéndonos la coraza de la justicia”, tomando el escudo de la fe y colocándonos el casco de la salvación, afilemos “la espada del espíritu que es la palabra de Dios”. Así nos prepara el Apóstol pacíficamente. Estas armas nuestras son invulnerables. Equipados con ellas, nos enfrentaremos al malvado. Apagaremos sus dardos inflamados con las húmedas puntas, bañadas en el agua por el Logos. Responderemos a sus beneficios con alabanzas de reconocimiento, honrando a Dios por el divino Logos” (Clem. Alex. *Protr.* 11, 116, 2-4; trad. Isart Hernández 1994: 188-189).

La simbología militar es muy frecuente en Clemente²⁵⁵. La comunidad cristiana representa al ejército de Dios, que lucha por su rey y por su patria al igual

²⁵¹ Min. Fel. *Oct.* 37, 6, trad. Sanz Santacruz 2000: 143.

²⁵² Min. Fel. *Oct.* 37, 5; Tert. *Apol.* 50, 5. En la literatura romana, Gayo Mucio Escévola representa el ejemplo del valor de los soldados romanos ante el enemigo. Apresado por los etruscos, el gesto de quemarse la mano constituye la prueba de su determinación para no revelar ninguna información ni traicionar a sus tropas. De ahí, el sobrenombre de Escévola (el Zurdo), por la pérdida de la mano derecha (cf. Liv. 2, 12, 7-16 y 13, 1; Sen. *De Prov.* 3, 4-5).

²⁵³ Min. Fel. *Oct.* 37, 5. Prisionero de Mitridates en el año 80, Aquilio sufrió numerosos tormentos y humillaciones (App. *Mithr.* 21; Plin. *H.N.* 33, 3, 48).

²⁵⁴ Min. Fel. *Oct.* 37, 5; Tert. *Apol.* 50, 6. Apresado por los cartagineses durante la Primera Guerra Púnica, Marco Atilio Régulo fue enviado a Roma para negociar el intercambio de prisioneros. A su regreso a Cartago, fue torturado hasta la muerte por haber pedido al Senado que no cediera ante las condiciones de los cartagineses (cf. Cic. *De nat. deor.* 3, 32, 80; Sen. *De Prov.* 3, 4 y 9-11; Aul. Gell. *N.A.* 7, 4, 1-4; Hor. *Carm.* 1, 12, 35-41; 3, 5, 13-56).

²⁵⁵ Encontramos metáforas militares similares en los *Stromata*. Clemente se muestra orgulloso de los procedimientos y tácticas utilizadas por Moisés e imitadas por los griegos, justificando algunas de las medidas prescritas por aquél, como apoderarse del botín de los enemigos en pago por la esclavitud a la que estuvieron sometidos o recurrir a la violencia, la injusticia y la mentira (*Strom.* 1, 24, 157, 1-4; 158, 1; 160, 1 – 162, 3). No obstante, es probable que se trate de una enumeración de todos los casos posibles y no de una aprobación de los mismos (Mayor 1993: 139, n. 571). Sin embargo, en el uso de estas expresiones se percibe una cierta valoración positiva de la vida militar que no aparece en el *Protréptico*: “Ahora bien, así como en la guerra no hay que desertar del puesto que el general ha asignado al soldado, así tampoco se ha de desertar del que nos ha asignado el Logos, que hemos tomado como caudillo de nuestro conocimiento (*gnosis*) y nuestra vida” (*Strom.* 7, 16, 100, 1; trad. Mayor 1993: 629). Además, Clemente representa al *Paedagogus* con las cualidades de un buen general

que los soldados. Se trata, no obstante, de un ejército pacífico que no derrama sangre²⁵⁶. Sin embargo, el uso de expresiones militares no altera el sentido del mensaje original, esto es el pacifismo cristiano²⁵⁷. La violencia de la guerra únicamente sirve para el disfrute de los dioses paganos, “demonios inhumanos y enemigos de los hombres. No sólo se alegran de su locura, sino que además disfrutaban con sus homicidios”²⁵⁸. Como sus predecesores, Clemente confirma la presencia de los cristianos en el ejército sin especificar ningún reproche²⁵⁹.

Orígenes responde a las acusaciones de Celso sobre la existencia de grupos de cristianos radicales y anti-militares en Alejandría. A diferencia de sus predecesores, Orígenes presta atención a estos grupos que Celso califica como “rebeldes”, “desertores” e “insumisos”, y que para Orígenes no son una facción radical sino parte de la comunidad cristiana. Orígenes se manifiesta contrario al uso de la violencia²⁶⁰. De ahí, su interés por la exégesis de los pasajes del Antiguo Testamento que hacen referencia al belicismo de Dios²⁶¹. Considera que tales relatos no deben ser entendidos en sentido literal sino espiritual, como una lucha contra los poderes del mal, lo que no impide la abundancia del lenguaje militar en su obra²⁶². A pesar del uso de imágenes bélicas, Orígenes considera incompatible el servicio militar con la vida cristiana. Ante los reproches de Celso²⁶³, exhortando a los cristianos a “prestar ayuda al emperador con todas las fuerzas, a colaborar con él en lo que sea justo, a combatir por él, a tomar parte en sus campañas, si llega el caso, y hasta en el mando

que guía a sus soldados, del piloto que conduce la nave o del pastor que cuida de sus ovejas (*Paed.* 1, 7).

²⁵⁶ Una imagen similar sobre este ejército de Cristo en *QDS*, 34.

²⁵⁷ Prueba de ello es la caracterización que ofrece en los *Stromata* sobre la virilidad del soldado: “Si, ciertamente, hay que echar mano de la virilidad para mantener la intrepidez y la paciencia, de modo que a quien nos hiere en una mejilla le ofrezcamos la otra, y a quien nos quite el manto, le cedamos la túnica, dominando la ira con energía. Pues no ejercitamos en las mujeres a unas amazonas hombrunas en valentía bélica, cuando queremos que aún los varones sean pacíficos” (*Strom.* 4, 8, 61, 2-3; trad. Mayor 1993: 324).

²⁵⁸ Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 1; trad. Isart Hernández 1994: 97.

²⁵⁹ Clem. Alex. *Protr.* 10, 100, 4. La profesión militar no representa un problema en el pensamiento de Clemente. Sí lo son, los vicios que conlleva. Así, las “coronas” son consideradas un símbolo idolátrico (cf. *Paed.* 2, 8). Para un introducción a esta cuestión, vid. Fernández Ubiña 2000: 230-235.

²⁶⁰ Orígenes no se opone a la guerra, siempre que ésta presente un carácter justo (*C. Cels.* 4, 81-83; 7, 26), ni tampoco a las rebeliones contra la tiranía (*C. Cels.* 1, 1). Lo que rechaza es la participación de los cristianos en actos violentos. Sobre esta cuestión, vid. Crouzel 1985: 42-43; Fernández Ubiña 2000: 235-245.

²⁶¹ Para Orígenes, las referencias bélicas del Antiguo Testamento son metafóricas (*C. Cels.* 7, 22), explicando los contrastes entre la figura de Moisés y la actitud pacífica de Jesús (*C. Cels.* 7, 18). La imposibilidad de que los judíos puedan ejecutar en la actualidad tales disposiciones violentas confirma, no sólo la verdadera voluntad de Dios, sino la compatibilidad entre los dos textos (Antiguo y Nuevo Testamento) (cf. *C. Cels.* 7, 26).

²⁶² Orig. *C. Cels.* 8, 55. Entre otras destacan las siguientes expresiones: *milites Christi*, *castra domini*, *sacramentum militiae*. No obstante, existen algunas particularidades en su pensamiento. Orígenes sólo llama *milites Christi* a los ascetas y no al conjunto de los cristianos (*Hom. in Jesu Nave*, 18; 11).

²⁶³ La actitud de los cristianos ante el ejército y otras instituciones del Estado negándose a participar en el culto al emperador y a los dioses es considerada una amenaza (Celso en Orig. *C. Cels.* 8, 55; 8, 65; 5, 37-40; 5, 46; 7, 69; 8, 24; 8, 67; etc.).

de las tropas”, Orígenes responde: “Nosotros prestamos oportunamente a los emperadores una ayuda, por así decirlo, divina, al tomar la armadura completa de Dios”, obedeciendo de este modo el precepto apostólico de pedir, suplicar, interceder y agradecer a los emperadores y a cuantos ostentan un cargo de autoridad. Cuanto más piadoso es el cristiano, “más eficaz es su ayuda a los que imperan, más que la de los mismos soldados que salen a campaña y matan a cuantos enemigos pueden”²⁶⁴. La oposición de Orígenes a la participación de los cristianos en el ejército se explica del siguiente modo:

“También los que, según vosotros, son sacerdotes de ciertos ídolos o guardianes de los que tenéis por dioses, conservan sin mancha su diestra por razón de los sacrificios, a fin de ofrecer esos supuestos sacrificios a esos que decís ser dioses. Y, realmente, cuando estalla una guerra, no hacéis de los sacerdotes soldados. Ahora bien, si eso se hace razonablemente, con cuánta más razón, cuando otros salen a campaña, luchan también los cristianos como sacerdotes y servidores de Dios, manteniendo puras sus diestras, luchando con sus oraciones a Dios a favor de los que hacen guerra justa y a favor del emperador que impera con justicia, a fin de que sea destruido todo lo que es contrario y adverso a los que obran con justicia” (Orig. *C. Cels.* 8, 73; trad. Ruiz Bueno 2001: 583).

Para Orígenes, la eficacia de la plegaria cristiana es superior a cualquier acción de los soldados: “Nosotros que con nuestras oraciones destruimos a todos los demonios, que son los que suscitan las guerras y violan los tratados y perturban la paz, ayudamos al emperador más que quienes aparentemente hacen la guerra”. La cooperación de los cristianos en los beneficios comunes es incluso mayor:

“Hasta puede decirse que nosotros combatimos más que nadie por el emperador; porque, si no salimos con él a campaña, aún cuando se nos urja a ello, luchamos a favor suyo juntando nuestro propio ejército por medio de nuestras súplicas a Dios” (Orig. *C. Cels.* 8, 73; trad. Ruiz Bueno 2001: 584; cf. 8, 74).

El rechazo de Orígenes a la participación de los cristianos en el ejército no responde, por tanto, a razones políticas o morales. Se trata exclusivamente de una cuestión religiosa. Los cristianos, lejos de ser enemigos del Imperio, constituyen la verdadera raza sacerdotal.

En la obra de Cipriano de Cartago también abundan las imágenes militares²⁶⁵. Todas ellas, aunque con un valor desigual, convergen en la idea de que la Iglesia se asemeja a un ejército disciplinado, capaz de enfrentarse a los múltiples enemigos que

²⁶⁴ Orig. *C. Cels.* 8, 73; trad. Ruiz Bueno 2001: 583. Cf. *Ef.* 6, 11; *1 Tm.* 2, 1-2.

²⁶⁵ El bautismo como *sacramentum*, es decir, como el juramento de fidelidad que formulan los soldados (Cypr. *Ep.* 10, 2, 3; 54, 1, 3); las insignias como protección ante el enemigo (*Ep.* 73, 10, 1); la figura de Cristo como *imperator* (*Ep.* 15, 1, 1; 31, 5, 2; 73, 10, 1); los cristianos como *milites Christi*, los mártires y confesores como *duces* que dirigen el combate contra el demonio (*Ep.* 10, 1, 2; 15, 1, 1; 28, 1, 1; 46, 2, 1; 57, 4-5; 58, 3, 1; *Ad Fort.* 10, 2); los herejes o cismáticos como desertores y rebeldes (*Ep.* 3, 3, 2; 28, 2, 1-3; 30, 6, 2-3; 43, 5, 4; 59, 13, 1-6; 69, 8, 3; 72, 1, 3); las Iglesias y las prisiones como campamentos de Dios, en los que debe guardarse el ayuno y las vigiliass (*Ep.* 10, 1, 2; 60, 2, 2-3; 61, 3, 1-2; 31, 5, 2; 46, 2, 1-2; 54, 1, 2; 57, 1, 2; 73, 22, 2); etc.

acechan al cristianismo. En esta caracterización ocupa un papel singular el obispo. “Es preciso” afirma Cipriano “atender a los signos y advertencias justificadas, de modo que los pastores no abandonen a sus ovejas en el peligro, sino que la grey se reúna y el ejército del Señor se arme para el combate de esta guerra espiritual”²⁶⁶. Para Cipriano, ante una situación de amenaza, el obispo debe cumplir su función espiritual de forma autoritaria, al modo de los cónsules y procónsules²⁶⁷.

El pensamiento de Lactancio se define por su pacifismo radical y su compromiso anti-militarista. De ahí, su insistencia en los preceptos divinos que prohíben el homicidio²⁶⁸ y su crítica exacerbada de la brutalidad de los militares y el salvajismo de ciertas facetas de la cultura greco-romana²⁶⁹:

“El justo no deberá servir en la milicia, ya que su milicia es la propia justicia; ni provocar una acusación capital contra nadie, ya que no hay diferencia entre matar a alguien con la espada y matarlo con la palabra: y es que lo que está prohibido es el crimen en sí, de forma que en este concepto divino no hay que hacer ninguna distinción: siempre será crimen matar a un hombre, del que Dios quiso que fuera un animal sagrado” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 16-17; trad. Sánchez Salor 1990b: 250).

Sin embargo, la denuncia de Lactancio no se centra tanto en la vida militar como en la violencia que impera en la sociedad. Tampoco Arnobio ofrece una crítica sistemática al respecto. Destaca, no obstante, la descalificación moral y los términos despectivos que utiliza para referirse a los dioses de la guerra y su asociación con la vida militar que, generalmente, identifica con el pecado²⁷⁰.

3. 2. 2. La tributación y el sistema productivo

La argumentación desarrollada por la literatura apologética sobre el compromiso de los cristianos con una de las obligaciones cívicas más importantes, el pago de los impuestos, coincide en todos sus escritores: se trata del cumplimiento del precepto bíblico establecido por Jesús, cuando se le pregunta si los judíos deben pagar tributos al César²⁷¹. Uno de los primeros testimonios en relación con esta cuestión aparece reflejado en la *1 Apología* de Justino:

²⁶⁶ Cypr. *Ep.* 57, 2, 1; trad. Campos 1964: 548.

²⁶⁷ Cypr. *Ep.* 57, 1.

²⁶⁸ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 15-18 y 23-24; *Epit.* 58, 1-4. Incluyendo aquellas acciones que son admitidas por el sistema legal o las costumbres. Sobre esta cuestión, *vid.* cap. IV, sec. 1.3.2.

²⁶⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 18, 1-10. Lactancio condena de forma explícita la guerra y el expansionismo romano (*cf.* *Div. Inst.* 6, 9, 4-5).

²⁷⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 26; 4, 7.

²⁷¹ Mt. 22, 17-21: “Dinos, pues, qué te parece, ¿es lícito pagar tributo al César o no? Mas Jesús conociendo su malicia, dijo: Hipócritas, ¿por qué me tentáis? Mostradme la moneda del tributo. Ellos le presentaron un denario. Y les dice: ¿De quién es esta imagen y la inscripción? Dícnle: Del Cesar. Entonces les dice: Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios” (*cf.* Mc. 12, 13-17; Lc. 20, 20-25). El pasaje se interpreta tradicionalmente en términos de obediencia y respeto al Estado. José Fernández Ubiña cuestiona la originalidad del planteamiento de Cristo respecto a la distinción

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

“En cuanto a tributos y contribuciones, nosotros procuramos pagarlos antes que nadie a quienes vosotros tenéis para ello ordenados por todas partes, tal como fuimos por Él enseñados. Porque por aquel tiempo se le acercaron algunos a preguntarle si había que pagar tributo al César. Y Él respondió: “Decidme, ¿qué efigie lleva la moneda? Ellos le dijeron: La del César. Y Él les volvió a responder: Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Just. *1 Apol.* 17, 1-2; trad. Ruiz Bueno 1996: 200).

En la exposición de Justino se aprecian tres líneas argumentales: la obediencia cristiana de un mandato divino, formulado en el Evangelio; la equiparación de los cristianos con el resto de los ciudadanos romanos, al cumplir con todos los compromisos cívicos exigidos; y la buena disposición de los cristianos hacia una medida tan ingrata para la población: “procuramos pagarlos antes que nadie”. No obstante, esta buena disposición no impide que Justino se cuestione la legitimidad de muchos de los tributos que existen en el Imperio, señalando que una gran parte de éstos responden a actividades deshonestas e inmorales, como la exposición infantil. En consecuencia, no resulta legítimo reclamar el pago de unos impuestos deshonestos, y por ello dirige a los emperadores su solicitud para “arrancarlos de raíz de vuestro imperio”²⁷². Taciano también se muestra partidario del cumplimiento de esta obligación, tal y como afirma en el *Discurso contra los griegos*: “el emperador manda que se le paguen tributos y yo estoy dispuesto a pagarlos”²⁷³. Teófilo de Antioquía acepta igualmente esta situación²⁷⁴.

La argumentación de los apologistas latinos es similar a la de los griegos, aunque incluye una valoración acerca de la conducta de los paganos. El discurso de Tertuliano ejemplifica este modelo argumentativo. No sólo se defiende de las

entre la concepción laica y espiritual de la política y de la religión, respectivamente (Fernández Ubiña 2000: 154-157). Recuerda que, en el contexto histórico de Jesús, el sentido de la frase pudo ser otro diferente. La división de opiniones entre los judíos respecto a la autoridad de Roma y la legitimidad de cobrar impuestos está estrechamente relacionada con el uso de las monedas y la imagen del emperador que éstas portaban. Las sectas judías más radicales son contrarias al pago de impuestos e, incluso, a portar monedas con la efigie imperial. Los fariseos que se acercan a Jesús llevan consigo dichas monedas, demostrando por ello una actitud favorable hacia el pago de impuestos. Por el contrario, Jesús carece de ellas. Este gesto puede ser interpretado en dos sentidos: el primero que, dado que carece de bienes e ingresos, los impuestos no son su problema; el segundo, que sus manos no están manchadas con imágenes idolátricas. Sus palabras, entonces, pueden ser entendidas como una advertencia sobre la verdadera fidelidad a Dios, y por tanto, como una actitud hostil hacia el poder romano. Esto explicaría la acusación presentada ante Pilato de Jesús incitando al pueblo a no pagar impuestos (cf. *Lc.* 23, 2), o su censura sobre los tributos al Templo exigidos por las potencias extranjeras (cf. *Mt.* 17, 24-27). Esta posible actitud subversiva contrasta, sin embargo, con otros pasajes evangélicos en los que Jesús se muestra favorable hacia individuos claramente colaboracionistas con el Estado romano, como la admisión entre sus apóstoles de Mateo, un recaudador de impuestos. Estas contradicciones dificultan la comprensión de los textos en su sentido original. Para un análisis de los elementos subversivos e incluso violentos de la figura de Jesús, más próximos a los movimientos revolucionarios judíos que a las interpretaciones pacifistas del mismo, vid. Fernández Ubiña 2000: 158-168.

²⁷² Just. *1 Apol.* 27, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 211.

²⁷³ Tat. *Orat.* 4; trad. Ruiz Bueno 1996: 577.

²⁷⁴ Theoph. *Ad Autol.* 3, 14.

acusaciones contra los cristianos, sino que asegura que los problemas con relación al fisco responden a la actitud de los paganos: “si se calculara cuánto pierde la hacienda por el fraude y el engaño de vuestras declaraciones, fácilmente se podrían hacer las cuentas”²⁷⁵. Por el contrario, los cristianos pagan “fielmente lo que deben” y evitan “defraudar lo ajeno”. La misma recriminación se hace con relación a las rentas de los templos: “¿Ya echa cada cual su óbolo?”. Si los cristianos no contribuyen, asegura Tertuliano, es porque consideran más necesario “dar limosna” y demostrar compasión con los necesitados que con los templos y dioses paganos²⁷⁶. En su defensa sobre la conducta apropiada de los cristianos con respecto a todos los compromisos cívicos, Tertuliano insiste en la idea de su plena inserción social. Los cristianos conviven con los paganos desarrollando todas las actividades con normalidad²⁷⁷:

“Así pues, cohabitamos en este mundo sin prescindir del foro, ni del mercado, ni de los baños, ni de las tiendas, talleres, posadas, ferias y demás formas de intercambio. Navegamos también nosotros con vosotros, y con vosotros hacemos la milicia y cultivamos el campo y comerciamos. Por tanto, compartimos los oficios y ponemos nuestros productos a vuestro servicio. No sé de qué forma podemos parecer improductivos para vuestros negocios, con los que y de los que vivimos” (Tert. *Apol.* 42, 2-3; trad. Castillo García 2001: 168).

3. 2. 3. La administración del Estado

Dos son los testimonios más representativos en la apologética con respecto a la participación de los cristianos en la administración pública. En primer lugar, las reflexiones de Tertuliano:

“Para nosotros, indiferentes ante el afán de gloria y la ambición de poder, no hay necesidad alguna de partidos y ninguna cosa nos es más ajena que los asuntos de política; una única república, común a todos, reconocemos: el mundo” (Tert. *Apol.* 38, 3; trad. Castillo García 2001: 156).

Esta afirmación sugiere la negativa de los cristianos a colaborar en la administración. Pero las palabras de Tertuliano responden a una acusación dirigida contra los cristianos, esto es, la de ser una facción ilícita (*illicita factio*) con el propósito de alterar el orden público²⁷⁸. Tertuliano no sólo niega el interés de los cristianos en asuntos políticos sino que, define a la comunidad cristiana en términos estrictamente religiosos: “somos un cuerpo, porque compartimos una doctrina, por la

²⁷⁵ Tert. *Apol.* 42, 9; trad. Castillo García 2001: 170.

²⁷⁶ Tert. *Apol.* 42, 8.

²⁷⁷ La misma idea en Clemente de Alejandría (cf. *Protr.* 10, 100, 4).

²⁷⁸ Tert. *Apol.* 38, 1; 39, 1 y 20-21. La misma idea en Min. Fel. *Oct.* 8, 3; 31, 6; Orig. C. *Cels.* 8, 15. Las *factiones* estaban prohibidas en Roma desde la época de César. En la *lex Augusta de collegiis* se permiten únicamente *collegia* autorizados por el propio emperador o por el senado; entre estos se encontraban las asociaciones de carácter religioso y los colegios funerarios. Septimio Severo fue especialmente celoso a este respecto (cf. *S.H.A. Sev.* 17, 8).

unidad del modo de vivir y por el vínculo de la esperanza”²⁷⁹. Lejos de mantener una conducta subversiva, los cristianos ruegan a Dios “por los emperadores, por sus ministros y autoridades, por la situación del mundo, por la paz”²⁸⁰. No hay nada ilícito en su asociación:

“¿Cuándo nos hemos reunido para la perdición de alguien? Somos lo mismo congregados que dispersos: lo mismo todos juntos que cada uno por separado a nadie hacemos daño, a nadie contristamos. Cuando se reúnen los buenos y los virtuosos, cuando se congregan los piadosos y los puros, no hay que hablar de facción, sino de curia” (Tert. *Apol.* 39, 21; trad. Castillo García 2001: 162).

El tema es abordado de manera semejante por Minucio Félix. Cecilio acusa a los cristianos de despreciar los honores y dignidades²⁸¹. Octavio responde a la acusación reconociendo el rechazo de los cristianos a participar en asuntos políticos, sugiriendo, al mismo tiempo, una explicación diferente a la de Cecilio y muy similar a la de Tertuliano: la asociación de los cristianos no responde a la ignorancia ni tampoco al carácter conspirador de sus fieles:

“Si rechazamos vuestros honores y vuestras púrpuras, no es porque contemos sólo con lo más bajo de la plebe, y si todos conocemos un único bien, no es porque seamos conspiradores, pues mostramos la misma serenidad en grupo que individualmente, ni tampoco somos charlatanes en los rincones por el hecho de que os avergoncéis o temáis oírnos en público” (Min. Fel. *Oct.* 31, 6; trad. Sanz Santacruz 2000: 128-129).

3. 2. 4. El orden social

En el ámbito de los compromisos cívicos, los apologistas defienden la aceptación del sistema social establecido. El cristianismo no pretende alterar este orden, aunque su doctrina incluye algunos planteamientos novedosos al respecto. En el *Discurso contra los griegos*, Taciano asume que los hombres están liberados del sometimiento a los designios del destino, frente a la interpretación tradicional pagana:

²⁷⁹ Tert. *Apol.* 39, 1; trad. Castillo García 2001: 157. Con esta definición es probable que Tertuliano pretenda adaptar la organización de las comunidades cristianas a los *collegia religionis causae* legitimados por el emperador Septimio Severo (cf. *Dig.* 47, 22, 1, 1). Sobre esta cuestión, vid. Sordi 1988: 182-184. Existe, no obstante, un cierto debate entre los especialistas sobre el uso del término *corpus*. Jean-Pierre Waltzing niega el sentido jurídico del mismo, destacando la ausencia en la descripción de Tertuliano de la palabra *collegium*, utilizada para designar a las corporaciones autorizadas (Waltzing 1971). Jean Gaudemet, por el contrario, lo asocia directamente con el derecho romano (Gaudemet 1978). René Braun y Jean-Claude Fredouille relacionan el término con influencias literarias y, especialmente, con conceptos neotestamentarios como el Cuerpo de Cristo (Braun 1977: 304-307; Fredouille 1979: 297).

²⁸⁰ Tert. *Apol.* 39, 2; trad. Castillo García 2001: 158.

²⁸¹ Min. Fel. *Oct.* 8, 4.

“Si soy esclavo, soporto la esclavitud; si soy libre, no me enorgullezco de mi nobleza. Veo que uno solo es el sol para todos, una sola también la muerte, ora a través del placer, ora de la indigencia. El rico siembra, y el pobre participa de la misma cosecha. Mueren los ricos, y el mismo término de la vida tienen los mendigos. De muchas cosas necesitan los ricos y los que por su aparente gravedad alcanzan los honores; pero el pobre y modesto, que no desea más que lo que está a su alcance, más fácilmente lo consigue. ¿A qué te me pasas la noche en vela, cumpliendo tu hado, llevado de la avaricia? ¿Por qué, por cumplir tu hado, mil veces presa de tus instintos, mil veces te me mueres? Muere al mundo, desechando su locura. Vive para Dios, rechazando por medio de su conocimiento tu viejo horóscopo. No fuimos creados para la muerte, sino que morimos por nuestra propia culpa” (Tat. *Orat.* 11; trad. Ruiz Bueno 1996: 586-587).

Taciano ofrece una interpretación igualitaria de la sociedad, condicionada y sometida a un mismo elemento de juicio: la muerte.

La segunda reflexión al respecto es obra de Clemente de Alejandría, quien reinterpreta algunos de los conceptos sociales tradicionales. De esta forma, una gran parte de su discurso se caracteriza por la presentación en términos filiales de la relación entre Dios y los hombres, diferenciándola de la esclavitud y la servidumbre que determina la relación entre la sociedad pagana y sus dioses²⁸²:

“Él quiere que de esclavos lleguemos a ser hijos, pero ellos desdeñan incluso llegar a ser hijos. ¡Oh, qué gran necedad! ¡Os avergonzáis ante el Señor! Él anuncia libertad y, en cambio, vosotros corréis a la esclavitud. Os regala la salvación, y descendéis a la muerte. Os regala la vida eterna y, en cambio, esperáis el castigo y prevéis de antemano el fuego “que el Señor ha dispuesto para el diablo y sus ángeles” (Clem. Alex. *Protr.* 9, 83, 1-2; trad. Isart Hernández 1994: 152).

En base a esta unión del Padre con sus hijos, el cristianismo propone una relación de igualdad, sin diferenciación de clase (ya sea el origen, la profesión, la formación, etc.), y un mensaje único para todos ellos: la salvación²⁸³. Lactancio comparte este mismo planteamiento:

“La única causa por la que nos damos mutuamente el nombre de hermanos es porque creemos que somos iguales, ya que, como medimos todas las cosas humanas no con el cuerpo sino con el espíritu, a pesar de que la condición material sea distinta, no tenemos, sin embargo, siervos, sino que a éstos los consideramos y llamamos hermanos en el espíritu, consiervos en la religión” (Lact. *Div. Inst.* 5, 15, 3; trad. Sánchez Salor 1990: 147).

Lactancio utiliza esta interpretación igualitaria de la sociedad con un doble propósito: en primer lugar, censurar la organización social existente, y especialmente el sistema de valores del mundo greco-romano:

²⁸² Sobre esta cuestión, *vid. supra* sec. 2.1.

²⁸³ Clem. Alex. *Protr.* 9, 88, 1-3.

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

“Para Dios no hay otros pobres que los que carecen del bien, ni otros ricos que los que están llenos de virtudes, ni otros nobles que los buenos e inocentes, ni otros ilustres que los que hacen con generosidad obras de misericordia, ni otros perfectos que quienes han recorrido todos los peldaños de la virtud. Por ello, no pudieron ser buenos ni los griegos ni los romanos, ya que aceptaron diferencias entre los hombres estableciendo múltiples escalas: desde pobres a ricos, desde humildes a poderosos, desde particulares hasta los más altos poderes reales. Y donde no son todos iguales, no hay equidad, y la propia desigualdad excluye el bien, cuyo sentido consiste totalmente en hacer iguales a todos lo que han venido a esta vida con igual suerte” (Lact. *Div. Inst.* 5, 14, 18-20; trad. Sánchez Salor 1990: 146-147).

En segundo lugar, critica la práctica del evergetismo clásico, como una interpretación errónea de la caridad cristiana²⁸⁴:

“La única obligación cierta y verdadera de la generosidad consiste en sustentar a los necesitados e inútiles (...). Hay mucha diferencia entre gastar dinero por placer con las prostitutas y gastarlo con los pobres por sentimientos humanitarios; entre el dinero que gastas con rufianes, jugadores y proxenetas, y el que gastas en actos de piedad y de religión; entre el dinero que dedicas al vientre y a la gula, y el que repones en el tesoro de la justicia” (Lact. *Div. Inst.* 6, 11, 28 y 17, 19; trad. Sánchez Salor 1990b: 217 y 237).

Con estos planteamientos sobre la igualdad social contrastan las reflexiones más convencionales de otros apologistas. Entre todos destaca Cipriano de Cartago por las contradicciones de su argumentación. Cipriano condena la práctica del evergetismo y censura la acumulación de riquezas y poder:

“No tienen largueza para sus clientes, no distribuyen nada con los necesitados, y dicen que son suyos los caudales que guardan encerrados en su casa con tanta inquietud y cuidado como si fueran cosa ajena; no emplean nada de ellos ni para los amigos, ni para sus hijos, ni aún para sí mismos; tan sólo los poseen para que otros no puedan poseerlos; y, ¡oh qué confusión de cosas!, llaman bienes a aquello que no usan sino para el mal” (Cypr. *Ad Don.* 12; trad. Campos 1964: 118).

Para Cipriano, la acumulación de riquezas perjudica a los cristianos más humildes y también a la Iglesia como institución²⁸⁵. De ahí, las recomendaciones a los presbíteros y diáconos de su congregación para que socorran las necesidades de los más pobres: “se les ha de proporcionar por vuestra solicitud los recursos necesarios para remediar su penuria, no sea que lo que no logró la persecución contra

²⁸⁴ El evergetismo, contrapuesto a la idea de la caridad cristiana, es analizado en profundidad entre los apologistas en su condena de los espectáculos paganos y, especialmente, en el dispendio económico que implican tales representaciones.

²⁸⁵ En su tratado *De los apóstatas*, Cipriano censura críticamente la actitud de una buena parte de los obispos, como una desviación del mensaje apostólico original y del modo de vida de los primeros cristianos: “Despreciando su sagrado ministerio, se empleaban en el manejo de bienes mundanos, y abandonando su cátedra y su ciudad recorrían por las provincias extranjeras los mercados a caza de negocios lucrativos, buscando amontonar dinero en abundancia, mientras pasaban necesidad los hermanos en la Iglesia” (Cypr. *De laps.* 6; trad. Campos 1964: 173).

su fe lo obtenga la necesidad de pobreza”²⁸⁶. El cristiano no debe preocuparse por los bienes terrenales, que deben ser encomendados al cuidado de Dios: “Si tu patrimonio está en manos de Dios, ni el Estado lo arrebatara, ni el fisco se apodera de él, ni lo destruye un pleito forense”²⁸⁷. No obstante, Cipriano aconseja algunas normas de conducta en el ámbito socio-económico: prohíbe que el clero se dedique a los negocios mundanos²⁸⁸ y forme parte de las asociaciones estatales²⁸⁹; condena el ejercicio de cualquier profesión inmoral²⁹⁰; y se opone al matrimonio entre cristianos y paganos²⁹¹. Pese a estas recomendaciones, Cipriano no hace una crítica sistemática de la desigualdad social ni de la esclavitud²⁹². Por el contrario, la considera válida e incuestionable, comparando la obediencia debida a Dios con la que manifiesta el esclavo hacia el amo. Los esclavos cristianos “han de servir mejor a sus dueños temporales después de alcanzar la fe”²⁹³, aunque ello no le impide reconocer que la naturaleza de ambos, amo y esclavo, es idéntica:

“Tú mismo exiges de tus esclavos la sumisión, y siendo un mero hombre, obligas a otro hombre a que te obedezca y se te rinda, y con ser ambos de una misma condición en el nacer y en el morir, compuestos de la misma materia vuestros cuerpos, siendo el mismo el principio de vuestras almas, pues con el mismo derecho y ley se entra en este mundo y se sale de él, sin embargo, si no te sirve a tu discreción, si no obedece a todo tu talante, con riguroso y exigente imperio de esclavitud, le azotas, le despedazas, le maltratas, le atormentas a cada paso con hambre, con sed, con desnudez, con cadenas y el ergástulo” (Cypr. *Ad Dem.* 8; trad. Campos 1964: 279).

3. 3. Los espectáculos

De entre los múltiples reproches que los apologistas hacen a la sociedad pagana destaca la crítica a los espectáculos públicos²⁹⁴. Éste es el único elemento de

²⁸⁶ Cypr. *Ep.* 14, 2, 1; trad. Campos 1964: 410. La misma idea en: *Ep.* 13, 7; 62, 3, 1-2; 77, 3, 2; 78, 3, 1; etc.

²⁸⁷ Cypr. *De op. et el.* 19; trad. Campos 1964: 245.

²⁸⁸ Cypr. *Ep.* 1; *De laps.* 6.

²⁸⁹ Cypr. *Ep.* 67, 6, 2.

²⁹⁰ Como los actores (*cf.* *Ep.* 2).

²⁹¹ Cypr. *Test.* 3, 62; *De laps.* 6.

²⁹² Fernández Ubiña 1981: 220-223.

²⁹³ Cypr. *Test.* 3, 72; trad. Campos 1964: 103. El origen de esta afirmación es paulino. El apóstol exhorta en su *Epístola a los Efesios* del siguiente modo: “Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo, no por ser vistos, como quien busca agradar a los hombres, sino como esclavos de Cristo que cumplen de corazón la voluntad de Dios; de buena gana, como quien sirve al Señor y no a los hombres; conscientes de que cada cual será recompensado por el Señor según el bien que hiciere: sea esclavo, sea libre” (*cf.* *Ef.* 6, 5-8). Para Cipriano, la posición del esclavo es clara: “no puede ser mayor que su dueño” (Cypr. *Ep.* 54, 3, 2; trad. Campos 1964: 519).

²⁹⁴ En su extenso y exhaustivo trabajo sobre el fenómeno del “espectáculo pagano” en la literatura cristiana de los primeros siglos, Leonardo Lugaresi propone el análisis de dos cuestiones diferentes (Lugaresi 2008). En primer lugar, la censura de estas representaciones lúdicas como una realidad

la diatriba anti-pagana aceptado por todos los apologistas cristianos. El rechazo del cristianismo a los *ludi, munera gladiatoria*²⁹⁵, ya sea con su negativa a asistir a ellos o con el desprecio hacia quienes lo hacen, es considerado por los paganos la mejor prueba del carácter incívico de los cristianos. La participación en los espectáculos no sólo era una práctica social muy arraigada en la cultura romana, sino un factor de identificación cultural, de integración y de organización social y política, que contrasta con la actitud de los cristianos²⁹⁶. El rechazo de los cristianos hacia los espectáculos coincide con el momento de mayor expansión y desarrollo de éstos en el Imperio; eclosión que se asocia, generalmente, a la difusión de conceptos como *romanitas* y la tendencia a imitar el modelo de vida de Roma en otros centros urbanos²⁹⁷.

La actitud de los apologistas, confirmando este rechazo de los espectáculos, contrasta con la línea general de su discurso, que insiste en presentar a los cristianos como parte integrante de la comunidad cívica²⁹⁸. El rechazo de los espectáculos se convierte en el discurso de los apologistas en un rasgo diferenciador de la esencia del cristianismo y de su identidad²⁹⁹. La cuestión, sin embargo, no aparece desarrollada

histórica concreta que define y caracteriza la sociedad pagana y que, por tanto, debe ser combatida ajustándose a los criterios apologéticos y polémicos de la literatura cristiana. En segundo lugar, la utilización de los espectáculos y del teatro como una metáfora del universo y de la propia realidad social. En este caso, las referencias al espectáculo responden a una argumentación exclusivamente retórica y no a un fenómeno concreto. Por razones temáticas, en nuestro análisis nos centramos en el primer modelo argumentativo. No obstante, es frecuente que ambas cuestiones aparezcan entrelazadas en el discurso cristiano. Por esta razón, incluimos algunas de las referencias al segundo modelo cuando éste es utilizado de forma específica para denigrar y desacreditar el paganismo. Para una introducción a la condena de los espectáculos en la literatura cristiana, *vid.* Saggiaro 1996: 37-178; Jiménez Sánchez 2010: 269-316.

²⁹⁵ Se trata de una realidad compleja y variada que incluye diferentes ámbitos, que abarcan desde las manifestaciones de carácter agonístico hasta las escenificaciones teatrales. Los especialistas proponen una clasificación en función del espacio físico en el que se desarrollan. Así, pueden distinguirse los espectáculos que se realizan: en el circo, *ludi circenses* (fundamentalmente carreras de caballos); en el teatro, *ludi scaenici* (distinguiendo entre la pantomima y el mimo, mientras la comedia y la tragedia se limitan a la declamación de un único interlocutor y a su lectura recitada o cantada – más que la puesta en escena integral, tal y como se entiende en la actualidad el concepto de representación teatral); y en el anfiteatro, donde se desarrollan los combates de gladiadores (*munera gladiatoria*), las luchas con animales (*venationes*), las batallas navales (*naumachie*), la exhibición pública de las ejecuciones de los condenados a muerte, etc. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Cameron 1976; Auguet 1972; Coleman 1990: 44-73; *Id.* 1993: 48-74; Teja 1994: 69-78; *Id.* 2002: 163-170; Dupont 1996: 31-38; Grant 1996: 99-108; Beacham 1999; Lugaresi 2008: 67-82; Jiménez Sánchez 2010: 37-116.

²⁹⁶ Auguet 1972: 197-212; Teja 1995: 69-78; *Id.* 2002: 163-170; Barnes 1996: 161-163; Rapisarda 1996: 294-296; Lugaresi 2008: 8-16; Jiménez Sánchez 2010: 11.

²⁹⁷ Se suma, además, desde comienzos del siglo II, el incremento en la construcción de edificios para espectáculos (Barnes 1996: 164-165; Jiménez Sánchez 2010: 117-128). Para una introducción a la utilización de los espectáculos como un arma política con fines propagandísticos, *vid.* Coleman 1993: 68-74; Jiménez Sánchez 2010: 27-35 y 117-267.

²⁹⁸ Price 1999: 108-114 y 118; Edwards 1999: 206-214 y 220-221; González Salinero 2005: 28.

²⁹⁹ Por otro lado, la vehemencia con la que se expresan los escritores cristianos y la prolongación en el tiempo de las indicaciones a este respecto, sugiere una respuesta relativamente pasiva de la propia población cristiana, que probablemente no sigue de modo riguroso los planteamientos expuestos por las autoridades eclesiásticas. Prueba de ello es la pervivencia de todos los espectáculos, a excepción

en todos los escritores. Así, por ejemplo, el autor de la *Epístola a Diogneto* insiste en que los cristianos son iguales a cualquier otro individuo de la sociedad greco-romana³⁰⁰, sin hacer referencia alguna a los espectáculos. Arístides también ignora esta cuestión en su descripción sobre la moralidad y las costumbres de los cristianos³⁰¹. Las referencias de Justino tampoco resultan elocuentes, puesto que en la mayor parte de los casos tienen un sentido metafórico³⁰². El tema lo afronta Atenágoras. En respuesta a la acusación de antropofagia, afirma que no sólo la práctica del homicidio se aleja de la doctrina cristiana sino que el propio acto de presenciar un asesinato despierta la repulsa más severa:

“Porque los que saben que no soportamos ni la vista de una ejecución en justicia, ¿cómo nos van a acusar de matar y de comernos a los hombres? ¿Quién de vosotros no es aficionadísimo a ver los espectáculos de gladiadores o de fieras, señaladamente los que son por vosotros organizados? Mas nosotros, que, consideramos que ver matar está cerca del matar mismo, nos abstenemos de tales espectáculos. ¿Cómo, pues, podemos matar los que no queremos ni ver para no contraer mancha ni impureza en nosotros?” (Athenag. *Leg.* 35, 4-5; trad. Ruiz Bueno 1996: 706).

Atenágoras censura en particular los espectáculos sangrientos³⁰³; es decir, aquéllos que, desarrollados fundamentalmente en el anfiteatro, incluyen la muerte de

de los *munera gladiatoria*, a lo largo de la historia del Imperio Romano (incluyendo el periodo cristiano). Su decadencia y posterior desaparición se relaciona probablemente con otros factores diferentes. La estrecha vinculación de los espectáculos con la vida política y religiosa de las ciudades sugiere una explicación relacionada con el sistema de reorganización territorial, la decadencia del espíritu cívico, y las consecuencias derivadas de las transformaciones culturales que se producen en la antigüedad tardía (Teja 1995: 69-78; *Id.* 2002: 163-170; Barnes 1996: 161-180). Sobre la pervivencia de los espectáculos paganos en la Roma cristiana, *vid.* Jiménez Sánchez 2010. Para una introducción a los diferentes cambios culturales derivados de la cristianización del Imperio Romano, *vid.* Cameron 1991: 189-229; *Id.* 1998: 128-151.

³⁰⁰ *Ad Diogn.* 5, 1-17.

³⁰¹ Arist. *Apol.* 15, 1 – 17, 8.

³⁰² L. Lugaresi recoge las tres alusiones concretas a la representación teatral en la obra de Justino. En la primera, Justino ofrece una visión “dramática”, en el sentido de escenificación, de la historia de la salvación del hombre a través de Cristo (1 *Apol.* 36, 2). En la segunda, se refiere a la visión del martirio de los cristianos como un “espectáculo”, motivando su conversión (2 *Apol.* 12, 1 y 7). En la tercera, plantea la discusión con el judío Trifón en un contexto que evoca la imagen del teatro con un público que atiende a las explicaciones formuladas por ambos interlocutores (*Dial.* 122, 3). En los tres casos se trata, por tanto, de imágenes retóricas y metafóricas (Lugaresi 2008: 358-359).

³⁰³ Esta limitación de la condena de Atenágoras, o al menos, su silencio con respecto a otro tipo de espectáculos como las representaciones teatrales o los *ludi circenses*, se ha interpretado como la prueba de que el discurso cristiano contra los espectáculos conoce un proceso evolutivo que tiende a radicalizarse con el paso de los años, pero que inicialmente no se encuentra definido completamente (Lugaresi 2008: 360). Carmelo A. Rapisarda apunta directamente al entorno socio-cultural de las primeras comunidades cristianas para explicar esta particularidad del discurso de los primeros apologistas. Hasta mediados del siglo II, la mayor parte de los miembros que conforman las comunidades cristianas están profundamente imbuidos del pensamiento judío y de sus creencias religiosas. Estos primeros cristianos heredan, por tanto, el rechazo sistemático de los judíos hacia cualquier forma de contaminación politeísta e idolátrica, y especialmente, hacia la ideología y los ritos del paganismo. La asistencia a esta clase de espectáculos no constituiría un verdadero problema entre los primeros cristianos. Rapisarda considera que las dificultades surgen con la expansión del

alguno de los participantes (ya sea en los *munera gladiatoria*, las *venationes*, o la exhibición pública de las ejecuciones de los condenados a la pena capital). La actitud del cristianismo, escandalizado ante estas muestras de violencia, contrasta con el placer que provoca entre el público pagano. Atenágoras insiste en que, para el cristiano, el delito no sólo reside en el asesinato, sino en la vista del mismo³⁰⁴. El mismo argumento es empleado por Teófilo de Antioquía³⁰⁵:

“La verdad es que nos está prohibido aun contemplar los espectáculos de gladiadores, a fin de no hacernos participantes y cómplices de aquellas muertes. Tampoco hay que ver los demás espectáculos, para que nuestros ojos y oídos no se impurifiquen, hechos partícipes de lo que allí se canta. Pues si de antropofagia se trata, allí son devorados los hijos de Tiestes y Tereo; si de adulterio, allí se representan tragedias en que los cometen no sólo los hombres, sino los mismos dioses, de los que se cuentan en melodiosos versos, no sin honores y premios. Lejos de los cristianos pasarles por pensamiento hacer nada de eso” (Theoph. *Ad Autol.* 3, 15; trad. Ruiz Bueno 1996: 854-855).

Teófilo sostiene que quien asiste a esta clase de espectáculos se convierte en cómplice de las muertes que ve, insistiendo en la responsabilidad moral del espectador³⁰⁶. El elemento novedoso de su discurso radica en la extensión de esta condena a las representaciones teatrales que, con sus escenificaciones sobre el adulterio o la antropofagia, se convierten igualmente en motivo de impureza para la mente cristiana.

El primer autor en abordar el tema de los espectáculos de forma extensa es Taciano, quien considera que el teatro y en general los espectáculos son el elemento clave que diferencia a la sociedad griega del cristianismo³⁰⁷. Taciano insiste en el

cristianismo en el entorno greco-romano, y con el choque cultural que se produce entre ambos, iniciándose a partir de ese momento el debate entre los intelectuales cristianos (Rapisarda 1996: 291).

³⁰⁴ Con esta referencia a la “responsabilidad” de los asistentes, Atenágoras establece la base argumentativa del discurso cristiano desarrollado con posterioridad. De hecho, emplea el mismo modelo argumentativo para refutar otras acusaciones, como el incesto o el adulterio: el deseo, el pensamiento o la visión de un acto obsceno, aunque sin llegar a realizarlo, ya es pecado (cf. Athenag. *Leg.* 32, 1-3; 33, 3; Lugaresi 2008: 359-360).

³⁰⁵ Como Justino, Teófilo también alude al “espectáculo” en sentido metafórico para expresar el funcionamiento del universo a través de los cambios estacionales y lunares (*Ad Autol.* 1, 13).

³⁰⁶ Éste es uno de los aspectos más novedosos de la diatriba cristiana. La crítica de la literatura apologética centra su interés en el público que visualiza el espectáculo y no en la persona que lo protagoniza. Por el contrario, la censura tradicional pagana (aunque con algunas excepciones: Sen. *Ep.* 7, 3-5) apenas dirige su atención hacia los asistentes, responsabilizando exclusivamente a los actores, atletas, danzantes, etc. de los males implícitos en los diferentes espectáculos. El cristianismo equipara la responsabilidad de ambos (Lugaresi 2008: 517-518). La idea, presente en todos los escritores cristianos, especialmente los latinos, hunde sus raíces en el precepto evangélico sobre la igualdad entre el pecado “de acción” y “de pensamiento” (cf. Mt. 5, 27-29). Sobre esta cuestión, vid. cap. IV, sec. 2.2.3, esp. n. 388-389.

³⁰⁷ Taciano caracteriza cada grupo siguiendo dos modelos de contraste: verdad / mentira y unidad / pluralismo, aludiendo al cristianismo y al paganismo, respectivamente (Rizzi 1993: 112-150; Norelli 1998: 87-99; Lugaresi 2008: 361). Ambos modelos aparecen esbozados en su censura de los espectáculos.

contraste entre la falsedad de la representación teatral y la verdad que domina la realidad. El paganismo y su figuración mitológica son un simple espectáculo teatral, dominado por la acción de los demonios, que ejercen de forma perversa su poder sobre los hombres, sometiéndolos a una especie de juego predeterminado por la influencia de los astros³⁰⁸. Este engaño demoníaco conlleva la imitación de estos actos por parte de los hombres. Para Leonardo Lugaresi, el aspecto más interesante de este pasaje es la vinculación que establece Taciano entre la idolatría y el espectáculo, anticipándose al desarrollo argumentativo de los apologistas posteriores, como Clemente de Alejandría. Taciano no se limita a condenar el contenido de los episodios mitológicos sino que su discurso se centra en el problema de la libertad humana. Los demonios engañan a los hombres, a quienes confunden presentando una visión falsa de la realidad, en la cual no existe la libertad, mientras que para los paganos la vida está condicionada por el destino. La vida humana queda reducida a una escenificación teatral, según la cual los hombres son los protagonistas de una representación marcada por los designios de los dioses. Taciano no rechaza los espectáculos por su carácter inmoral, como Atenágoras o Teófilo, sino por el engaño que implica esta representación idolátrica para la humanidad³⁰⁹. Esta imagen se completa con la representación de los dioses paganos como simples espectadores de teatro que disfrutan con las miserias humanas³¹⁰. La segunda parte del análisis de Taciano se centra en los *ludi circenses* y *ludi scaenicii* como parte de los rituales de culto pagano. En su descripción, Taciano ofrece varios elementos de censura. El primero de ellos se centra en la figura del “actor”, a quien presenta en los siguientes términos:

“Vi yo muchas veces a uno, y viéndole me maravillé y, tras maravillarme, lo desprecié, cómo era uno por dentro y mentía por fuera lo que no era, por extremo afeminado y totalmente disoluto; unas veces le relampagueaban los ojos, otras gesticulaba ágilmente con las manos; ora hacía el loco con su máscara de barro, ora se convertía en Afrodita o en Apolo” (Tat. *Orat.* 22, trad. Ruiz Bueno 1996: 604).

En el pasaje citado, Taciano se refiere concretamente al pantomimo o *histrion*³¹¹. El género de la pantomima representa fundamentalmente temas mitológicos. No hay diálogo, aunque la representación escénica está acompañada de música y de la intervención de un coro que canta el texto de la acción. En su escenificación no participan las actrices y los actores son los responsables de interpretar, mediante el uso de máscaras y movimientos corporales, los diferentes

³⁰⁸ Tat. *Orat.* 8.

³⁰⁹ Taciano presenta el contraste que existe entre el mundo creado, definido por su bondad, y la conducta ejercida por los hombres, errónea y maligna. Afirma que es precisamente esta conducta la que recibe los aplausos, como si se tratara de una representación teatral, entre los restantes miembros de la sociedad. Esta alusión metafórica al teatro es utilizada para explicar las diferencias entre paganismo y cristianismo, entre ficción y realidad (Tat. *Orat.* 19).

³¹⁰ La condena de Taciano es doble: por un lado, los episodios mitológicos sitúan a los dioses del paganismo como protagonistas de estas escenificaciones teatrales; por otro, los dioses disfrutan del espectáculo que supone la vida de los hombres (Lugaresi 2008: 361-362).

³¹¹ Término que designa específicamente a esta clase de actores y que es utilizado desde el siglo I a.C. para diferenciarlo del mimo: cf. Apul. *Flor.* 18, 4 (Beaujeu 1974: 159).

papeles de la obra, incluyendo personajes masculinos y femeninos. Por el contrario, el género teatral del mimo, al que alude Taciano un poco más adelante, acepta la participación de actores y actrices. Aunque también incluye la representación de escenas mitológicas, generalmente aborda temas populares que, con frecuencia, tratan cuestiones obscenas. Su escenificación se realiza sin máscaras. A pesar de que los actores tienen diálogo, la gesticulación facial es uno de los elementos más destacados³¹².

En contraste con la consideración que recibe en el entorno griego, en el mundo romano, la profesión de actor contaba con una pésima reputación³¹³. Los códigos legislativos romanos utilizan el término “infame” para designar a quienes apareciesen sobre un escenario como actores o declamadores³¹⁴. La infamia representa un estigma de carácter ético-social, que determina la inferioridad jurídica del individuo³¹⁵, lo que supone unas limitaciones concretas en sus derechos políticos³¹⁶. Tenney Frank sostiene que esta condición social y jurídica de los actores no era tan desfavorable en la época de la República³¹⁷. Michèle Ducos confirma esta tendencia e insiste en que el carácter de gran parte de los preceptos promulgados está relacionado con cuestiones de orden público, asociando de este modo, la valoración negativa del actor con el desorden y las pasiones que suscita el teatro como un espacio de encuentro social y no con la profesión en sí misma³¹⁸. Por su parte, Juan

³¹² Para una introducción a los diferentes géneros del teatro clásico, *vid.* Mitchell 1990: 183-193; Dupont 1996: 31-38; Barnes 1996: 168-173; Jiménez Sánchez 2010: 57-62. Sobre la permanencia de otros géneros teatrales, como la tragedia y la comedia, *vid.* Beacham 1991: 92-154; Barnes 1996: 170-173.

³¹³ Cornelio Nepote ofrece una excelente síntesis de esta situación: “Casi en toda Grecia fue causa de gran honor el haberse proclamado vencedor en una Olimpiada, y del mismo modo para nadie fue motivo de vergüenza el haber sido actor de teatro y el haberse exhibido públicamente como espectáculo ante el pueblo; y sin embargo todo esto entre nosotros se considera infamante, humillante y muy lejos del concepto de honorabilidad” (Corn. Nep. *Vit. praef.* 5; trad. Segura Moreno 2007: 5; *cf.* Tac. *Ann.* 14, 14-16 y 20-21).

³¹⁴ *Dig.* 3, 2, 1; 3, 2, 2, 5.

³¹⁵ Para una introducción a la infamia como forma de humillación en el derecho romano, *vid.* Jones 1987: 139-155; Coleman 1990: 46-47.

³¹⁶ Como la exclusión de: a) el senado, las magistraturas y otros cargos públicos (Suet. *Aug.* 43, 3; *Tib.* 35, 2; Dio Cass. 48, 43, 3; 56, 25, 7-8; b) ciertas tribus, agrupándose exclusivamente en las tribus urbanas (lo que supone que su voto resultaría insignificante) (Liv. 7, 2, 12; Val. Max. 2, 4, 4; Cic. *De Rep.* 4, 10, 10); c) el servicio militar, decretándose incluso la pena de muerte para el soldado que actuase sobre un escenario (*Dig.* 48, 19, 14). Dadas estas limitaciones jurídicas, los actores están sometidos a un régimen diferente del derecho común (inhabilitación para la representación procesal, se prohíbe su intervención como testigos, castigos corporales, exilio; etc.) (Suet. *Aug.* 45, 3-4; *Tib.* 37, 2; Tac. *Ann.* 4, 14, 2; 13, 25).

³¹⁷ Considera que algunas de estas medidas (como la exclusión del ejército) no deben interpretarse necesariamente de forma negativa, y que el cambio, asociado a la idea de infamia, se produjo en época imperial (Frank 1931: 11-20).

³¹⁸ Aunque no niega los efectos negativos de las anteriores medidas, sostiene que durante imperial las limitaciones del derecho público se extienden al ámbito privado (Tac. *Ann.* 1, 77, 4; Suet. *Ner.* 16, 2). A las discriminaciones jurídicas (*Dig.* 48, 2, 4), se suman otras de carácter civil, como las medidas promulgadas por el emperador Augusto en la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*, que prohíben el matrimonio entre los miembros del orden senatorial y los actores (lo que supone que los hijos no pueden ser reconocidos como legítimos ni heredar) (*Dig.* 23, 2, 42, 1; 23, 2, 44, 1-2 y 5-7). No

Antonio Jiménez Sánchez centra su análisis en los preceptos legales de época tardía que evidencian el final de este proceso de deterioro: el status social de los actores es similar al que presentan los esclavos imperiales³¹⁹; en el caso de las actrices, la valoración negativa es indiscutible, equiparadas a menudo con las prostitutas o las mujeres de baja condición social³²⁰.

En su crítica a la figura del actor, Taciano recupera el argumento de la falsedad implícita en las representaciones teatrales. Con su actuación, el intérprete se convierte en un individuo que no se ajusta a su condición real. Además, es objeto de censura por su inmoralidad sexual. El actor es un ser afeminado y disoluto. Éste es precisamente el elemento que mayor repulsa despierta entre los pensadores cristianos: la ambigüedad sexual que suscita la representación y caracterización de personajes femeninos que interpreta el pantomimo o histrión³²¹. Algunos intelectuales paganos comparten esta caracterización despectiva de los pantomimos. Elio Aristides los describe como “sexualmente promiscuos”, comparando esta profesión con la prostitución masculina. Los pantomimos son, en definitiva, los responsables de la corrupción moral de los espectadores y de la sociedad en general³²². Finalmente, Taciano censura los aspectos técnicos de la profesión, ya sea a través de la expresividad de los gestos o de la utilización de máscaras: “No guarda ni su propia figura, abre desmesuradamente la boca, blande a diestro y siniestro la espada, se enciende a gritos y viste, en fin, una ropa que nadie llevaría”³²³. En definitiva, la condena de los actores en Taciano no reside tanto en las cuestiones morales como en la falsedad del personaje y en los peligros que representa para el resto de la sociedad³²⁴. Para Taciano, los actores son los responsables de la

obstante, Ducos asegura que existen circunstancias excepcionales que dificultan una posible valoración negativa del actor en su conjunto. Por un lado, los numerosos ejemplos de actores que reciben el favor de las autoridades; por otro, la condición específica de los esclavos y libertos, cuya situación profesional determina precisamente algunas ventajas estipuladas en el derecho romano que contrastan con la situación del resto de los individuos de idéntico status social. En consecuencia, Ducos considera que los efectos más negativos de todas estas disposiciones legales afectan a las clases sociales más altas y no a la profesión en su conjunto (Ducos 1990: 19-33).

³¹⁹ Obligatoriedad en el desempeño del oficio, carácter hereditario de la profesión, participación exclusiva en representaciones públicas como un servicio social al conjunto de la población, imposibilidad de ejercer la profesión de forma privada; etc.

³²⁰ *Cod. Theod.* 4, 6, 3; 15, 7, 12; etc. Su mala reputación resulta evidente en las disposiciones legales que regulan todo el proceso de liberación de sus obligaciones profesionales (mediante la concesión de un privilegio imperial o con su conversión al cristianismo y consagración a la vida religiosa) (*Cod. Theod.* 15, 7, 1; 4; 8-9; etc.). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Levick 1983: 97-115; French 1998: 293-318; Jiménez Sánchez 2010: 62-74.

³²¹ Para una introducción al problema de la androginia sexual en la literatura apologética, *vid.* cap. IV, sec. 2.4.2.

³²² La obra de Arístides se ha perdido y únicamente nos han llegado los pasajes de la misma citados por Libanio (*Lib. Orat.* 64, 31-37 y 59). Sobre esta cuestión, *vid.* Barnes 1996: 175-176

³²³ *Tat. Orat.* 24; trad. Ruiz Bueno 1996: 606.

³²⁴ L. Lugaresi ofrece un análisis específico de los verbos utilizados por Taciano para expresar este argumento sobre los efectos que las representaciones producen en el espectador (*cf.* *Tat. Orat.* 22): “ver” (εἶδον), en alusión a la recepción del espectáculo, en el momento en el que aparece en escena el actor; “maravillarse” (ἐθαύμασα) en relación al impacto emotivo que produce sobre quienes

inmoralidad de los paganos y de la imagen denigrante que se ofrece acerca de sus dioses, que los hombres imitan. Con su actuación, el actor ofrece un mal ejemplo pedagógico:

“Él solo era el acusador de todos los dioses, el compendio de la superstición, calumniador de las gestas de los héroes, representante de asesinatos, intérprete de adulterios, depósito de locuras, maestros de corrompidos, ocasión de condenaciones a muerte; y hombre tal vi que era por todos aclamado (...) ¿Qué extravagancia no se inventa y representa entre vosotros? Ronquean y recitan indecencias, se practican movimientos que no es lícito, y vuestras hijas y vuestros niños están contemplando a los que dan lecciones en la escena sobre cómo se ha de cometer un adulterio. Bonitas salas de audición las vuestras que pregonan cuanto de pecaminoso se practica a la sombra de la noche, y divierten a los oyentes con recitaciones de discursos deshonestos. Buenos son también vuestros poetas, embusteros, que con sus figuras engañan a los que los escuchan” (Tat. *Orat.* 22; trad. Ruiz Bueno 1996: 604-605).

Frente a esto, la identidad cristiana se define por el rechazo a participar en estas representaciones, ni tan siquiera como espectadores pasivos³²⁵. Taciano sostiene que el cristiano se niega a aceptar que estas prácticas respondan a una simple convención social, que debe ser adoptada si se pretende la integración en el seno de la sociedad greco-romana³²⁶:

“Pero yo volví la espalda al que en todo era embustero: en su ateísmo, en sus representaciones y en su persona. Vosotros, empero, os dejáis arrebatar por tales gentes y ultrajáis a los que no toman parte en vuestros entretenimientos. Yo no quiero estar con la boca abierta cuando canta un coro, ni me da la gana conformarme a los gestos y movimientos contra la naturaleza” (Tat. *Orat.* 22; trad. Ruiz Bueno 604-605).

Taciano critica también los espectáculos del anfiteatro y el circo. Ofrece una imagen denigrante del atleta y el luchador:

“Vi también a hombres fatigados por los ejercicios de entrenamiento, que llevaban por todas partes el peso de sus carnes. A éstos se les proponen premios y coronas y los “agonotetas” u organizadores de combates los incitan a competir no en acción alguna buena, sino en insolencia y lucha, siendo coronado el que mejor golpea” (Tat. *Orat.* 23; trad. Ruiz Bueno 1996: 605).

En la diatriba de Taciano se percibe una condena general sobre el atletismo griego. No obstante, conviene establecer algunas diferencias en lo que respecta a la valoración de cada uno de los profesionales mencionados. En primer lugar, el auriga,

visualizan el espectáculo; “despreciar” (κατεφρόνησα), que apunta directamente sobre el juicio que genera en el espectador (Lugaresi 2008: 364).

³²⁵ La misma idea aparece expresada nuevamente en *Oratio* 24.

³²⁶ Para E. Norelli, el planteamiento comparativo entre el cristianismo y la sociedad greco-romana que formula Taciano no se expresa en términos religiosos sino culturales. Se trata, por tanto, de dos παιδείαι; es decir, dos modelos educativos diferentes que representan la esencia de dos civilizaciones distintas (Norelli 1998: 119-120; Saggioro 2006: 43).

la figura central de los juegos circenses y el profesional más famoso de todos los espectáculos de la antigüedad. La extracción social de los aurigas es generalmente humilde, y en su mayor parte son esclavos o libertos³²⁷. Al igual que los actores están desacreditados socialmente como *inhonestae personae*, pero no son considerados “infames”³²⁸. Las disposiciones legales de época tardía especifican las limitaciones jurídicas y las obligaciones inherentes a la profesión, así como el carácter hereditario del oficio³²⁹. Sin embargo, dada su popularidad, los aurigas cuentan con algunas prerrogativas destacadas, como la prohibición de ser sometidos a suplicio en caso de delito³³⁰. Por el contrario, la figura del gladiador es denostada con frecuencia. En su mayor parte, se trata de esclavos, prisioneros de guerra y condenados, aunque también existen voluntarios o *auctorati*³³¹. La peligrosidad de la profesión y la pérdida de los derechos cívicos inherentes a la misma³³², explican esta denigración. De hecho, en la antigüedad, ante una conducta delictiva, existen dos tipos de condena asociadas a estos profesionales: la condena *ad ludum* y la *damnatio ad gladium*, es decir, la ejecución pública en la arena a manos de un gladiador³³³. Esta específica consideración social, asociada a la infamia, se ejemplifica en varios preceptos legales promulgados en el siglo IV: la prohibición a los soldados de ejercer como gladiadores³³⁴ o la imposibilidad de condenar a los cristianos y a los miembros del consistorio imperial *ad ludum*³³⁵. Por su parte, los *venatores* presentan una condición social similar a la de los gladiadores³³⁶. Aunque en su mayor parte son esclavos, la infamia de los *venatores* se asocia a su carácter profesional, es decir, al hecho de percibir una remuneración económica³³⁷.

Taciano asegura que los luchadores tienen un cuerpo “artificial”, extenuado, aunque con hipertrofia muscular, a consecuencia de un ejercicio físico excesivo. Los actores del mimo y la pantomima son seres andróginos o femeninos, y los atletas no poseen la virilidad que se les atribuye. Aunque Taciano no niega esa posible cualidad

³²⁷ *Cod. Theod.* 15, 7, 12

³²⁸ *Dig.* 3, 2, 4. Sobre esta cuestión, *vid.* Jiménez Sánchez 2010: 45-46.

³²⁹ *Cod. Theod.* 14, 3, 21.

³³⁰ *Cod. Theod.* 15, 7, 7. Sobre la popularidad de los aurigas y su posible vinculación al origen de movimientos sediciosos o prácticas mágicas, *vid.* Cameron 1976: 271-296; Jiménez Sánchez 2010: 40-51. Para un análisis del elevado porcentaje de mortalidad entre estos profesionales, *vid.* DeVoe 1987: 187.

³³¹ *Symm. Ep.* 2, 46, 1-3.

³³² *Cod. Theod.* 4, 6, 3. No pueden heredar, no se reconoce oficialmente a los hijos, etc.

³³³ Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Auguet 1972: 11-84; Coleman 1990: 44-73; Grant 1996: 99-108; Jiménez Sánchez 2010: 76-91.

³³⁴ *Cod. Theod.* 15, 12, 2.

³³⁵ *Cod. Theod.* 9, 40, 8. Sobre el debate en torno al final de la gladiatura, *vid.* Jiménez Sánchez 2010: 91-101.

³³⁶ *Dig.* 3, 1, 1, 6.

³³⁷ Ducos 1990: 27-28. En este sentido, la liberación de un esclavo llevaba implícita la exención del ejercicio de la profesión (*Dig.* 38, 1, 38), al tiempo que la *lex petronia* prohibía que los esclavos fuesen arrojados libremente a las bestias, sin una condena judicial previa (*Dig.* 48, 8, 1-2). Al igual que sucede con los actores, es probable que los gladiadores y los *venatores* estuviesen sometidos a un régimen de monopolio imperial. Para una introducción a la figura de los *venatores*, *vid.* Auguet 1972: 85-128; Jiménez Sánchez 2010: 114-116.

viril, su discurso se concentra en la violencia del ejercicio físico, que rechaza, y en la utilidad nula de cada una de estas manifestaciones. En segundo lugar, critica las circunstancias que empujan a los hombres a dedicarse al espectáculo³³⁸. Los gladiadores se ven obligados a ello por extrema necesidad, cuando no por simples instintos de depravación:

“Hay quienes de tal manera se han entregado a la ociosidad, que por disolución se venden a sí mismos para ser matados; el pobre se vende a sí mismo y el rico compra a los que le han de matar; y allí se sientan los espectadores, y los púgiles luchan cuerpo a cuerpo, sin objeto ninguno, y nadie hay que baje a ayudarlos” (Tat. *Orat.* 23; trad. Ruiz Bueno 1996: 605-606).

Taciano denuncia a los patrocinadores y a quienes financian los espectáculos³³⁹, capaces de sacrificar vidas humanas con tal de cumplir las exigencias de un espectáculo cruel y siniestro:

“¿Acaso son buenas, acciones como esas que vosotros practicáis? El hombre preeminente entre vosotros reúne el ejército de asesinos y anuncia públicamente que va a alimentar a una tropa de bandidos; luego los bandidos mismos salen de su casa y todos corréis al espectáculo, primero para ser jueces de la maldad del *agonoteta*, y después, de los gladiadores mismos. Y el que no pudo asistir a la matanza, se entristece por no haber sido condenado a ser espectador de obras perversas y abominables. Sacrificáis animales para comer su carne y compráis hombres para procurar también al alma una carnicería humana, saciándola con los más impíos derramamientos de sangre. Ahora bien, el salteador mata para robar; pero el rico compra a gladiadores sólo para matar” (Tat. *Orat.* 23; trad. Ruiz Bueno 1996: 605-606).

Tertuliano dedica el tratado *Sobre los espectáculos* (*De spectaculis*) a este tema³⁴⁰. El planteamiento es similar al de sus otros escritos apologéticos, aunque *Sobre los espectáculos* no es un tratado apologético propiamente dicho³⁴¹. Tertuliano responde con él a las preguntas planteadas por los cristianos³⁴², desconcertados por la oposición radical de las autoridades eclesásticas con respecto a los espectáculos frente al discurso conciliador de algunos intelectuales cristianos. Una de las cuestiones más problemáticas en este debate es la interpretación de los espectáculos como un fenómeno laico, sin ningún tipo de vinculación con la religión. Ésta es precisamente la idea que se desprende de la argumentación empleada por el pagano Cecilio, en el diálogo de Minucio Félix. Los cristianos no participan de este tipo de

³³⁸ L. Lugaresi emplea el concepto de “alienación”, en el sentido marxista del término, para definir esta condición (Lugaresi 2008: 366).

³³⁹ Taciano compara a los agonotetas (ἀγωνοθετῶν) – los miembros del jurado de las diferentes competiciones atléticas – con la figura de los proxenetas y la compra-venta de cuerpos humanos para la prostitución sexual.

³⁴⁰ *Sobre los espectáculos* es una de las primeras obras de Tertuliano, compuesta, probablemente, poco después de la redacción del *Apologético* y *A los gentiles*. Para una introducción a los problemas de datación de la obra, vid. Barnes 1971: 30-56; Turcan 1986: 37-45.

³⁴¹ Sobre esta cuestión, vid. cap. II, sec. 4 y Apéndice.

³⁴² Para los posibles destinatarios de la obra, vid. Turcan 1986: 37-45; Saggiaro 2006: 96.

actividades porque niegan la presencia de los dioses paganos, aunque, según Cecilio, esta decisión es una prueba del temor que sienten hacia ellos³⁴³. Tertuliano rechaza radicalmente esta interpretación, como punto de partida para el desarrollo argumentativo de *Sobre los espectáculos*³⁴⁴. El segundo tema de debate es la explicación de la negativa cristiana a la participación en los espectáculos por razones exclusivamente ascéticas. La renuncia a este tipo de placeres terrenales constituye una forma excelente de preparación para la muerte³⁴⁵. El tercero propone una argumentación teológica: la oposición entre la materialidad de los espectáculos, ejemplificado en los edificios y en la condición humana de los intérpretes, frente a la creación divina³⁴⁶. El cuarto sigue la tesis demonológica: el diablo, cuyo único propósito es provocar la destrucción de los hombres, es el elemento corruptor de los espectáculos³⁴⁷. Este debate interno se acentúa, entre otras razones, por la ausencia de un fundamento bíblico específico para expresar este rechazo de los cristianos a los espectáculos³⁴⁸.

Tertuliano explica las razones de la incompatibilidad entre los espectáculos y el cristianismo³⁴⁹, atendiendo a cada una de estas cuestiones. Señala que las Escrituras condenan la *concupiscentia*, la crueldad y la violencia. Los espectáculos representan esta inclinación a los placeres (*concupiscentia uoluptatis*) y ejemplifican con los *ludi* este modelo de actuación salvaje y brutal. En consecuencia, aunque no aparezca una condena precisa de los espectáculos en los textos bíblicos, la prohibición está implícita³⁵⁰. No obstante, la argumentación de Tertuliano pone el acento en el aspecto material y formal de los espectáculos y no tanto en el contenido de las representaciones. La *pompa circensis* es descrita en términos técnicos, atendiendo a los *origines*, *titulos*, *apparatus*, *loca* y *artes*. Para Tertuliano, el problema fundamental en torno a los espectáculos radica en su ejecución, en el fasto

³⁴³ Min. Fel. Oct. 12, 5.

³⁴⁴ Tert. *De Spect.* 1.

³⁴⁵ Tert. *De Spect.* 1. Este planteamiento parece encajar con el rigorismo moral filosófico tradicional, permitiéndole desarrollar su análisis sobre la incitación de las pasiones que suscitan tales representaciones (*De Spect.* 14).

³⁴⁶ Tert. *De Spect.* 2.

³⁴⁷ Tert. *De Spect.* 2.

³⁴⁸ Tert. *De Spect.* 3. Sobre esta cuestión, *vid.* Saggioro 2006: 157-159.

³⁴⁹ Los especialistas generalmente asumen la existencia de dos razones fundamentales para explicar este rechazo: la idolatría y la inmoralidad (Van Der Nat 1964b: 129-143; Contreras 1980: 993-999; Rapisarda 1996: 297-301; Barnes 1996: 173). No obstante, R.D. Sider y posteriormente, A. Saggioro y L. Lugaresi consideran que las razones argumentadas por Tertuliano son tres, coincidiendo con las partes en las que se clasifica *Sobre los espectáculos*: la exposición de los fundamentos de la fe cristiana (*status fidei*); la razón de la verdad del cristianismo (*ratio veritatis*); y las prescripciones sobre la moral cristiana en relación con los espectáculos (*praescriptum disciplinae*). Sobre esta cuestión, *vid.* Sider 1978: 339-365; Saggioro 2006: 96, 99-115, 122-124 y 135-138; Lugaresi 2008: 387-405.

³⁵⁰ Tert. *De Spect.* 14 y 19-20. Esta idea está relacionada en el discurso de Tertuliano con la figura de Dios como espectador divino (*vid. infra*). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Rapisarda 1996: 297-301; Moreschini y Norelli 1999: 513-514; Saggioro 2006: 131-132; Lugaresi 2008: 383-387. Sobre la utilización de la triada clásica *circus furens*, *arena saeviens*, *scaena lasciviens* como topos literario de la apologética cristiana, *vid.* Teja 1994: 69-78; *Id.* 2002: 163-170; Saggioro 2006: 122-123; Jiménez Sánchez 2010: 269-290.

diabólico que rodea cada una de estas actividades, especialmente en Roma³⁵¹. Su crítica se proyecta, en primer lugar, hacia los lugares de espectáculos, reflexionando sobre sus características arquitectónicas, decorativas y funcionales. Estos espacios se convierten en focos de contaminación³⁵². En segundo lugar, su censura se dirige contra el *artificium* o *ars*, es decir, contra la parte técnica de la profesión, ya sea con relación a la interpretación de los actores o el papel de los luchadores, como la puesta en escena global de cada una de estas representaciones o espectáculos circenses. Pese a esta detallada descripción, Tertuliano no alude a los actos concretos que se realizan en dichos lugares. Su análisis parece incidir en el valor idolátrico de los edificios y no tanto en su función. A partir de esta idea, Tertuliano desarrolla su hipótesis sobre la contaminación ambiental que proyecta, no sólo hacia los lugares de espectáculos, sino también hacia los templos o lugares de encuentro social³⁵³. Además del aspecto material y formal, para Tertuliano los espectáculos se oponen a la verdad del cristianismo³⁵⁴, constituyen una forma de idolatría y están vinculados al diablo³⁵⁵. Tertuliano insiste en la interpretación, en clave religiosa, del fenómeno de los *ludi*. Para ello, analiza las cuestiones etimológicas y el origen religioso, o su vinculación con determinados cultos paganos, que le permiten establecer en su discurso una particular relación entre los espectáculos y la *superstitio*³⁵⁶. De esta forma, rechaza cualquier interpretación lúdica de los mismos, dirigiendo su argumentación directamente hacia la cuestión de la idolatría. El discurso de Tertuliano se apoya en

³⁵¹ Tert. *De Spect.* 7.

³⁵² Tert. *De Spect.* 8 y 13 (Lugaresi 2008: 387-389).

³⁵³ Tert. *De Spect.* 8 y 14-16; *De Idol.* 15 y 16. Con el propósito de evitar una generalización sobre el carácter maligno del espacio, impidiendo la adaptación del cristiano al entorno social en el que se inscribe, Tertuliano expone la cuestión del tiempo, como circunstancia que marca y condiciona las actividades desarrolladas en tales espacios (Saggiaro 2006: 102). Para una introducción a la idea de la contaminación ambiental, *vid.* Lugaresi 2008: 389-391.

³⁵⁴ En contraposición a las pasiones que perturban el ánimo de los paganos, Tertuliano insiste en la paz interior y en la tranquilidad de espíritu como virtudes esenciales del cristiano (*tranquillitas, lenitas, quies, pax*) (*De Spect.* 15; *cf. Ef.* 4, 30-31) (Turcan 1986: 226-227; Lugaresi 2008: 399). Jean Daniélou asocia directamente este pasaje con el texto del *Pastor de Hermas* (*cf. Hermas, Mand.* 5, 2, 6) (Daniélou 2006: 137). El uso del término *concussio* para definir esta agitación del ánimo del espectador se ha interpretado en su sentido jurídico como una “extorsión”. Los espectáculos, por tanto, representan una amenaza contra el público; una agresión contra la imaginación de quienes los ven (Turcan 1986: 227; Lugaresi 2008: 400).

³⁵⁵ Tert. *Spect.* 2; 4; 15; 18 y 25. Tertuliano advierte de la necesidad de identificar y reconocer la actuación diabólica que reside en cada uno de estos espectáculos, deformando la realidad. Con el propósito de evitar esta contaminación demoníaca conviene establecer una distancia física, pero también emocional, ante tales celebraciones (Saggiaro 2005: 115-116, 120-121 y 138-141; Lugaresi 2008: 402). Para un análisis de los diferentes significados sobre el concepto de la *pompa diaboli*, especialmente en Tertuliano, *vid.* Waszink 1947: 13-41. Tertuliano recuerda las promesas formuladas durante el bautismo, como una forma de enfrentarse a las acciones del diablo. El tema es desarrollado en los últimos capítulos del tratado, en los que Tertuliano expone, en sentido didáctico, el modelo de alternativa cristiana a los espectáculos paganos (*De Spect.* 24-30). Sobre esta cuestión, *vid.* Jiménez Sánchez 2010: 300-304. Junto a los diferentes episodios bíblicos y la creación del mundo como espectáculo visual, el martirio representa la metáfora por excelencia de la lucha entre el cristianismo y el paganismo. Para una introducción al uso del martirio como modelo ideal de alternativa a los espectáculos tradicionales, *vid.* Potter 1996: 129-130 y 152-159; Jiménez Sánchez 2000: 137-180; *Id.* 2010: 300-304; Lugaresi 2008: 417-438.

³⁵⁶ Tert. *De Spect.* 4; 5; 8.

varios argumentos. El primero, la violencia implícita en los juegos del anfiteatro (*saeuitia* y *feritas*). Dichas actividades representan una legitimación de la violencia y una justificación de la condición criminal de los paganos, por lo que deben ser rechazados. La argumentación de Tertuliano se proyecta hacia la culpabilidad, no del condenado, sino de quien observa desde la grada y disfruta con el dolor ajeno; una práctica contraria a la definición del cristianismo, que pervierte la conciencia humana³⁵⁷. El segundo argumento incide en la responsabilidad del espectador que asiste impasible a dichos actos. Tertuliano insiste en los efectos nefastos que tales imágenes suscitan en el comportamiento humano, sometidos a la voluntad de las pasiones³⁵⁸. El tercer argumento desarrolla la idea de la figura de Dios como “espectador divino”³⁵⁹. A menudo, los apologistas utilizan esta imagen para contraponerla a la creencia pagana de que los dioses asisten y disfrutan con los espectáculos que les dedican los hombres. La diferencia fundamental entre ambas representaciones radica en la visión ilimitada del Dios de los cristianos – que no se circunscribe a ningún espacio físico – y su facultad de juicio, estableciendo criterios sobre lo correcto o incorrecto, y en consecuencia, sobre el papel que asume el protagonista de dicha representación metafórica, el hombre³⁶⁰. Además, la visión de estos espectáculos no provoca ningún placer en Dios³⁶¹. El último argumento se centra en la figura de los actores y de los atletas. Tertuliano recupera las explicaciones tradicionales para dicha censura. En el caso de los actores y danzantes, recrimina la infamia implícita en la profesión, el carácter disoluto de sus gestos y movimientos, su condición impúdica con la exhibición de sus cuerpos desnudos, y la indecencia e inmoralidad que, en el caso de las actrices, se ejemplifica a través de la comparación con las prostitutas³⁶². Respecto a los atletas, la censura de Tertuliano, muy similar a la de Taciano, se proyecta sobre la idea de la falsificación de la realidad y la alteración del orden natural. El ejercicio físico excesivo implica una transformación violenta del cuerpo. Frente a la argumentación tradicional pagana que lo interpreta como una expresión de la fuerza del hombre, Tertuliano insiste en el carácter artificial de dicha transformación y en la modificación de la creación divina³⁶³. El problema de los espectáculos circenses y del teatro radica en el *artificium* religioso que circunscribe cada una de sus actividades. Existe, por tanto,

³⁵⁷ Tert. *De Spect.* 19 y 21-22. Aunque algunos intelectuales paganos habían ofrecido una condena similar (especialmente Séneca y su concepción sobre la degradación moral del espectador: *Ep.* 1, 7, 4-5), Tertuliano formula su discurso en base a la idea de la misericordia y la compasión del cristianismo.

³⁵⁸ Los lugares de espectáculos conllevan dos elementos de condena: la *consistorium impudicitiae*: es decir, la hipocresía pagana de aprobar sobre el escenario una conducta que rechaza en el ámbito social y la *spurcitia*, la anulación del pudor, como elemento clave de las representaciones teatrales, donde se exhiben tantas obscenidades. De ahí, el rechazo hacia una posible justificación política o social de los espectáculos. El cristiano, por el contrario, debe negarse ante tales provocaciones (*De Spect.* 15-17 y 22). Sobre esta cuestión, *vid.* Saggiaro 2006: 124-126; Lugaresi 2008: 402-405. Sobre los efectos que la visión de estos espectáculos provocan en la población, *vid.* Saggiaro 2006: 126-129.

³⁵⁹ Esta caracterización divina es frecuente en la tradición bíblica (*Gn.* 1, 1-31; *Sal.* 14[13], 2; 53[52], 3; 102[101], 20).

³⁶⁰ Tert. *De Spect.* 20.

³⁶¹ Tert. *De Spect.* 23. Sobre esta cuestión, *vid.* Lugaresi 2008: 411-417.

³⁶² Tert. *De Spect.* 17 y 19.

³⁶³ Tert. *De Spect.* 18-19.

una explicación mitológica para los juegos o para las obras escenificadas, así como una relación directa con los sacrificios fúnebres en el caso de los *munera gladiatoria*. Sin embargo, el interés de Tertuliano no se centra en el contenido de estos espectáculos sino en el procedimiento³⁶⁴. Todas las cuestiones abordadas en *Sobre los espectáculos* revelan que se trata de un discurso dirigido a un público interno, especialmente a quienes todavía se muestran reacios a expresar este rechazo. De ahí, la insistencia de Tertuliano en la naturaleza idolátrica de los espectáculos: quienes los frecuentan se arriesgan a cometer un acto de apostasía.

Por el contrario, el *Apologético* y *A los gentiles* están dirigidos a un público externo³⁶⁵, con el propósito de demostrar la falta de *religio* de los paganos³⁶⁶, especialmente en el teatro:

“Los demás inventos de la lascivia ofrecen a vuestro placer la deshonra de los dioses. Examinad las gracias de los Léntulos y los Hostilios, a ver si en vuestros juegos y pantomimas os reís de los mimos o de vuestros dioses: *El adúltero Anubis* y *La luna masculina*, *Diana flagelada*, *La lectura del testamento del difunto Júpiter* y *Tres Hércules famélicos burlados*. También las letras que recitan los histriones muestran toda la desvergüenza de aquellos dioses (...). El mismo hecho de que la imagen de vuestro dios recubra una cabeza ignominiosa y difamada, de que un cuerpo impuro traído a este arte por su aspecto afeminado represente a una Minerva o a un Hércules; ¿acaso no viola la majestad y prostituye la divinidad? ¿Y mientras, vosotros aplaudís?” (Tert. *Apol.* 15, 1-3; trad. Castillo García 2001: 99-100; cf. *Ad Nat.* 1, 10, 44-45).

Los cinco títulos enumerados³⁶⁷ aluden a la ridiculización de las divinidades del paganismo, ya sea por su condición adúltera, por los problemas de identidad sexual, sus sufrimientos, burlas e incluso, la propia muerte. Hay que añadir la condición infame y depravada de los actores y especialmente de los pantomimos, a quienes Tertuliano caracteriza de “afeminados”. La censura concluye con una referencia a la responsabilidad del público que asiste a dichas celebraciones³⁶⁸. El único propósito de tales escenificaciones es satisfacer los deseos libidinosos y lascivos de los hombres. La misma idea es utilizada para desacreditar las celebraciones oficiales en honor del emperador, ocasión de desenfreno sexual, libertinaje, provocación y desvergüenza³⁶⁹. La negativa de los cristianos a participar en estas actividades no debe ser considerada un acto de sacrilegio, sino una muestra

³⁶⁴ Tert. *Spect.* 9-12. Tertuliano relaciona esta cuestión con su rechazo a los ídolos, como un culto a los muertos (Sider 1978: 347-348; Contreras 1980: 992-999; Saggiaro 2006: 107-108). Sobre esta cuestión, *vid.* cap. III, sec. 2.4.

³⁶⁵ Esto no significa que Tertuliano renuncie a utilizar argumentos expuestos anteriormente, especialmente aquél que concierne a la idolatría, que, por otro lado, es la base de su argumentación para expresar la falsedad de los dioses del paganismo.

³⁶⁶ Tert. *Apol.* 13, 1. La idea es desarrollada extensamente por Arnobio.

³⁶⁷ Tertuliano menciona a Léntulo y Hostilio, dos célebres mimógrafos de época antoniniana.

³⁶⁸ Posiblemente relacionado con la idea de la contaminación ambiental que desarrolla en *De spectaculis*.

³⁶⁹ Tert. *Apol.* 35, 1-5.

de respeto hacia las autoridades. De este modo, Tertuliano presenta su condena de las ceremonias de culto como una cuestión de estado³⁷⁰.

En segundo lugar, Tertuliano critica los espectáculos del anfiteatro:

“Más religiosos aún sois sin duda en el anfiteatro, donde vuestros dioses danzan sobre la sangre humana, sobre los restos pútridos de los condenados, proporcionando argumentos y leyendas a los criminales, cuando no personifican también los condenados a vuestros dioses” (Tert. *Apol.* 15, 4; trad. Castillo García 2001: 99-100; cf. *Ad Nat.* 1, 10, 46).

Tertuliano censura la naturaleza cruenta de los juegos, ya sea en las luchas de gladiadores, la caza de fieras, las ejecuciones públicas de los condenados a muerte, o, incluso, con la representación de escenas mitológicas³⁷¹. Así, la mutilación de Atis o Hércules consumido por el fuego, y las dramatizaciones en las que aparecen representados Mercurio llevando un hierro candente para identificar los cadáveres entre los cuerpos de la arena o Júpiter con una maza arrastrando los restos de los gladiadores. L. Lugaresi insiste en el tono irónico de la descripción de Tertuliano, quien incide en los aspectos cómicos de tales representaciones con el objetivo de presentar al público entregado al divertimento, olvidando el sentido religioso de aquéllas³⁷². Se trata por tanto de una contaminación de lo sagrado, así como de la prueba más evidente del desprecio y la deshonra de los paganos hacia sus dioses³⁷³. Subyace en este discurso la misma línea argumental que en *Sobre los espectáculos*: el origen religioso de los espectáculos greco-romanos y, por tanto, su rechazo desde la perspectiva cristiana al considerarlo parte de la *superstitio* pagana. Tertuliano insiste en el carácter religioso de los espectáculos y en la inmoralidad de los mismos³⁷⁴:

“En lo que respecta a vuestros espectáculos, renunciamos a ellos en la medida en que no nos interesan sus orígenes, que sabemos provienen de la superstición, ni las cosas mismas que allí ocurren. Nada tienen que ver nuestra lengua, vista, u oído con la desvergüenza del teatro, con la crueldad de la arena, con la frivolidad del pórtico. Se permitió a los epicúreos establecer una verdad distinta acerca del placer, a saber: la tranquilidad del espíritu. ¿En qué os ofendemos si ponemos el placer en otras cosas? Si, a fin de cuentas, no queremos divertirnos, peor para nosotros, si acaso; no para vosotros. Se objeta que reprobamos lo que os agrada: tampoco a vosotros os gustan nuestras cosas” (Tert. *Apol.* 38, 4-5; trad. Castillo García 2001: 156-157).

De la recriminación de Tertuliano se desprende la condena también del espacio en el que se desarrollan los espectáculos³⁷⁵ y sobre todo del papel del

³⁷⁰ Tert. *Apol.* 42, 4-5 y 7.

³⁷¹ Tert. *Apol.* 15, 5; *Ad Nat.* 1, 10, 47.

³⁷² Tert. *Apol.* 15, 6; *Ad Nat.* 1, 10, 48-49.

³⁷³ Saggiaro 2006: 141-146; Lugaresi 2008: 396-397.

³⁷⁴ En la parte final de esta referencia, Tertuliano alude a elementos clave en la definición de la moralidad, tales como *vanitas*, *veritas* y *voluptas*.

³⁷⁵ Tal y como lo demuestra la referencia concreta a los *xysti*, las galerías cubiertas o pórticos en los que se desarrollan los entrenamientos de los atletas. Esta idea contrasta con la reflexión que formula

público. Tertuliano indica que el auditorio de las luchas de gladiadores es el mismo que el que asiste a las representaciones teatrales, confundiendo una ficción – la muerte escenificada sobre el teatro – con el homicidio real que acontece en la arena. Tertuliano utiliza este argumento para demostrar la irracionalidad del comportamiento de los paganos, así como su inmoralidad. La sociedad greco-romana es incapaz de establecer un juicio de valor para distinguir una acción de la otra³⁷⁶. La crueldad de los juegos del anfiteatro es un tema recurrente en su discurso y aparece asociado a la censura del comportamiento de los dioses y de los cultos celebrados en su honor³⁷⁷. Tertuliano alude al culto de Júpiter Lacial, sobre cuya estatua se derrama la sangre de un condenado a las fieras. “Ésta”, afirma el apologista en tono irónico, “por lo visto, es menos que la de un hombre; ¿no es acaso más infame por ser la de un malhechor? En todo caso, se derrama a consecuencia de un homicidio”³⁷⁸. De este modo, Tertuliano relaciona los espectáculos del anfiteatro con el homicidio, con la infamia que supone la presencia de los condenados en la arena e, incluso, con la antropofagia, ya sea en relación con la superstición que considera que beber la sangre de los criminales degollados en la arena tiene fines terapéuticos³⁷⁹, ya sea como parte de las *venationes* o de la ingesta posterior de estos animales³⁸⁰. En cualquier caso, esta conducta homicida y antropófaga se extiende a toda la sociedad pagana:

“De gente vuestra está siempre rebosante la cárcel, de los vuestros son los suspiros que exhalan constantemente las minas, a base de los vuestros se ceban las bestias, de los vuestros son los rebaños de criminales que los organizadores de espectáculos alimentan. Nadie que esté allí es cristiano, a no ser que esté por esta sola razón; y si por otra, es que ya no es cristiano” (Tert. *Apol.* 44, 3; trad. Castillo García 2001: 171-172).

Por último, Tertuliano critica el dispendio económico que suponen los espectáculos, situando los juegos y el teatro en el contexto de la condena de la ostentación y el despilfarro de la sociedad romana³⁸¹. Tertuliano incorpora así una línea polémica que será desarrollada luego en la apologética latina. El rechazo de Tertuliano por los espectáculos avanza lo que será un tema de debate central en el posterior discurso teológico y pastoral sobre la relación entre cristianos y paganos.

La argumentación de Minucio Félix es muy similar a la de Tertuliano:

en el capítulo anterior, en la que Tertuliano señala la presencia física del cristiano en todos los ámbitos y espacios de la vida social del Imperio Romano, a excepción de los templos, y obviamente, de los centros de espectáculos (*cf.* *Apol.* 37, 4) (Stroumsa 1998: 173-184; Lugaresi 2008: 389, n. 37). Para el debate sobre la imagen del anfiteatro como símbolo de “romanidad” en la antigüedad, *vid.* Fear 2000: 82-87.

³⁷⁶ Saggiaro 2006: 147-149; Lugaresi 2008: 378-379, n. 3.

³⁷⁷ Especialmente el sacrificio humano del culto a Mercurio o Artemis Táurica y los rituales sangrientos en honor de Júpiter o Belona (Tert. *Apol.* 9, 5 y 10).

³⁷⁸ Tert. *Apol.* 9, 5; trad. Castillo García 2001: 82.

³⁷⁹ En alusión a la epilepsia (Tert. *Apol.* 9, 10) (*vid.* cap. IV, sec. 1.1.2, n. 70).

³⁸⁰ Tert. *Apol.* 9, 11.

³⁸¹ Tert. *Apol.* 6, 3.

“Nosotros, que somos juzgados por nuestras costumbres y nuestro sentido del pudor, con razón nos abstenemos de los malos placeres, de vuestras ceremonias y espectáculos, cuyo origen sagrado conocemos y cuyos perjudiciales encantos condenamos. ¿Quién no se horroriza al ver en las carreras de carros la locura del pueblo disputando unos con otros, o en las luchas de gladiadores una verdadera escuela de homicidio? En las representaciones teatrales no es menor la locura ni la desvergüenza; unas veces, el actor narra o representa adulterios, otras, un comediante afeminado incita al amor mientras lo parodia; el mismo actor deshonra a vuestros dioses escenificando violaciones, gemidos, odios y con sus dolores simulados, con sus gestos y movimientos vanos provoca vuestras lágrimas. De este modo, en la realidad reclamáis el homicidio y lo lloráis en la ficción” (Min. Fel. Oct. 37, 11-12; trad. Sanz Santacruz 2000: 144-145).

Minucio Félix condena la naturaleza religiosa de las ceremonias, su carácter inmoral, que se evidencia en la incitación al placer y en la reproducción de conductas denigrantes y criminales; la crueldad de los *munera gladiatoria*; la desvergüenza sexual del teatro, con la escenificación de adulterios y violaciones; la condición infame de los actores y de su interpretación, así como el carácter afeminado de los pantomimos; la confusión entre realidad y ficción; y, especialmente, la actitud del público que disfruta de tales entretenimientos. Como los apologistas anteriores³⁸², Minucio Félix centra su reflexión en la responsabilidad criminal de quienes presencian los espectáculos, en contraposición con la conducta de los cristianos³⁸³:

“A nosotros, en cambio, no nos está permitido ver ni oír hablar de un homicidio y hasta tal punto nos guardamos de la sangre humana que en los alimentos no admitimos siquiera la sangre de los animales comestibles” (Min. Fel. Oct. 30, 6; trad. Sanz Santacruz 2000: 124-127).

La crítica de los espectáculos adquiere un especial interés en la obra de Clemente de Alejandría, vinculado con el problema de la identidad cristiana. Para distanciarse del paganismo, Clemente aboga por el abandono de prácticas sociales tradicionales, entre ellas la asistencia a los espectáculos³⁸⁴. Para Clemente, la identidad cristiana no es una cuestión que afecta solo a la dimensión interna del

³⁸² Athenag. *Leg.* 35, 4-5; Theoph. *Ad Autol.* 3, 15.

³⁸³ De manera similar a Tertuliano, Minucio Félix vincula los juegos del anfiteatro con la acusación de antropofagia. Para una introducción a la argumentación de Minucio Félix y el uso de expresiones como *insania*, *furor* o *turpitudine* en su caracterización de los espectáculos, vid. Saggiaro 2006: 79-84.

³⁸⁴ Esta es la principal conclusión del análisis expuesto al respecto por L. Lugaresi (Lugaresi 2008: 489-491). La idea aparece sintetizada al final de la obra (Clem. Alex. *Protr.* 12, 118, 1), cuando Clemente invita a sus lectores a abandonar las costumbres de la sociedad greco-romana y a descubrir la verdad del cristianismo a través del Logos (*Protr.* 10, 99, 1-3; 10, 101, 1-3; 109, 1-3). No obstante, ninguna de estas alusiones menciona de forma específica la práctica de los espectáculos. De hecho, salvo algunas excepciones, la mayor parte de los estudios especializados en la obra de Clemente de Alejandría no aborda el tema de los espectáculos de forma concreta e insiste en el carácter conciliador del apologista. En los últimos años, los especialistas han destacado la complejidad de esta cuestión en torno a la creación y definición de la identidad cristiana en el seno de la sociedad greco-romana, centrándose en el análisis concreto de las prácticas culturales y sociales (y, en consecuencia, el fenómeno de los espectáculos) que, según la opinión de Clemente de Alejandría, deben ser transformadas o rechazadas (Lugaresi 2003b: 10-28).

grupo, sino que debe modelarse en relación a los parámetros sociales greco-romanos³⁸⁵. Esta oposición se materializa en la relación entre la Iglesia (comunidad cristiana) y el mundo (sociedad pagana); entre el hombre interior y el hombre público. En este contexto, se utiliza la metáfora teatral (ἐπίπλαστος ὑπόκρισις) para definir la vida interior y el comportamiento social. Como los demás apologistas, Clemente aborda igualmente el tema de los espectáculos desde una perspectiva polémica. Ambas vertientes retóricas pueden percibirse en el *Protréptico*. En el exordio de la obra, Clemente define la música y las fábulas paganas como una falsificación del cristianismo que, por el contrario, aparece caracterizado metafóricamente como el verdadero canto del Logos³⁸⁶. Clemente comienza su discurso rechazando los relatos mitológicos que constituyen el centro de las representaciones teatrales:

“Aunque se trate de una fábula, no puedo soportar tantas desgracias como se cantan en las tragedias. En cambio, vosotros no sólo tenéis en los dramas un archivo de maldades, sino que su representación os resulta de gran placer” (Clem. Alex. *Protr.* 1, 2, 2; trad. Isart Hernández 1994: 39).

Junto al teatro, la censura de Clemente incluye la poesía, el canto y las ceremonias paganas que han llevado a los hombres hacia la idolatría³⁸⁷. La religiosidad greco-romana es un artificio; el producto de una representación por medio de palabras e imágenes. Una falsificación de la realidad que sólo el cristiano es capaz de advertir: “la mayor parte de lo relativo a vuestros dioses está inventado y es ficticio”³⁸⁸. Clemente insiste en la artificialidad del culto pagano³⁸⁹. La veneración

³⁸⁵ En teoría, Clemente de Alejandría se opone al aislamiento de los cristianos con respecto al resto de la sociedad. Sin embargo, sugiere a los devotos un comportamiento estricto, conforme a unos principios y unas normas establecidas que marcan la diferencia. En este sentido, destacan las reflexiones formuladas en el *Pedagogo* en torno a la alimentación (exhorta a los cristianos a la participación moderada en las reuniones sociales, mostrarse indiferentes hacia los banquetes suntuosos, abstenerse de los animales sacrificados a los ídolos, evitar una alimentación desmesurada, propia de atletas y gladiadores, y seguir una dieta correcta, alejada del exceso y, por tanto, del pecado de la gula [*Paed.* 2, 1]), la vestimenta, los adornos y las joyas, los peinados, el maquillaje, la forma de caminar, los entretenimientos, las asociaciones, las prescripciones religiosas en la vida ordinaria, la asistencia a la iglesia y el comportamiento que debe ejercerse fuera de ésta, la correcta interpretación del amor cristiano y del “beso fraterno”, la responsabilidad de los creyentes sobre aquello que observan, el modelo de doncella cristiana, y de forma excepcional las recomendaciones sobre los espectáculos públicos (los cristianos deben evitar la asistencia a estas asambleas, consideradas espacios de “confusión e iniquidad”, y el pretexto para la reunión promiscua de hombres y mujeres, incitando a la lascivia, a los deseos impúdicos amorosos y a la frivolidad que, posteriormente, es imitada en el interior de los hogares. Así mismo, se trata de lugares que favorecen los rumores y las revueltas y que, bajo la imagen de la práctica deportiva ocultan un dispendio económico escandaloso [*Paed.* 3, 11]).

³⁸⁶ Para una introducción al estudio del exordio, *vid.* Rizzi 1993: 172-188.

³⁸⁷ Clem. Alex. *Protr.* 1, 3, 1.

³⁸⁸ Clem. Alex. *Protr.* 2, 27, 4; trad. Isart Hernández 1994: 76.

³⁸⁹ Clem. *Protr.* 4, 46, 2-3; 4, 47, 1-8; 4, 52, 1; 4, 56, 6; 4, 57, 6; *Strom.* 2, 20, 111, 3-4. Lugaresi destaca el uso argumentativo de la idolatría en el discurso de Clemente, para expresar la materialidad de los objetos venerados por los paganos, y por tanto, el carácter artificial del paganismo en general

de los dioses es el fruto de una fabricación humana que, a menudo, resulta fácilmente identificable:

“Aún me falta admirarme de las imaginaciones con las que se engañaron en un tiempo los primeros hombres equivocados, que proclamaron la superstición y mandaron venerar a los demonios criminales (...). Con razón la superstición que tuvo un comienzo, llegó a ser fuente de un vicio sin sentido. Luego no se ha detenido, sino que ha llegado a incrementarse, brota con más fuerza y ha dado lugar, como un demiurgo a muchos demonios, sacrificando hecatombes, celebrando panegíricos, erigiendo estatuas y construyendo templos” (Clem. Alex. *Protr.* 3, 44, 1 y 3; trad. Isart Hernández 1994: 100 y 101).

El punto álgido de la representación idolátrica y de la sacralización ficticia de los mitos es el espectáculo teatral³⁹⁰:

“Los matrimonios, las descendencias, los partos de los dioses que he recordado, los adulterios narrados, los banquetes representados en comedias, las risas durante la bebida que han aparecido en la escena, me exhortan a gritar aunque quisiera callar: ¡Ay, que impiedad! Habéis convertido el cielo en un escenario, lo divino lo tenéis como un drama y de lo santo habéis hecho una comedia con máscaras de demonios. Ridiculizáis la verdadera piedad con la superstición” (Clem. Alex. *Protr.* 4, 58, 3-4; trad. Isart Hernández 1994: 121).

Clemente advierte de los peligros y las consecuencias, moralmente condenables, del teatro. Los espectadores imitan la conducta de los dioses tratando de reproducir sus gestos y su comportamiento inmoral³⁹¹: “Sois espectadores de la virtud, pero actores de la maldad”³⁹². Clemente advierte también del riesgo de una “teatralización” de la vida ordinaria³⁹³. Las ocupaciones habituales, las actitudes y los gestos de quienes asisten al teatro carecen de coherencia y dignidad, pese a que se busque una justificación ética a través de sus ceremonias religiosas³⁹⁴. Es el Logos

(Lugaresi 2008: 492-496). Los ejemplos concretos de esta afirmación se centran en la estatua de Serapis y en el culto de Antínoo (Clem. Alex. *Protr.* 4, 48, 1-6; 4, 49, 1-4).

³⁹⁰ Y especialmente la imagen retórica del paganismo como representación metafórica del teatro.

³⁹¹ Clem. Alex. *Protr.* 4, 60, 1-2; 4, 61, 1-4. La idea es desarrollada fundamentalmente por Cipriano de Cartago y los apologistas posteriores.

³⁹² Clem. Alex. *Protr.* 4, 61, 4; trad. Isart Hernández 1994: 123.

³⁹³ Los artificios de la representación humana contrastan con la simplicidad que caracteriza a la creación divina. En el pensamiento de Clemente, esta idea se construye a partir del contraste que existe entre la belleza natural de las criaturas que proceden de Dios y la belleza artificial de las creaciones artísticas del hombre (Clem. Alex. *Protr.* 10, 97, 3; 10, 98, 1-2; *Paed.* 2, 4; 3, 3; 3, 11; etc.). El planteamiento hunde sus raíces en el pensamiento estoico y en la reinterpretación formulada por la literatura apologética judía. Para una introducción a esta cuestión, vid. Spanneut 1957: 250-251; Lugaresi 2003b: 22, n. 60; *Id.* 2008: 178-184 y 503-509.

³⁹⁴ Los ejemplos son innumerables: la bebida de alcohol, fundamentalmente vino, y, especialmente, el estado de embriaguez, como una práctica deliberada, asociada a ciertos cultos religiosos (Clem. Alex. *Paed.* 2, 2); la elección de determinados colores en la vestimenta y la utilización de ciertos materiales (oro, plata, etc.) en los utensilios del hogar por motivos religiosos (*Paed.* 2, 3); la música instrumental como parte de sus fiestas y ceremonias (*Paed.* 2, 4); la risa desmesurada, propia de hombres incontinentes, durante las representaciones cómicas (*Paed.* 2, 5); la impudicia de las mujeres en la vida cotidiana (*Paed.* 2, 3; 3, 11); la profesionalización de los eunucos en el teatro (*Strom.* 3; 3, 1, 1,

“el verdadero ἄγωνιστής, que recibe la corona a vista de todo el mundo”³⁹⁵. La utilización de la imagen de Cristo como un atleta divino determina el discurso de Clemente. Cristo es el verdadero protagonista del drama humano del mundo y el poder salvífico de su actuación contrasta con la artificialidad y la teatralidad de la religión pagana³⁹⁶. El papel de Cristo en la representación teatral que es la historia del hombre se relaciona en la obra de Clemente con la idea de Dios como el “espectador divino” y con el papel desempeñado por los hombres en la historia de la humanidad, concebida como una “representación escénica divina”; es decir, el debate sobre la libertad del hombre para elegir sus actos y la responsabilidad que se deriva de los mismos. Clemente sostiene que la diferencia fundamental entre los dioses paganos, representados como espectadores del teatro o de los juegos circenses, y la figura de Dios como “espectador divino” del drama humano³⁹⁷, reside en la participación activa de éste último³⁹⁸, cuya intervención pretende la salvación del hombre³⁹⁹. Los dioses paganos, por el contrario, identificados con los demonios, son

3); la espectacularidad de los castigos y ejecuciones públicas (*Strom.* 7, 12, 74, 6-7); etc. El cristiano debe abstenerse de todos ellos (*Strom.* 7, 7, 36, 3-5).

³⁹⁵ Clem. Alex. *Protr.* 1, 2, 3; trad. Isart Hernández 1994: 41. El término ἄγωνιστής no aparece mencionado de forma específica en los textos bíblicos. Existen, no obstante, en el Antiguo Testamento, ciertas expresiones retóricas que aluden a la lucha y a su práctica para expresar el sentimiento religioso de los judíos (*Jb.* 7, 1; 14, 14; *Is.* 2, 3-4; etc.). La idea es desarrollada con mayor claridad en los escritos paulinos, que representan al cristianismo como un combate espiritual o una competición atlética con respecto al resto del mundo (*1 Co.* 9, 24-27; *Ef.* 6, 10-20). Una imagen semejante acerca de la vida del hombre aparece mencionada con anterioridad entre los intelectuales paganos (*Pl. Resp.* 10, 621c; *Phd.* 114c; *Sen. Ep.* 16, 96, 5). La acepción del término ἄγωνιστής, para referirse a esta idea, es bastante limitada entre los primeros escritores cristianos, aunque Clemente de Alejandría lo utiliza con frecuencia (cf. *Protr.* 10, 110, 2-3; 12, 121, 1: “el hermoso conductor del carro de los hombres” [trad. Isart Hernández 1994: 196]). Sobre el uso del término ἄγωνιστής / συναγωνιστής en Clemente de Alejandría, vid. Saggiaro 1996: 67-69. Para un estudio específico sobre la presencia de elementos lúdicos en el lenguaje de los escritores cristianos, vid. Jiménez Sánchez 2000: 137-180.

³⁹⁶ Clem. Alex. *Protr.* 10, 110, 2-3; 12, 119, 1-3; *Strom.* 5, 14, 111, 7. Las imágenes teatrales sobre la figura de Cristo son constantes en la obra de Clemente: la encarnación es interpretada en términos metafóricos como el gesto realizado por el actor al cubrirse con la máscara para convertirse en el personaje que interpreta; la historia del mundo, como una “representación dramática de la salvación del hombre”; la incorporación de Cristo a la compañía humana (en el sentido teatral del mismo), como el actor protagonista de la obra; etc. (Lugaresi 2008: 501-503).

³⁹⁷ Clem. Alex. *Strom.* 7, 11, 65, 6. La idea de la vida humana como una “representación dramática” está presente en el pensamiento filosófico griego (*Pl. Phlb.* 50b), en los escritos de los intelectuales romanos (Suet. *Aug.* 99, 1) y en la obra de los apologistas judíos. Para una introducción al tema, vid. Van den Hoek 1988.

³⁹⁸ En la interpretación tradicional, los dioses paganos no sólo aparecen representados como simples espectadores, sino que el hombre es descrito como un “juguete de los dioses” o una “marioneta divina” (cf. *Pl. Leg.* 1, 644d-645c; 7, 803c y 804b). Clemente insiste en la participación activa del Dios de los cristianos, estableciendo las pautas del modelo de vida según su voluntad. Puesto que la divinidad “lo sabe todo”, no puede ser confundida por los artificios humanos, ni dispuesto sobre el escenario como si se tratara de otro personaje más. Clemente utiliza estos ejemplos para contraponer su particular interpretación del espectáculo cristiano al pagano (Clem. Alex. *Strom.* 6, 16, 147, 3-4; 6, 17, 156, 5-7; 7, 5, 28, 3-4) (Lugaresi 2008: 496-503).

³⁹⁹ Clem. Alex. *Protr.* 8, 80, 1-5; 11, 111, 2-3. Dios concede libertad al hombre para elegir, mostrándole el camino que debe seguir para lograr la salvación. Sobre esta cuestión, vid. *supra* sec. 2.1 y 3.2.4.

enemigos de los hombres y tan solo buscan su muerte, favoreciendo la guerra, los sacrificios humanos y los combates en el anfiteatro, disfrutando con sus sufrimientos:

“Vuestros dioses son demonios inhumanos y enemigos de los hombres. No sólo se alegran de su locura, sino que además disfrutan con sus homicidios. Unas veces se procuran a sí mismos ocasiones de placer en las disputas armadas de los estadios y otras en las numerosas ambiciones de las guerras, para que puedan saciarse sin medida, lo más posible, de muertes humanas. Y, después de caer sobre ciudades y pueblos como pestes, exigieron libaciones salvajes” (Clem. Alex. *Protr.* 3, 42, 1; trad. Isart Hernández 1994: 97).

La imagen de Cristo como ἀγωνιστής, permite a Clemente desarrollar un argumento expuesto ya por Tertuliano, aunque de forma superficial: la asociación del espectáculo agonístico con el martirio cristiano⁴⁰⁰. Clemente formula una propuesta alternativa en términos metafóricos⁴⁰¹ para los espectáculos paganos. El sufrimiento de los cristianos, a través del martirio y de la exhibición pública de sus castigos, se convierte en el verdadero modelo de representación escénica, en el que Dios actúa no sólo como espectador sino como juez y árbitro:

“Combatiremos con nobleza en el estadio de la verdad. El Logos santo juzga como árbitro y el Señor del universo es el que preside los certámenes. No es pequeña la recompensa que se nos propone, ¡la inmortalidad!” (Clem. Alex. *Protr.* 10, 96, 3; trad. Isart Hernández 1994: 166).

La contraposición de ambos espectáculos se materializa en el discurso de Clemente en el contraste entre el misterio cristiano y los misterios paganos⁴⁰². Este análisis comparativo permite, en primer lugar, la recepción del mensaje cristiano de una forma sencilla, por medio de un lenguaje reconocible para el lector pagano⁴⁰³. En segundo lugar, la comparación contribuye a los objetivos polémicos del autor, al

⁴⁰⁰ Sobre esta cuestión, *vid. supra* n. 355.

⁴⁰¹ Se trata, por tanto, de un combate espiritual. La misma idea aparece expresada en los *Stromata* (Clem. Alex. *Strom.* 1, 1, 15, 3; 2, 20, 110, 1-3; 7, 3, 20, 3-8; 7, 11, 67, 1-3). Este “combate espiritual” que determina el comportamiento de los cristianos, luchando contra las pasiones o la conducta errónea, se proyecta igualmente sobre la responsabilidad del público que asiste a los diferentes espectáculos. Los espectadores, generalmente, son caracterizados de forma negativa, en cuanto a su conducta moral o sus aptitudes intelectuales. Es frecuente, la alusión a la “locura” de los estadios, el anfiteatro o el circo (*Paed.* 3, 11). Con su asistencia a este tipo de espectáculos, el público asimila la maldad de lo que allí se representa. De ahí, la insistencia de Clemente en resaltar la peligrosidad y la influencia maligna que tales imágenes suscitan entre los asistentes. Como Tertuliano, Clemente resalta el carácter contaminante de dichos espacios lúdicos (Saggioro 1996: 70-71). Su perseverancia por destacar las recomendaciones teológicas que promueven el abandono de los espectáculos paganos, evidencia una posible tolerancia en la práctica hacia estos entretenimientos entre los fieles cristianos. Clemente insiste en las consecuencias nefastas que tales espectáculos provocan y en la necesidad de rechazarlos de forma radical (*Strom.* 7, 7, 36, 3-5). La alusión concreta al Salmo 1 (“ni en el banco de los burlones se sienta”) en el *Pedagogo* sugiere, además, un posible rechazo bíblico hacia este tipo de prácticas, confirmando la argumentación expuesta por Tertuliano (*Paed.* 3, 11; *cf. Sal.* 1, 1).

⁴⁰² Clem. Alex. *Protr.* 12, 119, 1.

⁴⁰³ El cristianismo como “misterio” se asemeja entonces a una doctrina secreta cuyo contenido no puede ser revelado salvo a los iniciados que han progresado en el conocimiento de la gnosis.

denotar los rituales de culto pagano, los festivales y los espectáculos asociados a prácticas culturales. Clemente acude a elementos habituales de la condena contra el paganismo como la vinculación de determinados misterios a la celebración de cultos funerarios⁴⁰⁴, el carácter desvergonzado de las ceremonias en honor a Dioniso⁴⁰⁵ y las representaciones teatrales sobre las figuras de Posidón y Zeus⁴⁰⁶, o la condena idolátrica que ofrecen en sus tragedias Eurípides y Sófocles, así como, otras figuras destacadas de la literatura clásica⁴⁰⁷.

Orígenes confirma el rechazo tradicional cristiano de los espectáculos paganos. La referencia más concreta a esta cuestión se encuentra en la respuesta a la acusación de Celso de la desobediencia paterna de los cristianos y el distanciamiento de “niños y mujeres de sanas y sagradas doctrinas”, provocando en ellos “la práctica del mal”⁴⁰⁸. Orígenes responde que:

“Jamás podrá probar nada semejante contra nosotros. Al contrario, a las mujeres las libramos de la deshonestidad y perversión que les viene de los que tratan con ellas, y de toda manía por teatros y bailes, no menos que de la superstición” (Orig. *C. Cels.* 3, 56; trad. Ruiz Bueno 2001: 220).

Como sus predecesores, Orígenes insiste en el daño que los espectáculos provocan en las almas de los cristianos. Los entretenimientos paganos son un instrumento del diablo; una amenaza que debe ser evitada⁴⁰⁹. Orígenes condena a los filósofos paganos, a quienes responsabiliza de inducir a la población a asistir a los “espectáculos deshonestos”⁴¹⁰ y de enseñar a los niños, “las indecencias de la comedia y los licenciosos poemas yámbicos y demás obras que ni mejoran al que las recita ni son de provecho a los que las oyen”⁴¹¹. Orígenes ensalza la conducta de los judíos quienes han sido capaces de establecer lo que resulta útil para el género humano y de suprimir lo superfluo:

“De ahí que entre ellos no hubiera certámenes gímnicos, ni teatrales, ni hípicas; ni tampoco mujeres que vendieran su belleza a quien quisiera abusar de ellas e inferir un ultraje a la naturaleza de los gérmenes humanos” (Orig. *C. Cels.* 5, 42; trad. Ruiz Bueno 2001: 368).

El elemento más interesante de su diatriba reside, no obstante, en la vinculación de los espectáculos con la depravación sexual, asociándolo a la

⁴⁰⁴ Clem. Alex. *Protr.* 2, 34, 1; especialmente, en lo que concierne a los juegos Ístmicos, Nemeos, Píticos y Olímpicos.

⁴⁰⁵ Clem. *Protr.* 2, 12, 1-2; 2, 34, 2.

⁴⁰⁶ Clem. *Protr.* 7, 76, 6.

⁴⁰⁷ Clem. *Protr.* 7, 74, 1-2; 7, 76, 1-3.

⁴⁰⁸ Orig. *C. Cels.* 3, 56.

⁴⁰⁹ Las advertencias en sus escritos homiléticos sobre los peligros que suscitan los espectáculos paganos son constantes: junto a la impudicia del teatro y la exaltación de la perversión y de las pasiones desenfrenadas, Orígenes insiste en el efecto contaminante de tales representaciones. Sobre esta cuestión, *vid.* Saggiaro 2006: 115-116; Lugaresi 2008: 511-514.

⁴¹⁰ Orig. *C. Cels.* 3, 57.

⁴¹¹ Orig. *C. Cels.* 3, 58; trad. Ruiz Bueno 2001: 222.

prostitución, el adulterio y el incesto. La censura de Orígenes se circunscribe al ámbito de la moralidad⁴¹². Una de las particularidades de su pensamiento radica en la proyección de las diversas prescripciones en torno a la moral sexual casi de forma exclusiva sobre las mujeres, como se aprecia cuando habla de los espectáculos paganos. En los dos pasajes citados, relaciona la afición por el teatro o la danza – “manía” o θεατρομανία⁴¹³ – y las consecuencias derivadas de la asistencia a estas representaciones con las mujeres.

Aunque la censura de los espectáculos es un tema recurrente en el discurso de los apologistas, las referencias de Orígenes, si bien aluden a los argumentos tradicionales (inmoralidad, perversión, contaminación, etc.), ocupan un lugar secundario y circunstancial en su diatriba, como lo ejemplifica la mención de esta cuestión en relación a la conducta de los judíos. Orígenes no tiene un especial interés por el aspecto ético, social o político del problema, aunque lo mencione a veces. A diferencia de los apologistas anteriores, Orígenes se muestra relativamente indiferente con respecto a la asistencia de los cristianos a los espectáculos⁴¹⁴. Su interés radica en los aspectos teológicos y en el espectáculo como metáfora. Retoma el concepto tradicional del *theatrum mundi*, centrando su argumentación en la relación entre verdad y ficción, o lo que en términos gnoseológicos aparece definido como la dialéctica entre “ver”, “creer” y “conocer”. El cristiano debe ser capaz de diferenciar entre la percepción de los sentidos – característica de los espectáculos – y la del alma, el único medio posible para contemplar a Dios⁴¹⁵. La divinidad no se manifiesta ante los hombres como un simple espectáculo sino como un fenómeno

⁴¹² En esencia, éste es el planteamiento expuesto por Pseudo-Justino en su *Discurso contra los griegos*: “Odio también vuestros festivales: pues hay en ellos excesos sin número, flautas sinuosas que llaman a movimientos frenéticos, aplicaciones inútiles de ungüentos y coronaciones con guirnaldas. De semejante cantidad de maldades quitáis el sentimiento de decencia y estropeáis vuestra mente llenos de un frenesí báquico a causa de la falta de control” (Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 4; trad. Seoane Rodríguez 2008: 93). Los hombres imitan el comportamiento inmoral de los dioses a consecuencia de las historias relatadas por los poetas trágicos (*Orat. ad graec.* 3). Al igual que otros apologistas griegos, Pseudo-Justino incorpora a su relato el testimonio de Sófocles corroborando esta incorrecta interpretación acerca de la piedad religiosa del paganismo: “ofreciéndoles sacrificios y hermosos espectáculos creemos que así nos comportamos piadosamente” (*Cohort.* 18; trad. Seoane Rodríguez 2008: 163; *Monarch.* 2; Clem. Alex. *Protr.* 7, 74, 2; *Strom.* 5, 14, 113, 2; Eus. *P.E.* 13, 13, 40; Theod. Cyr. *Affect.* 7, 46; etc.). Se trata, no obstante, de una atribución errónea a Sófocles.

⁴¹³ La expresión θεατρομανία tiene su origen en Filón de Alejandría. El concepto establece una conexión directa entre el fenómeno de los espectáculos y la impiedad.

⁴¹⁴ No obstante, Orígenes es consciente del poder de atracción que ejercen los espectáculos sobre el público. Una prueba de ello, es la condena que ofrece sobre la influencia y la admiración que despierta en la población el oráculo de Apolo en Delfos y sus vaticinios, como si se trataran de un espectáculo (*C. Cels.* 7, 6). Orígenes insiste en los efectos sobre las pasiones del alma que provocan las diferentes representaciones teatrales, y en la capacidad del cristiano para descubrir la falsedad implícita en aquéllas. Como evidencia de esta confusión, Orígenes presenta la opinión de algunos intelectuales paganos, como Celso, incapaces de diferenciar los milagros y prodigios de Jesús de los efectos e ilusiones de la magia (*C. Cels.* 1, 68).

⁴¹⁵ Orig. *C. Cels.* 7, 39; *Princ.* 1, 1, 8-9. Lugaresi destaca la influencia platónica en el pensamiento de Orígenes, al establecer una distinción similar entre los conceptos de “ver” y “conocer”: el primero percibe lo corpóreo; el segundo, lo incorpóreo (*C. Cels.* 7, 39). Sobre esta cuestión, *vid.* Lugaresi 2008: 530-533.

más complejo, diferente del resto de las representaciones humanas⁴¹⁶. A diferencia de Clemente de Alejandría, el contraste entre la visibilidad exterior y la verdad interior no aparece en Orígenes en términos de belleza, sino en la capacidad del hombre para entender la verdad de Dios. Ello permite a Orígenes exponer la teoría sobre la hipocresía de los lugares públicos, ya sea el teatro, el anfiteatro o el circo, en los que se exhibe la piedad religiosa pagana⁴¹⁷, mientras que el “teatro cristiano” es un espacio interior, en el que el hombre actúa ante los ojos de Dios. Ambos escenarios son incompatibles, puesto que el cristiano debe renunciar a todos los elementos externos para poder concentrarse en la interpretación del papel que le ha sido otorgado en el “teatro cristiano”.

Orígenes aborda también el problema de la responsabilidad del espectador⁴¹⁸, poniendo el énfasis en la figura del actor y su responsabilidad⁴¹⁹. Orígenes critica el modo en el que el actor ejecuta su actuación y la influencia que puede ejercer en el público; únicamente el Logos está capacitado para actuar sobre el hombre y transformar su naturaleza⁴²⁰. La idea se relaciona nuevamente con la imagen metafórica de la vida del cristiano como una representación escénica, a la que asiste Dios como espectador divino⁴²¹ y en la que Cristo tiene el papel protagonista⁴²²:

⁴¹⁶ Orig. *C. Cels.* 2, 64; 4, 16; 6, 77. Aludiendo a las diferentes formas asumidas por Jesús como una respuesta a su naturaleza divina.

⁴¹⁷ La asociación de la religiosidad pagana y del fenómeno de los espectáculos en la diatriba de Orígenes se refleja en su censura sobre los oráculos de Apolo Pítico. Orígenes rechaza el mandato del oráculo ordenando rendir honores divinos a Cleomedes, el púgil, “por no sé qué de sagrado que hubo de ver en su arte del pugilato; y ni a Pitágoras ni a Sócrates los honró con los honores del púgil” (Orig. *C. Cels.* 3, 25; trad. Ruiz Bueno 2001: 193). El mismo reproche se proyecta sobre la figura de Arquíloco y su poesía erótica.

⁴¹⁸ El tema es de clara influencia alejandrina y destaca la importancia que supone los relatos bíblicos sobre los fieles. No se trata exclusivamente del placer que provocan entre los lectores sino del factor pedagógico que les es implícito (Gr. Naz. *Orat.* 2, 104-105). Frente a la actitud irresponsable del público pagano que asiste a los diferentes espectáculos y disfruta de ellos, destaca la seriedad y el compromiso del espectador cristiano, especialmente visible en su capacidad para distinguir la realidad de la ficción, y para empatizar o sentir compasión ante el sufrimiento de los demás.

⁴¹⁹ Orígenes retoma este argumento como complemento a su exposición. Para ello, establece en su discurso dos modelos diferentes en cuanto a la responsabilidad: *ex parte agentis* y *ex parte spectantis*. El primero muestra una posición activa y el segundo, pasiva, aunque no por ello menos responsable. En el caso concreto de los luchadores, Orígenes formula una apreciación acerca de su posible participación activa, destacando el escaso control que estos individuos ejercen sobre su propia vida, una vez que se encuentran en la arena. Sin embargo, esto no implica necesariamente que carezca de responsabilidad, puesto que persigue el mismo propósito: el premio y el reconocimiento (Lugaresi 2008: 517-518).

⁴²⁰ Orig. *C. Cels.* 3, 69. El hombre no es malo por naturaleza, puesto que no es posible que ninguna acción errónea pueda proceder del Creador. Los responsables de esta tergiversación en la conducta humana son “la educación, la perversión y el ambiente”. La alusión al efecto contaminante de los lugares de espectáculos parece evidente en esta afirmación. No obstante, Orígenes insiste en que el cambio hacia la virtud es posible siempre, gracias a la intervención del Logos.

⁴²¹ La misma idea en: *C. Cels.* 3, 57; 4, 26. El hombre es llamado también a participar de esta visión divina (cf. *C. Cels.* 3, 80). Sobre esta cuestión del divino espectador, vid. Lugaresi 2008: 527-530.

⁴²² La misma idea aparece expresada con anterioridad por Clemente de Alejandría. Orígenes rechaza la interpretación de Celso sobre el carácter espectacular de la muerte de Jesús. La ejecución pública de Cristo es concebida por Celso como el último acto de una representación teatral. En este sentido, el

“Nadie, en efecto, que vea con los ojos del alma da culto a Dios de otro modo que el que enseña a mirar siempre al Creador del Universo y a dirigirle a Él toda oración y hacerlo todo como ante los ojos de Dios, ante un espectador que ve hasta nuestros pensamientos. De ahí que nosotros pidamos ver, para ser luego guías de ciegos, hasta que, acercándose ellos al Verbo de Dios, recobren los ojos del alma, entenebrecidos por la ignorancia” (Orig. *C. Cels.* 7, 51; trad. Ruiz Bueno 2001: 505).

La metáfora teatral se completa en el pensamiento de Orígenes con la de los espectáculos agonísticos como símbolo del combate espiritual del cristiano⁴²³, comparando los *ludi* y la doctrina del cristianismo. El arquetipo es el mártir cristiano como un atleta de la fe⁴²⁴. Orígenes desarrolla otras imágenes metafóricas, como la transformación física del cuerpo del atleta a base de ejercicio, comparada con el cambio espiritual que ejerce el Logos sobre el hombre. Por otro lado, la divinidad no sólo asume el papel de espectador, sino que actúa como el *agonoteta*; es decir, como el organizador, director y árbitro de las luchas:

“Era menester, en efecto, que Dios, que sabe aprovecharse para fin conveniente hasta de quienes por su maldad se han apartado de Él, colocara en alguna parte del universo a los así malos y estableciera una palestra de la virtud para los que quisieran luchar según ley a fin de recuperarla” (Orig. *C. Cels.* 6, 44; trad. Ruiz Bueno 2001: 427).

texto bíblico constituye un modelo literario similar a los relatos mitológicos tradicionales (Celso en Orig. *C. Cels.* 2, 55; 2, 57-58; la misma comparación entre las comedias griegas y el mensaje cristiano en *C. Cels.* 6, 49; 6, 74; 6, 78; etc.). Orígenes asegura que la diferencia fundamental entre aquellos personajes mitológicos y la figura de Cristo, como representación de Dios en la tierra, tiene un propósito diferente: no busca la alabanza sino la salvación de los hombres (*C. Cels.* 4, 6; 6, 78; 7, 35). La referencia en el texto a los “nuevos ricos” ha sido interpretada como una alusión al evergetismo de quienes financian los espectáculos paganos. Estos individuos buscan consolidar su prestigio y posición social, suscitando la admiración del público a través de los espectáculos. Actitud que contrasta con el ejercicio de la caridad cristiana.

⁴²³ En este combate espiritual, el principal enemigo es Satanás, definido como el “adversario” (*antikeimenos*) (cf. 2 Ts. 2, 4; Orig. *C. Cels.* 6, 44). Orígenes advierte a los cristianos de la presencia demoníaca en cada una de las actividades religiosas de los paganos: “banquetea con los demonios” quien participa de la comida de los sacrificios o bebe el vino de las libaciones (*C. Cels.* 8, 31). En contraposición a la teoría de Celso, sobre la existencia de unos administradores invisibles (los demonios) que rigen los fenómenos naturales, Orígenes sostiene que éstos solo son responsables de las calamidades (carestías, sequías, enfermedades, etc.). Estas circunstancias se presentan como un espectáculo, en el que es posible distinguir la actitud ejercida por los cristianos y los paganos: “Los que entre tales calamidades se mantienen piadosos y no se tornan en absoluto peores, ponen de manifiesto su carácter a los espectadores, visibles e invisibles, que hasta entonces no los habían mirado; los de disposiciones contrarias, por otra parte, pero que saben ocultar su maldad, al quedar convictos por los acontecimientos de lo que son, ellos mismos tengan conciencia de sí mismos y se manifiesten, digámoslo así, a sus espectadores” (*C. Cels.* 8, 31; trad. Ruiz Bueno 2001: 545). La utilización de estas metáforas comparativas entre el cristianismo y los espectáculos paganos responde, en la obra de Orígenes, a un propósito exegético: explicar el significado de las Escrituras.

⁴²⁴ Lugaresi destaca las dos dimensiones del martirio y su utilización metafórica por parte de Orígenes. Por un lado, la dimensión externa y visible como un espectáculo (cf. 1 Co. 4, 9); por otro, la dimensión interna, como una lucha limitada a la mente (Lugaresi 2008: 519). Ante los diferentes sufrimientos y padecimientos, el mártir debe dirigir su atención hacia la recompensa divina (cf. 1 Co. 9, 25; 2 Tm. 2, 5). Este combate interior del hombre es igualmente valioso a los ojos de Dios (Orig. *C. Cels.* 3, 27; 6, 72; 8, 55).

En el tratado dirigido *A Donato*, Cipriano de Cartago expone de forma sintética los principales argumentos utilizados en la apologética contra los espectáculos. Aunque el análisis de este aspecto se concentra en los capítulos séptimo y octavo de la obra, hace una presentación previa del tema en el capítulo sexto, aludiendo a la metáfora del *theatrum mundi*. Cipriano expone una situación hipotética, en la cual su interlocutor, Donato, se convierte en el principal testigo de la supuesta obra teatral que escenifica la realidad del mundo que habita⁴²⁵. Donato es equiparado con la figura del “espectador divino” que, libre de cualquier contaminación humana, presencia los males y las desgracias que asolan el mundo:

“Imagínate por un momento que subes a la cumbre de un elevado monte, que desde allí diriges una mirada al espectáculo de todo lo que está a tus pies, y que libre del contagio mundano, con la vista extendida en varias direcciones, contemplas las borrascas de este mundo anegado. Seguramente por ti mismo te compadecerás de este mundo, y estarás ya prevenido por tu parte; y a la vez, agradecido a Dios, te sentirás más satisfecho de haber escapado de sus peligros. Observa los caminos infestados de ladrones, los mares acechados por piratas, por todas partes divididos los pueblos por los horrores de las sangrientas guerras. Todo el mundo está bañado en sangre de sus habitantes” (Cypr. *Ad Don.* 6; trad. Campos 1964: 111).

A partir de esta presentación ficticia, en la que se representa al mundo como un escenario teatral y en la que se rechaza cualquier tipo de violencia, Cipriano condena, en primer lugar, los *munera gladiatoria*, insistiendo en su crueldad:

“Se mata al hombre para causar placer a otros hombres. Y es pericia la habilidad en matar, es práctica, es un arte; y tal maldad no sólo se comete, sino que se enseña. ¿Qué puede haber más inhumano, más cruel? Es arte el saber matar a otro, y gloria el hacer que muera” (Cypr. *Ad Don.* 7; trad. Campos 1964: 112).

Cipriano censura la profesión de los gladiadores, que son tratados por los lanistas como animales, preparados física y mentalmente con el único propósito de participar en la lucha: “se les engorda el cuerpo con los manjares más sólidos y se les engrasa con aceite los robustos músculos, para que al fin vendan caras sus vidas en la pelea”⁴²⁶. Se añaden las circunstancias personales que llevan a los hombres a convertirse en gladiadores. No todos los luchadores son obligados (ya sea como esclavos o como condenados a muerte) a participar en el combate. En muchos casos, se trata de una decisión voluntaria que confirma la locura de sus protagonistas:

“¿Qué dirás de aquello de que algunos se arrojen a las fieras, sin que hayan sido condenados, en plena edad, bien conformados de cuerpo, con vestidos costosos? Se preparan en la flor de su vida para hacerse sus propios funerales, y se glorían como desgraciados de su desdicha. Luchan con las fieras no por causa de un delito, sino por una locura” (Cypr. *Ad Don.* 7; trad. Campos 1964: 112).

⁴²⁵ Cypr. *Ad Don.* 6-13. Esta idea del espectador del mundo y de su visión desde el cielo es una imagen recurrente en la tradición literaria latina, especialmente en Lucrecio y Cicerón. Para un análisis de esta cuestión, vid. Molager 2007: 44-45; Lugaresi 2008b: 27-28, n. 27-29.

⁴²⁶ Cypr. *Ad Don.* 7; trad. Campos 1964: 112.

Cipriano censura también a los espectadores, a los que define como “parricidas” y “fratricidas”⁴²⁷. La asistencia a los espectáculos tiene además connotaciones económicas, puesto que, de este modo, se justifica el gasto invertido por los magistrados o los evergetas, que tratan de satisfacer así los deseos sangrientos de la plebe⁴²⁸. Para Cipriano, el cristiano no debe permanecer pasivo ante la visión de estos crímenes; de hacerlo, se convierte en cómplice de los mismos⁴²⁹:

“Los padres están mirando cómo combaten sus hijos; el hermano y la hermana se hallan en los asientos del anfiteatro, y, aunque el rumboso aparato del espectáculo aumente su magnificencia, para que la madre asista a sus propios sufrimientos, esto, ¡qué dolor! hasta lo paga la madre. Y aún creen los ojos que no son parricidas en tan impíos y bárbaros espectáculos” (Cypr. *Ad Don.* 7; trad. Campos 1964: 112).

El segundo elemento de su condena se centra en las representaciones teatrales, a las que considera, como la mayor parte de los apologistas latinos, incluso más “abominables” que las luchas de gladiadores:

“Puedes ver en el teatro también lo que te causaría dolor y vergüenza (...). Se representan con la acción plástica, a semejanza de la realidad, los horrores de los parricidios e incestos pasados, para que no perezca nunca en el curso de los siglos el recuerdo de la maldad cometida. Se enseña a todo el mundo a escuchar que puede hacer lo que antes se hizo. Así nunca mueren los delitos a pesar de los siglos, nunca se borran con el tiempo los crímenes, nunca quedan sepultados en el olvido. Las iniquidades que ya dejaron de existir se convierten en ejemplos presentes” (Cypr. *Ad Don.* 8; trad. Campos 1964: 112-113).

Cipriano retoma los argumentos tradicionales: la contraposición entre la verdad y la falsedad (o pseudo-realidad) de los espectáculos paganos; las connotaciones pedagógicas del teatro, convertido en modelo de conducta, aunque se trate de un comportamiento erróneo y deshonesto (*magisterium turpitudinis*)⁴³⁰:

⁴²⁷ Sobre esta cuestión, *vid.* cap. IV, sec. 1.3.2, n. 238.

⁴²⁸ De este modo, Cipriano vincula la celebración de los espectáculos paganos con el fenómeno del evergetismo urbano. Quienes financian estos juegos persiguen únicamente la adulación pública y la gloria política, sin apenas considerar otros aspectos, como la correcta interpretación moral de lo que debe ser celebrado o el cargo de conciencia ante los crímenes (*cf.* *Ad Don.* 11). Cipriano se anticipa a los principios doctrinales desarrollados por los pensadores cristianos posteriores con relación al papel que debe ejercer la aristocracia recién convertida al cristianismo en la reinterpretación de los espectáculos tradicionales (*De Op. et elem.* 21). Sobre esta cuestión, *vid.* Lugaresi 2008b: 32-35; Jiménez Sánchez 2010: 263-267.

⁴²⁹ *Cf.* Cypr. *Ad Don.* 6 y 8. El cristiano debe sentir compasión por el sufrimiento ajeno, vergüenza por los pecados cometidos y sobre todo, voluntad de perseverar en el camino de la nueva vida (Lugaresi 2008b: 24).

⁴³⁰ En este sentido, en el discurso de Cipriano se percibe incluso una posible legitimación pagana del teatro, entendido como un elemento indispensable en la conservación de la memoria histórica, aunque ésta se limite exclusivamente a los crímenes y delitos (Saggioro 2006: 166; Lugaresi 2008: 444; 2008b: 30). La idea es desarrollada en profundidad, dos siglos más tarde en Gaza, por Choricus, el retor. En contraposición a la opinión generalizada de los escritores cristianos sobre los efectos nocivos que provoca la visualización de las diferentes representaciones teatrales sobre la población, especialmente sobre los más jóvenes, Choricus asegura que el teatro refuerza la moralidad, puesto que, junto al delito, siempre es representado en la escena el castigo correspondiente (Choric. *Apol.*

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

“Se aprende el adulterio al verlo, y con el halago a los vicios proveniente del ejemplo de la autoridad pública, la matrona, que había acudido tal vez honesta al espectáculo, vuelve de él deshonesto. Añádase ¡qué estrago de las costumbres, qué incentivos de las obscenidades, qué pábulo de los vicios!” (Cypr. *Ad Don.* 8; trad. Campos 1964: 113).

En tercer lugar, la justificación religiosa de estas indecencias morales al adjudicar estos comportamientos a las divinidades del paganismo, con el propósito de conferir a los delitos cierto aire de dignidad:

“No le faltan autorizados ejemplos del vicio atrayente, para que, escuchándolo con menos rubor, tenga entrada el mal en los espectadores. Representan aquí a la Venus lasciva, a Marte adúltero, a aquel Júpiter, su príncipe no tanto por el cetro cuanto por sus vicios (...). Mira, pues, ahora si puede haber alguien que contemple el teatro limpio y puro. No hace más que imitar a los dioses a quienes venera. Para estos desgraciados los delitos se cubren también con capa de religión” (Cypr. *Ad Don.* 8; trad. Campos 1964: 113-114).

En cuarto lugar, la censura sobre los intérpretes. Cipriano rechaza no sólo el contenido de los actos representados sobre el escenario, sino el modo en el que éstos se realizan, es decir, la interpretación en sí misma, condenando la gestualidad de los actores y especialmente el travestismo. Los intérpretes, vestidos con ropas femeninas, asumen papeles de mujeres en las representaciones teatrales, cuando no de personas de identidad sexual incierta o “depravada”. Para Cipriano la depravación de las artes teatrales reside en la amenaza para la identidad sexual de los espectadores el carácter afeminado de los actores y danzantes⁴³¹:

“La indecencia de los gestos de los comediantes; ver representar las torpezas e incestos contra las leyes de la naturaleza; hacerse eunucos los hombres; se debilita toda dignidad y vigor del sexo con la ignominia de un cuerpo afeminado; y el que más se haya transformado en mujer, más agrado causa. Cuanto más hábil en torpezas es uno considerado, tantos más aplausos recibe. Aquí se le contempla, ¡qué maldad!,

Mim. 29-35 y 87-90) (Reynolds 1946: 80-84; Barnes 1996: 178). Para una introducción a la figura de Choricus y al debate sobre su posible condición cristiana o pagana, *vid.* Barnes 1996: 178-180; Ashkenazi 2004: 195-208.

⁴³¹ La misma idea aparece expresada en la carta que Cipriano escribe a Eucracio, obispo de Tina, en Bizacena. Ante la consulta sobre la actitud que la Iglesia debe demostrar hacia un actor convertido al cristianismo y la posible continuación en el ejercicio de su profesión, la respuesta de Cipriano es concluyente: las artes dramáticas representan un “impuro e innoble contagio del pudor y honor de la Iglesia” y por tanto, deben ser rechazadas. En su reprobación, el obispo de Cartago insiste en el carácter afeminado de los actores, y especialmente, en la prohibición bíblica (*Dt.* 22, 5) que impide que los varones se vistan de mujer (“*Nam cum in lege prohibeantur uiri induere muliebrem uestem*”) (*cf.* Cypr. *Epist.* 2, 1, 2; trad. Campos 1964: 367). Para Cipriano esta actitud (“hacer de un hombre una mujer” y “cambiar el sexo”) es obra del diablo, “que profana la obra divina, sirviéndose de la perversidad de gente corrompida y viciosa”. Por ello, esta práctica y su enseñanza debe ser rechazada. Tampoco es apropiado considerar un atenuante la dedicación a esta profesión por razones de subsistencia. La responsabilidad moral de la comunidad cristiana obliga, si es preciso, a mantener económicamente a estos actores, antes que permitir que continúen ejerciendo su profesión (*Ep.* 2, 2, 1-3) (Saggiaro 2006: 168-170; Lugaresi 2008: 7-8; 2008b: 21-37).

con placer. Un hombre de tal jaez ¿a qué extremo no provocará?” (Cypr. *Ad Don.* 8; trad. Campos 1964: 113).

Los espectáculos son una “contaminación” (*infamis contagio*) para la moral. De ahí su interés por diferenciar el ámbito público del privado y la necesidad de evitar que tales comportamientos se den en el entorno de la vida doméstica⁴³². Para el cristiano, la conciencia y la responsabilidad le obliga a manifestar una conducta íntegra, alejada de los crímenes e inmoralidades en todos los ámbitos de su vida. La hipocresía social del paganismo, que finge unos principios morales que no sigue en su vida privada, constituye el mejor ejemplo de la escenificación teatral como metáfora de la sociedad⁴³³.

Lactancio ofrece un planteamiento similar en las *Instituciones Divinas*. Su exposición argumentativa se concentra en el vigésimo capítulo del libro sexto, donde presenta, a modo de síntesis, los principales argumentos de la diatriba cristiana. Al igual que sus predecesores, Lactancio menciona la contraposición entre la falsedad del paganismo, entendido como un espectáculo, y la *veritas* del cristianismo, e invita a observar el espectáculo del cielo⁴³⁴ y a abandonar las cuestiones terrenales que se alejan de lo divino, y que impiden acercarse a la verdad⁴³⁵. Es original de Lactancio el argumento de la racionalidad del ser humano⁴³⁶, que lo diferencia de los

⁴³² Cypr. *Ad Don.* 9 (Lugaresi 2008: 30-32). Uno de los episodios más representativos al respecto es el de las mujeres que asisten a los baños públicos. Cipriano designa esta actividad como “un espectáculo”, “más vergonzoso que el teatro mismo, a donde acudes”, porque considera que, estas jóvenes, al desnudarse, “prostituyen ante las miradas curiosas y lascivas la castidad” (Cypr. *De hab. virg.* 19; trad. Campos 1964: 137).

⁴³³ Frente a la argumentación desarrollada por algunos apologistas anteriores, como Tertuliano y Minucio Félix, que animan a evitar el influjo del paganismo y sus tradiciones sobre la comunidad cristiana – dada su incompatibilidad de planteamientos – Cipriano presenta un discurso relativamente más optimista, en el que exalta los beneficios que produce la religión cristiana sobre el alma. No se trata, por tanto, de un objetivo a conseguir, defender al cristianismo de las infiltraciones paganas externas renunciando para ello a los sacrificios y a frecuentar los lugares donde se desarrollan los espectáculos por el riesgo de *inquinamentum*, sino de un resultado adquirido por la gracia del bautismo, en el cual lo importante es mantener la disciplina eclesiástica en el seno de la comunidad, evitando que el influjo pagano se materialice por medio de los nuevos conversos. Sobre la originalidad de los planteamientos expuestos por Cipriano en su tratado *A Donato*, vid. Lugaresi 2008: 438-440; 2008b: 22-23 y 27.

⁴³⁴ Lact. *Div. Inst.* 2, 2, 19 y 21; 3, 9, 9-10; 4, 3, 1-2. Aunque no resulta tan evidente como el uso de otras metáforas similares en el resto de los escritos apologéticos, Lactancio utiliza la dicotomía que existe entre el cielo y la tierra para desarrollar su argumentación contra los espectáculos paganos, a los que caracteriza como simples cuestiones terrenales.

⁴³⁵ Lact. *Div. Inst.* 2, 6, 7 y 11. De manera semejante, extiende esta comparación metafórica a los elementos o los ídolos, que considera un engaño con respecto a la verdadera imagen de Dios (cf. *Div. Inst.* 2, 18, 1-3; 3, 9, 10-11 y 15-19).

⁴³⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 1-2. Las pasiones, “pecaminosas y mortíferas”, según el apologista, deben ser sometidas y derrotadas por la virtud, y especialmente, por los límites de la razón humana. Por ello, el hombre debe dirigir su atención hacia el cielo y no hacia las cuestiones terrenales. Lactancio acepta que la base de este planteamiento coincide con la tradición filosófica pagana, aunque rechaza cualquier posible justificación aplicada a los espectáculos, precisando que, erróneamente, los filósofos no supieron reconocer como elementos terrenales aquellos “espectáculos que se dan públicamente” (*Div. Inst.* 6, 20, 7-8).

animales⁴³⁷. Como sus predecesores, Lactancio apunta a los demonios como responsables de este engaño. Los demonios no sólo provocan confusión sobre lo verdadero y lo falso⁴³⁸, sino que, además, realizan prodigios para provocar el estupor entre los hombres. Lactancio menciona de forma explícita el ejemplo de la intervención de Júpiter sobre Atinio, en el episodio de los juegos circenses, como prueba de esta actuación demoníaca⁴³⁹. Júpiter se aparece en sueños al plebeyo Tiberio Atinio, ordenándole que anuncie a los cónsules y al senado que es necesario volver a inaugurar los juegos circenses, puesto que durante su celebración había observado un comportamiento inapropiado por parte de uno de los danzarines, Autronio Máximo, quien había azotado y ahorcado en medio del circo a un esclavo. Al no cumplir las órdenes de Júpiter, Atinio es castigado con la muerte de sus hijos y con una grave enfermedad, que sólo consigue superar en el momento en el que expone el sueño ante el senado⁴⁴⁰.

La primera parte del discurso de Lactancio critica los espectáculos del anfiteatro, por su naturaleza sangrienta y la crueldad exhibida por los participantes⁴⁴¹ y, especialmente, por los asistentes durante su celebración:

“Llaman juegos a estas diversiones en las que se derrama sangre humana. Hasta tal punto se alejó de estos hombres el sentimiento humanitario que piensan que están jugando mientras quitan la vida a otros hombres, siendo ellos más culpables que todos aquéllos cuya sangre tienen por placer. Me pregunto, pues, si pueden ser hombres piadosos y cultos aquéllos que, ante los que ya están bajo el golpe mortal y piden misericordia, no sólo consienten que mueran, sino que incluso exigen y depositan crueles e inhumanos votos pidiendo la muerte, al no verse saciados con las heridas, ni contentos con la sangre. Es más, exigen que vuelvan a ser golpeados los ya heridos y abatidos, y que los cadáveres sean aniquilados a golpes, para que nadie los engañe simulando la muerte. Se irritan también con los púgiles si no cae muerto rápidamente uno de ellos, y, como si tuvieran sed de sangre humana, odian la tardanza. Los que han llegado más tarde exigen que se les ofrezcan otros compañeros de los caídos, para saciar cuanto antes sus ojos. Manchados con estas

⁴³⁷ Lactancio asegura que el aspecto que diferencia al hombre del resto de los animales es la religión y su capacidad para comprender las cuestiones divinas (*Div. Inst.* 3, 10, 5-6). La posición erguida del hombre, como elemento físico que lo diferencia de los animales, encaja con la invitación de Lactancio para observar el espectáculo del cielo y su interpretación sobre la relación que existe entre ese espectáculo y el fenómeno divino y, por tanto, religioso (*Div. Inst.* 3, 10, 10-14).

⁴³⁸ *Lact. Div. Inst.* 2, 16, 5.

⁴³⁹ *Cf. Lact. Div. Inst.* 2, 16, 11.

⁴⁴⁰ *Lact. Div. Inst.* 2, 7, 20-21; *cf.* Val. Max. 1, 7, 4; Liv. 2, 36, 1-8: en el relato de Livio y Valerio Máximo, el nombre del personaje es Tito Latinio. El episodio también es mencionado por Arnobio, aunque con algunas variantes.

⁴⁴¹ El “gladiador” es comparado a los ladrones y asesinos en el libro anterior, en el que Lactancio define la base “supersticiosa” del paganismo en función de los ritos y celebraciones que se realizan en honor a los dioses, incluyendo las luchas de gladiadores como parte integrante de las mismas. Lactancio sostiene que los seguidores de estas prácticas religiosas mantienen una conducta delictiva que únicamente persigue, por medio de esta vinculación a elementos religiosos, la justificación y la impunidad para sus crímenes: “¿Qué va a pedir un bandido o un gladiador en sus sacrificios sino poder matar?” (*Div. Inst.* 5, 19, 28-31; trad. Sánchez Salor 1990b: 165).

costumbres, han perdido su humanitarismo” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 11-13; trad. Sánchez Salor 1990b: 249-250).

Esta conducta homicida contrasta con el rechazo de los cristianos a la violencia⁴⁴², lo que les prohíbe participar en espectáculos que conllevan homicidios⁴⁴³:

“Los que se esfuerzan por seguir el camino de la justicia no deben asistir ni participar en estos crímenes públicos. Y es que, cuando Dios nos prohíbe matar, no sólo nos prohíbe hacer estragos – cosa que no está permitida ni siquiera en las leyes públicas –, sino que nos aconseja que no hagamos incluso cosas que son lícitas entre los hombres (...). Así pues, si no está permitido en forma alguna cometer homicidio, tampoco se permite en absoluto presenciarlos, para que ninguna sangre se derrame sobre la conciencia, ya que esa sangre se derrama para diversión del pueblo” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 15 y 26; trad. Sánchez Salor 1990b: 250 y 251).

Lactancio explica esta prohibición apoyándose en el concepto de “responsabilidad” y en el cargo de conciencia que la visión de estos crímenes genera en los espectadores:

“Y es que quien considera como un placer el ver cómo un hombre, aunque condenado merecidamente, es degollado, mancha su propia conciencia de la misma forma que si fuera espectador y participe de un homicidio cometido lejos de la vista de otros” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 10; trad. Sánchez Salor 1990b: 249).

En la segunda parte de su discurso, Lactancio dirige su atención hacia el teatro, censurando su función ejemplarizante. La conducta inmoral de los dioses en las representaciones teatrales autoriza un comportamiento similar en los hombres⁴⁴⁴:

“Efectivamente, las comedias hablan de estupro de doncellas o de amoríos de meretrices; y, cuánto más elocuentes son los autores de estas obras vergonzosas, con tanta mayor elegancia de palabra convencen y con tanta más facilidad sus versos rítmicos y adornados se fijan en el recuerdo de los oyentes. De igual forma, las tragedias meten por los ojos parricidios e incestos de reyes malvados y ponen en evidencia los crímenes de las clases elevadas (...). ¿Qué harán los jóvenes y las doncellas cuando ven que esto se hace sin pudor y se contempla con agrado por todos? Se les aconseja, en efecto, qué es lo que pueden hacer y se les inflama con el placer, que es provocado sobre todo con la contemplación; cada uno, según su sexo, se imagina a sí mismo en esas situaciones fingidas; las aprueban al reírlas; y, con el vicio ya introducido, se retiran más corruptos a sus cubiles; y esto lo hacen no sólo los niños, a los que no se debe introducir en vicios prematuros, sino también los viejos, a quienes ya no les va el pecado” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 27-28 y 30-31; trad. Sánchez Salor 1990b: 251-252).

⁴⁴² Lactancio alude de forma expresa a varias prácticas que deben ser rechazadas por los cristianos: la participación en el ejército, la pena de muerte, el infanticidio, el aborto, la exposición infantil, etc. (*Div. Inst.* 6, 20, 16 y 18-25).

⁴⁴³ Es decir, las ejecuciones públicas o las luchas de gladiadores.

⁴⁴⁴ Lact. *Div. Inst.* 5, 10, 16.

Lactancio censura también a los actores cómicos y los pantomimos, y retoma el tema de su identidad sexual: “con sus cuerpos enervados y afeminados en su porte y vestido imitan a impúdicas mujeres con gestos deshonestos”⁴⁴⁵. Tan reprochable como la actitud de los mismos es el arte de la interpretación, con sus “desvergonzados movimientos”, y el uso de “imágenes simuladas”, “¿qué otra cosa enseñan o provocan que placeres?”, pues al fingir ciertas prácticas, “inducen a hacerlo en la realidad”⁴⁴⁶. Las representaciones teatrales y los espectáculos circenses actúan como un catalizador en la exaltación de las pasiones humanas: “Estos espectáculos son grandes estímulos de vicios y sirven sobre todo para corromper las almas”⁴⁴⁷. Esta actitud indecorosa hace “enloquecer” los ánimos y prueba de ello es la reacción de los espectadores, “que empiezan a dar voces, a salirse de sí y a dar saltos”. El hombre, dada su capacidad infinita para entregarse a los placeres y a los vicios⁴⁴⁸, pierde de esta manera el control y tiende a imitar los actos que ve, con efectos nocivos⁴⁴⁹. Por ello, Lactancio propone:

“Hay, pues, que evitar todos los espectáculos, no sólo para que no anide ningún vicio en nuestros corazones, los cuales deben ser tranquilos y pacíficos, sino también para que las costumbres pecaminosas de otros no nos debiliten, ni nos aparten de Dios y de las buenas costumbres” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 33; trad. Sánchez Salor 1990b: 252-253).

Lactancio recupera el argumento de Cipriano de Cartago acerca de la imitación de esta conducta. Todos esos artificios, propios del arte interpretativo, la elegancia de las formas expresivas y el carácter público de los espectáculos contribuyen a legitimar los actos vergonzosos que se representan, favoreciendo su repetición en la vida ordinaria y especialmente, en el interior de las casas:

“¿Quién no va a considerar lujurioso y libertino a quien practica en su casa las artes del teatro? No hay ninguna diferencia entre practicar la lujuria en solitario en casa y practicarla en público en el teatro” (Lact. *Div. Inst.* 6, 21, 2; trad. Sánchez Salor 1990b: 253; cf. *Div. Inst.* 6, 20, 31).

Lactancio arremete contra la pretendida justificación religiosa del teatro. La tradición literaria acerca de los dioses es una forma de ridiculizar y despreciar su condición divina⁴⁵⁰:

“¿Hacemos algo más feo que ellos que, si bien dicen que adoran a sus dioses, se ríen sin embargo pública y vergonzosamente de ellos, y consienten incluso, con burlas y placer, que se hagan mimos acerca de ellos? ¿De qué calidad debe ser considerada esta religión y en qué medida debe ser estimada esta majestad que es adorada en los

⁴⁴⁵ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 29; trad. Sánchez Salor 1990b: 252.

⁴⁴⁶ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 29-30.

⁴⁴⁷ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 9; trad. Sánchez Salor 1990b: 249.

⁴⁴⁸ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 3.

⁴⁴⁹ Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 9.

⁴⁵⁰ El argumento, obviamente, responde a un objetivo apologético: la defensa ante la acusación que responsabiliza a los cristianos de proyectar una imagen denigrante sobre los dioses del paganismo.

templos y ridiculizada en los teatros?” (Lact. *Div. Inst.* 5, 20, 12-13; trad. Sánchez Salor 1990b: 168).

La asociación de las ceremonias de culto con las figuras de los dioses no solo no es real, sino que tampoco resulta apropiada, al apartarse del verdadero Dios. Lactancio recoge varios ejemplos de la vinculación de los espectáculos y juegos circenses con la tradición religiosa pagana⁴⁵¹:

“Las celebraciones de los juegos coinciden con las fiestas de los dioses, ya que se establecieron con motivo de su cumpleaños o de la dedicatoria de nuevos templos. En principio, las cacerías, llamadas ofrendas, están destinadas a Saturno; los juegos escénicos, a Líba; y los circenses, a Neptuno. De todas formas, este mismo honor empezó a ser dado poco a poco a los demás dioses y cada uno de los juegos fue consagrado en honor de ellos, tal como enseña Sinnio Capitón en su libro “Sobre los espectáculos”. Así pues, si alguien asiste a unos espectáculos que se celebran por motivos religiosos, se aparta del culto de Dios y se acerca a los dioses, al celebrar su nacimiento y festividad” (Lact. *Div. Inst.* 6, 20, 34-35; trad. Sánchez Salor 1990b: 253)⁴⁵².

Uno de los elementos más originales de la argumentación de Lactancio es el análisis de los espectáculos desde una perspectiva económica, desarrollando la idea de la relación entre los espectáculos y el evergetismo, expuesta por primera vez en Cipriano⁴⁵³:

“¿Qué se puede decir de esos que, dejándose llevar por la frivolidad del pueblo, gastan en la sufragación de espectáculos sumas de dinero que serían suficientes para mantener incluso grandes ciudades, sino que están dementes y locos, ya que dan al pueblo algo que ellos mismos pierden y que no llegará a aquellos a quienes se ofrece? Consiguientemente, como todo placer es caduco y breve, sobre todo el placer de los ojos y de los oídos, los hombres o bien se olvidan y desagradecen los sacrificios de los otros, o bien incluso se sienten ofendidos, si no se da plena satisfacción a los caprichos del pueblo; de esta forma, esos malvados consiguen un mal a cambio de otro mal o, en el caso de que tengan éxito, no consiguen nada más que vanos aplausos y que se hable de ellos durante unos pocos días; así, se gastan todos los días en esas cosas vanas los patrimonios de hombres ligeros” (Lact. *Div. Inst.* 6, 11, 22-23; trad. Sánchez Salor 1990b: 216).

Lactancio considera que el prestigio social asociado a la celebración de los espectáculos públicos solo persigue el aplauso y el reconocimiento vano⁴⁵⁴. Critica

⁴⁵¹ El planteamiento es similar al expuesto por Tertuliano sobre la realidad idolátrica que subyace al fenómeno de los espectáculos.

⁴⁵² Se desconoce el momento exacto en el que Sinnio Capitón escribió la obra citada, quizá a finales de la República. Es probable que fuese mencionado por Varrón, en quien Lactancio se inspira para la redacción de su tratado (Sánchez Salor 1990b: 253, n. 80).

⁴⁵³ Para un análisis de las semejanzas que existen entre las expresiones empleadas por Cipriano y el texto de Lactancio, *vid.* Ingreteau 2007: 222-223, n. 1.

⁴⁵⁴ Los mismos reproches habían sido expresados con anterioridad por Cicerón (*Off.* 2, 16).

su carácter efímero, su coste desproporcionado, su banalidad; un gasto inútil⁴⁵⁵ que habría que sustituir por la caridad cristiana⁴⁵⁶:

“No pienses que se te está aconsejando minorar o agotar tu hacienda familiar, sino que gastes en mejores fines las cosas que ibas a gastar en vanidades. Lo que gastas en comprar animales, dedícalo a redimir cautivos; lo que gastas en alimentar fieras, dedícalo a alimentar pobres; lo que gastas en comprar gladiadores, dedícalo a sepultar muertos inocentes” (Lact. *Div. Inst.* 6, 12, 39; trad. Sánchez Salor 1990b: 224)⁴⁵⁷.

El discurso de Arnobio presenta algunas diferencias con respecto al resto de los apologistas⁴⁵⁸. La primera referencia a los espectáculos que aparece en el *Adversus Nationes* se inscribe en un contexto de crítica generalizada hacia la tradición mitológica. Arnobio se cuestiona, como el resto de los apologistas, la condición divina de los dioses del paganismo, a quienes responsabiliza de cometer los peores delitos. La actitud que muestran los paganos honrándolos con “lechos mortuorios, altares, templos y con todas las otras formas de culto” es errónea, por lo que no ha lugar la celebración de juegos en su honor⁴⁵⁹. Arnobio se interroga sobre la necesidad de “sacralizar”, instituir y designar con el nombre de los dioses la celebración de estos espectáculos, como sucede en el caso de los juegos Florales⁴⁶⁰ y

⁴⁵⁵ Sobre los posibles costes generados en la organización de los espectáculos, *vid.* Jiménez Sánchez 2010: 232-239.

⁴⁵⁶ Lact. *Div. Inst.* 3, 23, 6; 6, 11, 19 y 28; 6, 12, 1 y 35. En contraste al evergetismo tradicional, proyectado, con fines políticos y sociales, hacia toda la comunidad, la caridad cristiana se dirige exclusivamente hacia los sectores de población más necesitados: “Sé generoso con los ciegos, débiles, cojos y abandonados, los cuales, si no los socorres, morirán; ellos son inútiles para los hombres, pero útiles para Dios, que los mantiene vivos” (Lact. *Div. Inst.* 6, 11, 19; trad. Sánchez Salor 1990b: 215). Sobre el buen uso de los bienes materiales y las riquezas en el pensamiento de los apologistas, *vid.* Just. 1 *Apol.* 67, 6; Tert. *Apol.* 39, 6; Lact. *Div. Inst.* 5, 14, 18-20; 5, 15, 4; 6, 10, 9; 6, 11, 28; ; 6, 12, 6-8 y 16-41; etc. Para una introducción a la contraposición entre el evergetismo y la caridad cristiana, *vid.* Jiménez Sánchez 2010: 263-267.

⁴⁵⁷ No debe esperarse una recompensa humana para esta actuación, puesto que “no es humanitarismo, sino prestación a interés del favor”. Sólo quien actúa sin esperar nada a cambio, obtendrá la recompensa divina (*Div. Inst.* 6, 12, 2; trad. Sánchez Salor 1990b: 218; *cf.* *Div. Inst.* 6, 12, 40-41). Para una introducción al concepto de *humanitas* en Lactancio, *vid.* Ingremeau 2007: 408-411.

⁴⁵⁸ A diferencia de los apologistas anteriores, la contaminación idolátrica de los cristianos que asisten a los espectáculos y representaciones teatrales no supone un elemento de preocupación en el discurso de Arnobio. Su rechazo se proyecta en otras direcciones.

⁴⁵⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 64; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 108.

⁴⁶⁰ Los *ludi Florentes*, celebrados en honor de la diosa Flora, tenían lugar entre el 28 de abril y el 3 de mayo. Las primeras ceremonias se sitúan en torno a la mitad del siglo III a.C. con la dedicación de un templo en su honor en el Aventino. No obstante, la celebración de forma regular de tales espectáculos comienza hacia el año 173 a.C. Dada la especial relación de esta divinidad de la vegetación con ciertos ritos de fertilidad, sus ceremonias generalmente se asocian a determinados actos impúdicos (*vid.* cap. IV, sec. 2.3). La tradición literaria, tanto cristiana como pagana, coincide en presentar estas celebraciones con prostitutas como principales protagonistas. Éstas serían las responsables de actuar sobre el escenario, desnudándose a incitación del público (Ov. *Fast.* 5, 332-375; Sen. *Ep.* 16, 97, 8; Lact. *Div. Inst.* 1, 20, 6-10; *Carm. c. pag.* 112-114; etc.). La cuestión, no obstante, es algo confusa, dada la tendencia generalizada en la antigüedad a identificar a las actrices con meretrices. Según el testimonio de Tertuliano se trataría efectivamente de prostitutas, puesto que en el escenario se

Megalenses⁴⁶¹ que, por otro lado, presentan connotaciones de lascivia e inmoralidad sexual⁴⁶². Arnobio critica no solo el culto de los dioses sino también la justificación religiosa de los espectáculos:

“A todos éstos en medio de la admiración y del aplauso los eleváis a las estrellas del cielo, los guardáis en lo más arcano de vuestras bibliotecas, los honráis con cuádrigas y estatuas, y en la medida de vuestras posibilidades les otorgáis cierta eternidad, como atestiguan los títulos inmortales que les otorgáis” (Arnob. Adv. Nat. 1, 64; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 108-109).

Censura igualmente su relevancia político-social⁴⁶³:

“Se sientan en los espectáculos públicos los colegios de todos los sacerdotes y de los magistrados, los pontífices máximos y los curiones principales; se sientan los *quindecimviri* coronados con laurel y los *flamines diales* con sus mitras; se sientan los augures, intérpretes del pensamiento y voluntad divina; y también las castas vírgenes, que nutren y conservan el fuego perpetuo; se sienta el pueblo en pleno y el

dedicaban a proclamar públicamente sus tarifas y habilidades (*De spect.* 17). Valerio Máximo, no obstante, especifica que quienes se desnudan son actrices y no prostitutas (Val. Max. 2, 10, 1, 8). Es probable que, durante la celebración de las *Floralia* se diese la participación de ambas, aunque de forma independiente. Por un lado, se representarían piezas de mimo, en las que actuarían las actrices (*mimae*); por otro lado, también se darían números escénicos con meretrices como protagonistas. La conmemoración de los *ludi Florentes* culminaba el 3 de mayo con la celebración de carreras de carros y la realización de ciertos números artísticos parodiando los espectáculos en general (cacerías de animales inofensivos, combates gladiatorios entre prostitutas, etc.). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Turcan 1986: 140-142; De Voe 1987: 22-23; Salzman 1990: 123 y 243; Martínez Maza 2000: 54-56; Jiménez Sánchez 2010: 142-144.

⁴⁶¹ Los *ludi Megalesiaci* se realizaban en honor de Magna Mater, Cibele. Los actos conmemoraban la llegada a Roma, el 4 de abril del año 204 a.C., de la imagen de la diosa, una piedra negra (posiblemente un meteorito, del que se creía había surgido la diosa). El traslado desde Pesinunte (Frigia) se produjo siguiendo el consejo de los libros sibilinos, como protección del pueblo de Roma durante la Segunda Guerra Púnica (*vid.* cap. IV, sec. 2.5.1, n. 560). En su honor se construye, en torno al año 191 a.C., un templo en el Palatino y se instaura la celebración anual de las *Megalesia*, entre el 4 y el 10 de abril (aunque en el siglo IV d.C., las fechas se vieron ligeramente modificadas). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Turcan 1986: 139; Salzman 1990: 120 y 123; Martínez 2000: 77-81; Jiménez Sánchez 2010: 141.

⁴⁶² Arnobio alude en varias ocasiones al carácter obsceno de los juegos celebrados en honor de Flora (*Adv. Nat.* 3, 23; 7, 33). El tema ha habido sido planteado por Lactancio quien asegura que “lo que se celebra son juegos con toda lascivia, convenientemente adaptados al recuerdo de una meretriz: efectivamente, además del libertinaje en las palabras, con las que se desparrama todo tipo de obscenidades, las meretrices, a petición del público, se desnudan; entonces, éstas se dedican a hacer mímica y se detienen con movimientos vergonzosos ante los ojos del pueblo hasta saciar la vista de los impúdicos (*Div. Inst.* 1, 20, 10; trad. Sánchez Salor 1990: 139). Lactancio afirma que, aunque el Senado reconocía la vergüenza de estas prácticas, “decidió tomar como excusa el propio nombre de la diosa para dar cierta dignidad a una tradición tan indecente”, justificando, de este modo, con una explicación religiosa un comportamiento inmoral (*Div. Inst.* 1, 20, 7; trad. Sánchez Salor 1990: 138).

⁴⁶³ El pontífice máximo es el principal magistrado religioso de Roma; los *curioni*, los sacerdotes de la curia; los *quindecimviri*, los responsables de custodiar los libros sibilinos y encargados de organizar los *ludi*; los *flamines diales*, son los sacerdotes específicos del culto a Júpiter, y por tanto, los primeros en la jerarquía de los *flamines* romanos; las vírgenes Vestales son las responsables de custodiar el fuego de Vesta. Para una introducción a los diferentes colegios sacerdotales de Roma, *vid.* Beaujeu 1978: 8-9; MacMullen 1981; Lane Fox 1997; Hemelrick 2005: 137-170; Lizzi Testa 2007: 261-262.

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

Senado, los padres que han ejercido las funciones de cónsules; aquéllos que están cercanos a los dioses y son los más augustos: los emperadores” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 35; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 247).

Arnobio responsabiliza a la tradición literaria y específicamente al teatro de transmitir una imagen inapropiada de los dioses del paganismo, descritos como seres humanos divinizados, condicionados por sus padecimientos y esclavitudes, y caracterizados por sus múltiples inmoralidades sexuales⁴⁶⁴. La mitología presenta “fábulas indignas” y “vergonzosos escarnios acerca de los dioses”. Los autores de teatro “abusan de vuestros dioses para su propio provecho” y “se sirven de las injurias y de los insultos a los dioses como de cebo para el placer”⁴⁶⁵. “Si sintieseis alguna indignación a favor de vuestras creencias religiosas”, dice Arnobio, “ya hace tiempo habríais debido quemar estas composiciones, estos libros; demoler, abatir estos teatros, donde cotidianamente se hacen públicas en representación vergonzosas infamias contra los dioses”⁴⁶⁶.

La segunda referencia a los espectáculos en Arnobio responde a la cuestión de la inmortalidad del alma, y con lo que se denomina “teología negativa”, en relación a la creación del hombre⁴⁶⁷. Arnobio define los espectáculos, incluyendo los juegos circenses, la música y la danza⁴⁶⁸, y las representaciones teatrales, como prácticas absurdas y ridículas, insistiendo en su carácter inútil⁴⁶⁹, en la crueldad y brutalidad y en la inmoralidad sexual. La descripción de Arnobio de la crueldad de los espectáculos del anfiteatro es una de las más detalladas que se pueden encontrar en la literatura apologética⁴⁷⁰:

⁴⁶⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 25 y 35; 7, 33. Entre otros, Arnobio cita las obras de Homero, Paniasis, Polemón, Apolodoro, Sosibio, Patrocles Turio o Plutarco. Entre los dramaturgos, destacan especialmente Sófocles y sus *Traquinias*, Plauto y su *Anfitrión* o los escritos de Eurípides.

⁴⁶⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 35; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 247.

⁴⁶⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 36; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 248.

⁴⁶⁷ Sobre esta cuestión, *vid.* cap. sec. 3.3, n. 464.

⁴⁶⁸ Entre los elementos de condena, Arnobio incluye de forma expresa la música y la danza. Aunque el tema es mencionado con anterioridad, la descripción que ofrece *Adversus Nationes* es la más detallada al respecto. Arnobio califica de “obscenas” las canciones entonadas por los músicos, así como “lascivos” los movimientos de los bailarines, “levantando las nalgas y los muslos” y “meneando la cintura” (*Adv. Nat.* 2, 42; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 148). Su censura se completa con la identificación de las mujeres dedicadas a la música y la danza con prostitutas (al igual que sucede con las actrices).

⁴⁶⁹ Arnobio se cuestiona la utilidad y las posibles ventajas que ofrecen a los hombres este tipo de representaciones. El elemento más novedoso de su exposición, radica, no obstante, en la enumeración detallada de cada unas de las profesiones vinculadas al mundo del espectáculo, incluyendo a los actores, músicos, danzantes y gimnastas: “los comediantes de pantomimas, los mimos, los histriones, los cantantes, los que tocan la trompeta, las flautas, el caramillo, los corredores, los púgiles, los aurigas, los acróbatas, los que andan en zancos, saltimbanquis, prestidigitadores”, etc. (*Adv. Nat.* 2, 38; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 144).

⁴⁷⁰ Arnobio alude en varias ocasiones a la violencia y brutalidad de los gladiadores. La utilización específica del término *caestus* para describir estas luchas (“se golpean y se destrozan con crueles guantes”, *cf.* *Adv. Nat.* 6, 25), revela los propósitos sarcásticos del apologista, puesto que el concepto puede ser interpretado de forma ambigua. Por un lado, *caestus*, -us, alude a una protección de cuero con clavos de plomo y acero, utilizada por los gladiadores para los brazos y las manos. Por otro lado,

“¿Es que acaso envió a las almas para que quienes durante largo tiempo habían sido apacibles, desconocedoras de la crueldad consistente en el hecho de dejarse turbar por las pasiones, se construyesen mataderos y anfiteatros, lugares de sangre y de maldad pública, en uno de los cuales se veían unos seres humanos comidos y descuartizados por los golpes de las bestias, y que otros se mataban sin motivo alguno, sino sólo para agrado y placer de los espectadores –y que precisamente aquellos mismos días, en los cuales se cometía tanto atropello, los pasasen en orgías públicas y los consagrasen al jolgorio festivo –; en otro despedazaban las vísceras de los pobres animales, arrebatando unos, unos trozos, otros, otros, como acostumbran los perros y los buitres; los atrapaban con los dientes y los entregaban a un vientre crudelísimo, y en medio de tan truculentas y horrendas costumbres lloraban su suerte aquéllas a quienes las estrecheces de la pobreza impedían disfrutar de tales comidas; vivirían, por el contrario, bienaventuradas y felices aquéllas a cuyo rostro y aspecto afeaban unos espectáculos tan crueles?” (Arnob. *Adv. Nat.* 2, 41; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 147).

El mismo modelo argumentativo es empleado para censurar la imagen de los actores⁴⁷¹, a quienes califica como “degenerados”⁴⁷². En el libro séptimo del *Adversus Nationes* se encuentra un retrato demoledor sobre los actores, a quienes “vuestro mismo derecho ha considerado que son deshonestos y que se cuentan a la cabeza de los infames”⁴⁷³. A pesar de lo cual se considera que las divinidades disfrutaban con las escenificaciones de actores, danzantes y músicos:

“Se deleitan, según parece, con las cabezas rapadas de los bufones, con el sonido y aplauso de los bofetones, con hechos y dichos torpes, con el color rojo de los miembros gigantescos. Si después viesen a hombres enervándose en molicias femeninas, que éstos charlotean en vano, que otros corren alrededor sin motivo, que unos, dejando a salvo la fidelidad de su amistad, se golpean y se destrozan con crueles guantes, que otros rivalizan en soplar y distienden sus mejillas con el aire e irrumpen en estrépito con voces inmensas” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 358).

Arnobio insiste en el carácter afeminado de los actores, a quienes acusa de asumir roles femeninos en la representación escénica y de ejecutar movimientos y gestos irracionales. Igualmente irracional es la respuesta del público. Arnobio condena el carácter grotesco de las ficciones teatrales y, especialmente, la ridiculización en ellas de los dioses, burlas que sólo pretenden suscitar una reacción insolente y desmedida entre los asistentes, que va desde la risa y los aplausos hasta la admiración y el reconocimiento de los intérpretes, a quienes se les conceden diversas dádivas y beneficios:

el término *caestus*, -i, se refiere en la tradición mitológica al cinturón de Venus, que provoca la excitación amorosa. La asociación de ambos conceptos persigue en última instancia la desacreditación de dicha actividad (Castroviejo Bolívar 2003: 321, n. 96).

⁴⁷¹ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 41. Aunque no aparece mencionado de forma expresa, la condena parece implícita en su descripción sobre el carácter afeminado de quienes se exhiben públicamente.

⁴⁷² Arnob. *Adv. Nat.* 4, 35.

⁴⁷³ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 358.

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

“Para poder excitar entre los vacuos espectadores la risa y la hilaridad, las divinidades son objeto de bufonadas con argumentos jocosos: los teatros aclaman y se ponen en pie; el graderío entero crepita entre fragores y aplausos, y – lo que no podría ser expiado con ningún tipo de expiación – se instituyen para los licenciosos mofadores de los dioses premios y regalos, descanso de las obligaciones públicas, inmunidad, y exención de las cargas del servicio militar, juntamente con coronas triunfales” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 36; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 248).

En la censura sobre los actores de Arnobio aparece de forma implícita uno de los argumentos recurrentes de la literatura apologética: la falsedad de los comediantes y artistas. La idea está vinculada con la metáfora teatral utilizada por los apologistas para representar el mundo como una escenificación teatral, alejada de la realidad. Arnobio recurre a esta imagen retórica para avanzar en su discurso, presentando a los dioses del paganismo como simples espectadores de estas representaciones: “los dioses alzan sus manos al cielo, saltan de sus asientos, movidos por cosas tan admirables, rompen en exclamaciones”⁴⁷⁴, encontrando en las comedias teatrales⁴⁷⁵ “una fuente de placeres encantadores”, como sucede con los hombres⁴⁷⁶:

“¿Por qué dudáis en decir que ellos también juegan, retozan, danzan, componen canciones obscenas, y se mueven agitando las nalgas? Incluso, ¿qué diferencia hay o qué importa si hacen ellos en persona estas cosas, o si las consideran como deleites y placeres cuando son otros los que las hacen?” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 359).

Arnobio critica la necesidad de ajustarse a un ritual preciso durante la celebración de juegos y escenificaciones teatrales con el fin de evitar la ira de los dioses⁴⁷⁷:

“Se dice que se comete una falta si por un olvido momentáneo uno se equivocase en pronunciar una palabra o en hacer libaciones, o si además en los juegos solemnes o en las carreras sagradas todos al punto gritáis a grandes voces que se ha cometido una equivocación contra los rituales divinos, ya sea si el bailarín se para y el flautista enmudece de repente, o si el joven encargado de prestar ayuda en las ceremonias religiosas, el así llamado *patrimus*, soltase sin darse cuenta la cuerda, o no pudiese mantenerse en pie; ¿os atrevéis a negar que los dioses son siempre objeto de

⁴⁷⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 33; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 358.

⁴⁷⁵ En su narración, Arnobio alude a un género teatral específico: la *fabula Atellana*, una forma de comedia o farsa, cuyo origen se sitúa en Atela, en la región de Campania. Traducida del osco al latín, generalmente la comedia estaba protagonizada por cuatro personajes. Los principales autores de estas obras son Novio y Pomponio, de quien Arnobio indica el título de una de ellas: *Marsias* (cf. *Adv. Nat.* 2, 6) (Dupont 1996: 32). Según el testimonio de Tito Livio y Valerio Máximo, los intérpretes de las Atelanas no estaban sometidos a la condena de infamia, característica del resto de los actores (Liv. 7, 2, 11-12; Val. Max. 2, 4, 4). Dado que la infamia generalmente se asocia a la exhibición pública de un actor sobre el escenario, M. Ducos considera que ésta puede ser la razón que explicase el por qué los intérpretes de la Atelanas no se quitaban la máscara hasta el final de la representación (Ducos 1990: 20 y 32, n. 63).

⁴⁷⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 33; 7, 41; 7, 44.

⁴⁷⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 39.

violaciones por vuestra parte en delitos tan graves, cuando vosotros mismos admitís que por causas más leves se llenan de ira más a menudo con perjuicio de la ciudad?” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 31; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 243-244).

Como prueba de ello, Arnobio aporta el ejemplo de Júpiter, que reacciona furiosamente contra los hombres, porque durante la celebración de unos juegos circenses no se había seguido correctamente el ritual⁴⁷⁸. Arnobio censura el retrato de Júpiter como un simple espectador del circo, disfrutando con las carreras de caballos⁴⁷⁹ y cuestiona la causa que provoca el enfado de Júpiter. La presencia del esclavo sobre la arena del circo es el motivo fundamental de impureza en todo el ritual. Arnobio se plantea la culpabilidad o la inocencia del esclavo condenado a muerte para tratar de entender los motivos de la ira divina⁴⁸⁰. En el primer caso, la víctima habría recibido un castigo conveniente; en el segundo, el esclavo carecería de responsabilidad. No existiría una razón para considerar impuro el ritual cuando a continuación son sacrificadas sobre la misma arena otras tantas víctimas⁴⁸¹. Si el motivo de la impureza del ritual reside en que la ejecución del esclavo se realizó con anterioridad a la inauguración de los juegos, la responsabilidad debe recaer sobre los magistrados romanos, estableciendo una dependencia de compromiso entre las competencias cívicas de los magistrados y del pueblo⁴⁸². Arnobio considera injusta y desmedida la reacción de los dioses, por aplicar el castigo al conjunto de la población, incluyendo en la sanción a mujeres y niños, y por el procedimiento elegido para informar sobre la necesidad de renovar los juegos. Con la elección de un plebeyo (Atinio, en el relato de Lactancio), y no de las autoridades políticas y

⁴⁷⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 39[36] – 43[40] (anunciado en *Adv. Nat.* 4, 37; 7, 9). La versión de Arnobio, aunque más extensa, no incluye el nombre del plebeyo al que se le aparece Júpiter en sueños, presentando algunas diferencias con respecto al relato tradicional y a la narración ofrecida por Lactancio (*Div. Inst.* 2, 7, 20-21).

⁴⁷⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 41[38] y 44[41].

⁴⁸⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 41[38].

⁴⁸¹ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 42[39].

⁴⁸² Pueden distinguirse varias clases de espectáculos en función del responsable de su organización. En Roma existen dos categorías diferentes: los *ludi* organizados por el prefecto urbano y las *editiones* ofrecidas por los magistrados. El prefecto urbano actúa en nombre del emperador en la organización y supervisión de los espectáculos celebrados anualmente. Se encarga igualmente de la seguridad de las gradas, de la ordenación del público y de vigilar que los magistrados cumplan con la obligación de ofrecer sus *editiones* correspondientes. Dentro de esta segunda categoría, pueden distinguirse los siguientes: la *editio quaestoria* (combates de gladiadores organizados por los cuestores, evolucionando hacia formas diferentes a partir del siglo IV); la *editio praetoria* (organización de los juegos con motivo de acceso al cargo o, en su defecto, la preparación de los *ludi Apollinares*); la *editio consularis* (celebración de juegos al inicio de su magistratura). En los municipios, la responsabilidad de la organización de los espectáculos recae sobre los duunviros y los ediles. Los gobernadores provinciales, posteriormente identificados con los *iudices*, son los responsables de las celebraciones imperiales. Con relación a los *flamines*, es necesario distinguir entre el *flamen* dedicado al culto imperial y el *sacerdos* consagrado al culto de los dioses. No obstante, la evolución de los espectáculos hacia una forma secularizada (sin presencia del elemento religioso pagano), explica que, incluso en el caso de los juegos organizados por parte de los *flamines*, su celebración responda exclusivamente a las ceremonias del culto imperial. Existen además otra clase de *ludi* organizados voluntariamente por los individuos más acaudalados de la comunidad. Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Jiménez Sánchez 2010: 195-267.

religiosas⁴⁸³, Júpiter se muestra todavía más cruel, puesto que aquél, en su ignorancia, no siguió el mandato de forma inmediata y por ello también fue castigado con la muerte de sus hijos y con la enfermedad. La repetición de los juegos y los beneficios reportados por la divinidad a partir de ese momento no logran compensar la crueldad y la maldad manifestadas con el castigo. Arnobio niega la condición milagrosa de las intervenciones divinas en beneficio de la comunidad, ya sea durante las guerras o en las epidemias⁴⁸⁴. “No hay nada digno de los dioses, y como ya se ha advertido más veces, nada que pueda ser conveniente al carácter y dignidad de este nombre”⁴⁸⁵. Los espectáculos no son un medio eficaz para regular la relación entre los hombres y la divinidad. La creencia en la necesidad de respetar el procedimiento íntegro del ritual en cada uno de los espectáculos adquiere un carácter ridículo si se considera que los dioses, con este tipo de representaciones, se vuelven “tranquilos, plácidos, suaves”⁴⁸⁶. Por ello, Arnobio se cuestiona “si realmente son dioses quienes, según vosotros, una vez ultrajados se enfurecen, y con los sacrificios y con los juegos se aplacan, o si son enteramente diferentes y deben, por tanto, ser disociados de la grandeza de este nombre y de este poder”⁴⁸⁷. El discurso de Arnobio responde a una estrategia apologética para defenderse de las acusaciones contra los cristianos responsabilizándolos de los males del mundo⁴⁸⁸. Según la concepción religiosa del paganismo, es la propia sociedad greco-romana la que provoca la ira de los dioses cuando incumple las prescripciones rituales:

“Pues si los dioses conciben estos furores y se exasperan por razones de ira, como dicen vuestras creencias, pues con frecuencia decís que ellos a causa de juegos celebrados con menos esmero, o a la causa de los oficiantes no aceptos de las danzas saliares, o a causa de cualquier pequeño espacio profanado, o a causa de ceremonias no realizadas debidamente, habían bramado haciendo temblar la tierra, y habían corrompido los aires con una luctuosa devastación del pueblo por el contagio de una pestilencia, debe entenderse consiguientemente que ellos tienen no pequeñas iras según las opiniones predichas. Admitido esto, se sigue necesariamente que todas estas miserias que tiempo ha gravitan sobre el género humano provienen de tales ficciones; porque si por estas causas se produce la indignación de los dioses, los responsables de tan grandes miserias sois vosotros, que no cesáis de ofender los ánimos de los celestes y de excitarlos a la venganza de la ofensa” (Arnob. *Adv. Nat.* 4, 37; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 249).

Arnobio alude a tres ejemplos de dioses vinculados con la celebración de ciertos espectáculos para mostrar su ineficacia⁴⁸⁹: Flora, Mercurio y Pelonia. La

⁴⁸³ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 43[40].

⁴⁸⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 40[37].

⁴⁸⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 41[38]; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 365-366.

⁴⁸⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 33; 7, 41[38].

⁴⁸⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 44[41]; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 369.

⁴⁸⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 36.

⁴⁸⁹ Arnobio incorpora otro ejemplo de divinidad relacionada con los juegos, Pecunia, aunque en este caso, la razón explícita de su rechazo se fundamenta sobre cuestiones etimológicas. Arnobio asocia el nombre de la diosa al término *pecus* (“ganado”) y a su evolución posterior hacia el concepto de *pecunia* (“dinero”, “riqueza”), para explicar de este modo la función principal de la diosa durante los juegos: conceder los premios a los ganadores y los honores a los magistrados (*Adv. Nat.* 4, 9). La

primera, en cuyo honor se celebran los juegos Florales, es la responsable de la fecundidad de los campos y, sin embargo, no siempre las cosechas son productivas. Mercurio es considerado protector de los púgiles. Sin embargo, Arnobio se cuestiona: “¿por qué no hace invencibles a todos aquéllos a quienes protege?, ¿por qué, ya que tiene un único encargo, a unos hace capaces de la victoria, a otros deja que sean objeto de risa por una vergonzosa inferioridad?”⁴⁹⁰. También Pelonia tiene la facultad de intervenir en las luchas, aunque siempre hay uno que recibe la victoria y otro que pierde⁴⁹¹.

El discurso de Arnobio presenta tres elementos novedosos con respecto a la argumentación desarrollada por sus predecesores. En primer lugar, la vinculación de los espectáculos, en su sentido metafórico, con ciertos cultos místicos, especialmente, los de Ceres y Proserpina y de Cibeles y Atis. En el primer caso se trata del espectáculo de Baubo, quien exhibe sus genitales ante la diosa Ceres como un entretenimiento⁴⁹². Obviamente, el principal elemento de condena de este episodio mitológico es el acto obsceno e inmoral, pero también está implícito en el discurso de Arnobio la idea del espectáculo del que disfrutaban los dioses y sobre todo, la vinculación de este relato con las diferentes ceremonias celebradas en honor de esta diosa o con las representaciones teatrales que se realizan escenificando aquellos actos⁴⁹³. Arnobio se burla del mito y rechaza cualquier posible función religiosa del mismo: los personajes de Baubo y Ceres resultan incompatibles con la verdadera religiosidad. El segundo ejemplo corresponde a la tradición mitológica de Atis. Arnobio niega la explicación alegórica del mito, asegurando que la prueba de su inmoralidad y de su interpretación literal entre la población reside en las ceremonias celebradas en su honor. Y afirma que “la erección de los falos y de los miembros viriles a los que Grecia exalta y celebra en ritos anuales” está directamente relacionada con este mito⁴⁹⁴.

El segundo argumento es la asociación de los espectáculos y especialmente de las representaciones teatrales con la religiosidad pagana⁴⁹⁵. De ahí, el especial interés de Arnobio hacia el aparato de culto religioso pagano, que incluye, no sólo los templos, las estatuas y los sacrificios, sino también la celebración de los *ludi*⁴⁹⁶. Puesto que no existe una mediación entre la divinidad y los hombres, Arnobio

misma explicación etimológica aparece expuesta por Ovidio en su descripción sobre el origen de los juegos en honor a la diosa Flora (Ov. *Fast.* 5, 279-293).

⁴⁹⁰ Arnob. *Adv. Nat.* 3, 23; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 200.

⁴⁹¹ Arnob. *Adv. Nat.* 4, 4.

⁴⁹² Arnob. *Adv. Nat.* 5, 25-26. Sobre la utilización de este mito en la literatura apologética, *vid.* Marcovich 1986: 215-222.

⁴⁹³ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 27; 5, 39; 5, 42.

⁴⁹⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 39; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 288.

⁴⁹⁵ Las alusiones a las representaciones teatrales de los mitos paganos son constantes. Uno de los ejemplos más significativos en el discurso de Arnobio es el caso de Atis, “a quien todos los teatros conocen en las representaciones dramáticas, al que cada año vemos que se le tributan especiales y particulares honores divinos durante las ceremonias religiosas” (*cf.* Arnob. *Adv. Nat.* 5, 42; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 290).

⁴⁹⁶ Le Bonniec 1982: 153-158 y 215-221; Simmons 1995: 131-137.

sostiene que nada de esto es necesario, utilizando este argumento para deslegitimar en bloque todo el sistema de culto pagano: la oración resulta superflua⁴⁹⁷; los dioses no necesitan templos⁴⁹⁸ ni sacrificios⁴⁹⁹; y las estatuas son objetos inútiles de veneración que no representan a los dioses ni están presentes en ellas⁵⁰⁰. La base para estas actividades se supone que radica en el intento de proporcionar un cierto placer a los dioses. Arnobio niega esta teoría, considerando que deben ser rechazadas, incluso aunque hayan perdido su sentido religioso original⁵⁰¹.

El último aspecto de su diatriba se centra en la condena de la utilización de los espectáculos para proyectar una imagen grandilocuente y fastuosa del sistema religioso pagano. Arnobio asegura que el sistema carece de consistencia y seriedad, negando la existencia de beneficios reales para el conjunto de la población⁵⁰². Los devotos de los cultos paganos se comportan como los espectadores del teatro y de la arena, restando credibilidad a sus propios dioses⁵⁰³.

Estos tres últimos argumentos se inscriben, no obstante, en el mismo contexto retórico apologético de la obra. Arnobio se defiende de las acusaciones contra los cristianos sobre la falta de respeto que éstos muestran hacia las divinidades y sobre las supuestas consecuencias nefastas derivadas de este desprecio. Como sucede con el resto de los apologistas, la respuesta de Arnobio se construye combinando una argumentación estrictamente apologética, es decir, aquélla que niega las acusaciones e insiste en la inocencia de los cristianos, con una formulación polémica, en la que el Arnobio censura y desacredita la religiosidad pagana⁵⁰⁴:

⁴⁹⁷ Únicamente tiene sentido si se dirige hacia el Dios de los cristianos (*Adv. Nat.* 1, 27 y 31).

⁴⁹⁸ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 3 y 4.

⁴⁹⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 7, 3-10. Por el contrario, los sacrificios suponen la masacre de animales inocentes. Para Arnobio, intentar lavar la culpa de los hombres por medio de estos actos crueles y salvajes carece de cualquier sentido espiritual.

⁵⁰⁰ Arnobio asegura que son simples objetos elaborados por los hombres, que no cumplen con ningún valor pedagógico, pues no sirven para educar en el sentido religioso ni en la moralidad (*Adv. Nat.* 6, 9-11; 6, 14-20; 6, 24-26).

⁵⁰¹ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 7, 34. Arnobio sostiene que esta creencia sobre el disfrute de los dioses por medio de los placeres humanos radica precisamente en la apariencia humana que la tradición poética y mitológica ha configurado acerca de las divinidades paganas.

⁵⁰² Arnobio aporta como prueba las calamidades acontecidas entre la población a consecuencia de la ira de Júpiter durante la celebración inapropiada de los juegos circenses, en el episodio anteriormente (*Adv. Nat.* 7, 38[35]).

⁵⁰³ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 7, 44[41].

⁵⁰⁴ Encontramos varias pruebas de este modelo argumentativo en el capítulo de los espectáculos. Arnobio expone su condena sobre los principales elementos del ritual religioso pagano, negando las acusaciones contra los cristianos y proyectándolas directamente hacia la población pagana: “¿Es que acaso alguna vez he celebrado yo tus juegos con poca reverencia y respeto? ¿Es que acaso he traído, antes de haber comenzado, un danzarín que ultrajase tu divinidad? ¿Acaso he jurado en falso por ti? ¿Es que con hurtos sacrílegos he robado y expoliado tus tesoros? ¿Es que he abatido los bosques sacratísimos, devastado y profanado los lugares religiosos con edificios privados?” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 9; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 330-331). Además del episodio de los juegos circenses en honor de Júpiter, Arnobio menciona los robos de estatuas y los saqueos de los templos paganos perpetrados por Antíoco Círico y Dioniso (*Adv. Nat.* 6, 21), así como la devastación de las arboledas sagradas o la

V. LA CRÍTICA DEL COMPORTAMIENTO CÍVICO

“Vosotros estáis convencidos de que los dioses se alegran y se muestran bien dispuestos por los tintineos del bronce, por el sonido de las tibias, por las carreras de caballos, y por las representaciones teatrales, y que, aplacados con tales satisfacciones, atemperan las iras concebidas en alguna ocasión; nosotros, por el contrario, juzgamos inconveniente, incluso consideramos increíble, que aquellos que trascienden en mil grados toda clase de virtud, en su vértice de perfección, sientan amor y placer por cosas de las que los sabios se ríen, y en las que nadie piensa que haya ningún atractivo, a no ser los pequeños niños y los que han recibido una educación vulgar y ordinaria” (Arnob. *Adv. Nat.* 7, 36; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 362).

construcción de edificios privados sobre tierra consagrada. De este mismo crimen, Cicerón acusa a Publio Clodio (*cf. Pro Mil.* 85).

VI. CONCLUSIONS

The apologists constructed a stereotyped picture of Greco-Roman paganism, in response to the pagans' criticism of Christian morals, beliefs and ritual practices. There are three main themes in anti-pagan polemics: polytheism, ethical behaviour and civic behaviour.

1. The *criticism of polytheism* is the most philosophical of the debates within the apologists' arguments against paganism, as it focuses on the concept of divinity. The apologists rejected the pagan interpretation and reduced the discussion to four points: the divinisation of matter, of men, of natural elements and of animals.

a) The *deification of matter* is connected with idolatry. In Christian critique, the worship of pagan deities loses its sacred character and is reduced to the adoration of images and statues. Of idolatry, the apologists censure the material nature of idols, the fact they are made by men, and their limitations for prolonged survival. The insistence of the apologists on showing the inability of pagan gods to respond to the mockery and insults aimed at the images, leads them to develop the argument of the impotence of the gods and deny their inability to intervene in human designs. In contrast, the spirit of God, responsible for creation, is the only one that can help reach salvation. The apologists' arguments against idolatry are based on Biblical tradition, Jewish apologetic literature, and the testimony of Greek philosophers, and they coincide in the use of references to these three sources to support their reasoning. Apologetic discourse includes allusions to the philosophical debate about the differences between matter and the creator, the censure of plastic arts and the immoral behaviour of the artists and the models that inspire them, as well as criticism of anthropomorphism. Idolatry is a deceit that confuses people and leaves them in ignorance. The Christians had been accused of the same problem and the apologists defend themselves, especially from the accusation of worshipping the cross, although none of them explain in depth the theological meaning it holds for Christians. They also criticise sacrifices and identify the idols with demons. Although all the apologists express these ideas in general, with very similar arguments, the criticism of idolatry in Origen of Alexandria is particularly significant. The interest of his discourse does not lie so much in his reply to Celsus (that divinity does not need offerings or sacrifices) as in the thrust of the discussion: many pagans, like Celsus, did not recognise the divinity of the idols but regarded them as offerings to the gods. This is therefore a debate shared by pagan and Christian intellectuals.

b) *The deification of men*. The apologists follow the ideas of Greek euhemerism to express their rejection of the deities of Greco-Roman mythology. That is the idea that the gods are simple mortals, deified after their death out of gratitude for the benefits provided for men. However, the apologists' attitude towards Euhemerus is ambiguous. While most of them denounce his impiety (except Clement of Alexandria, who is the only one with a favourable opinion of Euhemerus), the

apologists use euhemerism to deny the divinity of the gods, which they demonstrate through a large number of examples. In Latin apologetic literature, an evolution in time can be seen in which the use of this argument culminates in identifying the gods with kings and rulers. It is the human character of the gods which justifies the Christian rejection of imperial worship. The proof that the gods are simple mortals is found in mythological accounts narrating the death of the gods and describing their tombs and burial places. This enables the identification of paganism with the worship of the dead, the association of its rites with funerary ceremonies, and the temples with burial places.

The description of the human condition of the gods was completed with arguments taken from Greco-Roman literary tradition. On one hand, the genealogy of the gods, where their birth and lineage can be followed, and on the other, their human behaviour as narrated in mythology, including their professions and deeds, as well as their sufferings and weaknesses, both physical and psychological. In this aspect, some differences can be seen between Greek and Latin apologists. The former give a detailed description, dealing with each of the gods individually. Latin apologists (apart from Arnobius, who followed Clement of Alexandria), in contrast, only provide brief, collective references and only rarely mention a particular figure, Saturn. It is likely that the lack of interest of Latin apologists, and also of Origin, in describing the human behaviour of the gods in detail can be explained by the way the pagans (and Celsus in particular) criticised the figure of Jesus, and thus avoid a debate on his human condition. The apologists' reply only explains the differences in behaviour and dignity between Jesus and pagan gods, but there is no profound theological reflection on the matter. The apologists also condemn the anthropomorphological representation of the gods, which contrasts with the Christians' definition of God. Other objects of diatribe are the contradictions in mythological tales about the antiquity of pagan beliefs¹, the rejection of the greatness of Rome being explained by means of divine intervention, and the theory about the ageing of the myths.

c) The *deification of the elements*. As occurred with idolatry, worshipping the elements (water, air, earth and fire) was, for the apologists, the divinisation of matter. The issue was approached globally, including all the elements, as well as the sun, the moon, the stars, the planets and the universe. The second line of reasoning identified the gods with the elements and was focused on the contradictions in mythological tradition about this. The condemnation of the apologists was based on Greek philosophical tradition, as they rejected allegoric interpretations and expressed the etymological errors that associated the gods with the elements. The subject was analysed especially by the Greek apologists, who approached it by using the rhetorical resources of comparison, in such a way that the definition of a Creator and unique God was contrasted with corruptible created matter, modified by man and

¹ Arnobius' discourse is an exception, as he stated that the criterion of greater antiquity does not imply greater value of a religious belief. This contrasts not only with the generalised idea of the importance of tradition in the Greco-Roman world, but also with all the apologists' efforts to show that Christianity is older than paganism, by accepting its links with Judaism.

conditioned to his needs. One of the less common, and more interesting, arguments in the condemnation of the worship of the elements is the association that Aristides makes of this practice with the Chaldeans, to link it with astrology and magic. Athenagoras and Tertullian, however, associate it with the Egyptians.

d) *Zoolatry*. Unlike the diatribe against worshipping idols and the elements, the characteristic discourse of the apologists, contrasting the definition of God with pagan deities, is not found in zoolatry. There is therefore no philosophical or theological discussion about worshipping animals and plants. Although in general terms the apologists consider the divinisation of beings inferior to man irrational, zoolatry is only used as a rhetorical tool to discredit Egyptian cults. The condemnation includes all the variants of zoolatry: the veneration of animals and plants, the use of them for sacrifices and the representation of the gods in the shape of animals. Except for Justin and Clement's allusions about the geographical distribution of these practices, all the references to zoolatry that we can find in apologetic literature are in association with Egyptian cults. Tertullian and Minutius Felix's reasoning follows that of other apologists, although it includes the particular accusation of zoolatry against Christians: the adoration of a god with the head of an ass. Both apologists deny the accusation, and by means of *retorsio* project the same kind of reproach against the pagans. Other exceptions of arguments exist. In the first place, Tatianus' association of astrology and demonology. He censures the animal representation of the signs of the zodiac, identifies them with demons and explains their conduct by equating them with the irrational behaviour of animals. In the second place, some apologists reject Plato's theory of metempsychosis, and the debate of the "animation" of living creatures. Thirdly and lastly, the denial of allegorical explanations of the transformation of gods in animals; an argument that allows them to express the contrast between rationality and irrationality, and the concept of "free determination" as elements that differentiate humans from animals. The development of the reasoning culminates in the idea of man being created in the "image and likeness of God", an idea shared by all apologists except Arnobius, who denies this argument by pointing out the imperfections in humans.

2. The critique of *ethical behaviour*

As a consequence of the accusations of anthropophagy and incest aimed at Christians, the apologists construct a picture of paganism characterised by homicidal behaviour and sexual abandon. Using the rhetorical resources of *retorsio*, they project the same reproaches on the pagans, and also attribute them with other objectionable behaviour, covering all aspects of ethical conduct, such as anthropophagy, murderous deeds, the sacrifice of children, *expositio*, abortion and sexual immorality, which included adultery, prostitution, sexual abuse, homosexuality, pederasty and castration, among other examples.

a) *Anthropophagy*. The drawing of the anthropophagic picture of pagans was adapted to the development of the accusation that had previously been directed against the Christians, and reached its peak in the late second century in the writings of Tertullian and Minutius Felix. The apologists used mythological stories to condemn the anthropophagic practices of some deities, as well as information about certain bloody pagan rituals. Christian censure also included examples of human cannibalism in some nations, such as Indians and Scythians, and the attribution of this practise to some philosophers (Zeno, Diogenes, Cleanthes) and politicians (Phalaris of Agrigentum, Catilina, etc). In the third century this topic was mentioned less by the apologists and was reduced to simple mythological allusions. The apologists used this argument as a rhetorical construct in which they projected all the elements of social exclusion in order to show not only the normalised image of Christians in contrast with pagan behaviour but also their superiority over the rest of society.

b) *Homicidal behaviour*. After anthropophagy, the apologists accused the pagans of homicidal behaviour. It is in this context that the rejection of human sacrifices can be understood. The apologists referred to some particular rites, like the sacrifices of foreigners among the bulls in honour of Artemis, human sacrifices in Gaul in honour of Mercury, and in Carthage in honour of Chronos/Saturn, as well as the practices of Busiris among Egyptians, Scythians and Cypriots. As in the case of anthropophagy, several levels of criticism of human sacrifices can be differentiated: practices associated with various cultural traditions with a clear ethnographic differentiation; practices carried out in an internal context, either within Judaism or in political conspiracies; religious rituals like the sacrifice of two Greeks and two Gauls in Rome, throwing a man in the Tiber in honour of Saturn and the rites associated with Jupiter Lacial. The apologists reinterpret the traditional arguments against human sacrifice in classical literature to turn them in to a kind of collective recrimination; that is to say, to define paganism as a whole and demonstrate the cruelty of its deities.

c) *Infanticide, expositio, abortion*. The paradigm of pagan monstrosity, for apologists, was represented by the sacrifice of children as an offering to the gods. They especially condemned the practices that included infanticide in the rituals held in honour of Chronos/Saturn in North Africa. Latin apologetics was more precise than the Greek version in the description of these rituals and insisted on the contemporaneity of these practices, in contrast with the mythological or literary descriptions preferred by Greek apologists. They equally censure the use of this murderous and criminal behaviour of the gods as justification for the same behaviour among humans, which was materialised in Roman imperialism, according to the Latin apologists.

Apologetic literature reproaches the practice of *expositio* in similar terms to infanticide, as it led to other objectionable forms of conduct, like prostitution, child exploitation, slavery and even incest, as with time parents and children did not know each other. In the case of Latin apologists, the discourse is more detailed and

includes all possible forms of infanticide. Although the disappearance of *expositio* had sometimes been connected with the spread of Christianity, in reality, the apologists' condemnation was a kind of stereotyped critique, as ecclesiastic thought was not a novel element in the reflection that Greco-Roman society had already carried out, and did not exercise any influence in civil legislation. It was a further rhetorical argument to discredit paganism.

Christian thought shared the rejection of abortion with Greco-Roman society, although as the foetus was not recognised as a human being in the classical world, abortion was not considered murder. The rejection had a legal basis, because of the effects it had on the father's rights. In contrast, the Christians believed that the foetus possessed a soul and therefore the right to live. The debate between apologists focused on the moment of the foetus' "animation": when it acquired a human appearance and therefore became the "image of God", but there was no unanimous position about the matter.

d) *Sexual immorality*. As occurred with the refutation of the accusation of anthropophagy, the apologists formulated their diatribe as a response to accusations of sexual immorality made against them, and they contrasted pagan immorality with Christian conduct. For the apologists, there was no clearer evidence of the falseness of the imputations of incest and promiscuity against Christians than the demonstration of the ethics and moral values on which their religion was based. Most of the reproaches against paganism concentrated on the sexual corruption of the gods. The condemnation of the myths forms a key part in the formulation of the Christian discourse connected with immorality. All the gods in the pantheon commit incest, adultery, are promiscuous, practise prostitution etc. They also criticise the rites associated with these sinful gods, and insist that many of the rites are based on a mythological episode of a sexual nature (ceremonies in honour of Dionysius, Flora, the castration of the *Galli*, etc), the immoral behaviour of certain individuals, like philosophers (Epicurus, Socrates, Plato, Cato, Diogenes, Speusippus, Democritus) and rulers who abused their power (Verres), as well as references to the rape of the Sabine women and the behaviour of some Vestal virgins and women philosophers in general. Another example of this kind of behaviour in pagan society is the existence of cultures that permit incest, like the Persians.

The apologists' arguments had already been used in the classical world to condemn the behaviour of some philosophical movements, minority groups, foreign nations, etc, who differed from established norms and values. The apologists reformulate these arguments and apply them to pagan behaviour. Together with imputations of incest, *adultery* was for the apologists the paradigmatic sign of pagan sexual intemperance. It often appears associated with other kinds of depraved sexual conduct, like rape and prostitution. However, the apologists do not always distinguish between the offences, and they group them together in a category of intemperance and sexual promiscuity. Thus adultery is sometimes equated with promiscuity, rape or pederasty.

Regarding *prostitution*, the apologists also inherit the model of classical reasoning, and replace the ideal of the Roman matron with that of the Christian woman. In this way, the term prostitute was used to criticise all women who did not match those parameters and not necessarily to refer to a particular sexual activity.

Homosexuality was considered an act against nature. It was associated with the corruption of children and sexual abuse, transvestism, effeminate behaviour, sexual ambiguity and androgyny.

These topics were treated differently by Greek and Latin apologists. The former hardly mention sexual issues in any depth, whereas for the latter it is the basic argument, with a richer description of the practices, especially among later authors. Latin apologists stress the Christian rejection of sexual practices outside marriage and for purposes other than procreation. Concupiscence and subjugation to sexual passion are typical of humans and not of divine nature. However, the apologists' discourse is far from homogeneous in censuring sexuality. Thus, for example, in the case of *castration*, Justin and Athenagoras are tolerant, precisely because they regard it a way to avoid sexual impulses being fulfilled. However, the opinion of the majority is against it, as they believe that emasculation is physical harm to the body and sexual repression should not be physical but mental. In addition, castration creates individuals who are ambiguous sexually, and as God did not wish this, it should not happen. The existence of a debate on this point (probably owing to Origin's mutilation and the exegesis of the biblical passage in Matthew) and the lack of agreement suggest that this practice was at first tolerated and later rejected.

3. The criticism of *civic behaviour*

Finally, in response to accusations of political disloyalty and the subversive character of the Christians, the apologists construct the image of the ideal citizen, contrasting their civic behaviour with that of the pagans. They concentrate on three points: the justice of laws, relationship between citizen and ruler, and civic conduct.

a) Regarding the *legal system*, in the first place, the apologists stress the contrast between the behaviour of the gods and the laws. Their murderous, fraudulent, adulterous and dissolute conduct contradicts legal provisions. Consequently, either the gods are unjust or the laws are contrary to the gods. A second reproach refers to the variety of cultural traditions in Greco-Roman society, respected by Rome. Latin apologists focus on the religious aspect of this range of customs to contest the popular belief that attributed Rome's success to its religious piety. It is not appropriate to assimilate the gods of invaded countries into the religious system, among other reasons because the inability of these to stop the Roman invasions had been proven, and therefore they were ineffective as national

protectors. The third element in their censure referred to the injustice and human limitations in the Roman legal system. Proof of this was the modifications the legal codes had undergone over time and the unjust persecutions decreed against the Christians, as well as irregularities in the legal processes against them. The apologists contrast the concepts of justice and tradition to deny the sacred origin of Roman worship.

b) The discussion about the *relationship between citizen and ruler* allowed the apologists to develop a model of a divine, unbiased and just government, contrasting with worldly authority, marked by infractions and abuses, and to condemn imperial worship. In their defence of the Christians' commitment to the Empire, the apologists postulate the precepts on correct civic behaviour in connection with the army, taxes, administration, social order and spectacles.

The apologists insist on the presence of Christian in the *army* and on the fulfilment of their military obligations. The issue of the army created problems, as pacifist attitudes, contrary to violence, conflicted with the image of the citizen committed to the security of the state. In addition the use of military language was frequent to define Christianity and its liturgy, which generated ambiguity in some of the postulates. The apologists often use the miracle of the rain during the campaigns of Marcus Aurelius and the participation of the Christians in the *legio XII Fulminata*. Origin's arguments should be mentioned as he rejected the participation of the Christians in the army and he equated them with pagan priests, who were exempt from military obligations.

Regarding *taxation*, the apologists defend the scrupulous fulfilment of tax payments, following the evangelic precept, and the full integration of Christians in the productive system. At the same time, the Christians should keep apart from the administration, as they considered that such honours encouraged avarice and the abuse of power. The apologists accepted the social order and hardly criticise the established system. Clement of Alexandria interpreted the relationship between God and man in terms of affiliation, and not of servitude or slavery, as occurred with pagan gods. Lactantius shared the egalitarian attitude and condemned pagan euergetism as a mistaken interpretation of Christian charity.

c) The most interesting aspect of apologetic diatribe in the field of civic values is their condemnation of the *spectacles*. Except for the *Epistle to Diognetus*, Aristides and Justin, who only use metaphorical references, all the apologists express their rejection of circuses, and associate them with idolatry and demonology. Paganism is a theatrical production and a demoniacal deceit and the spectators are responsible for their corruption. Anyone who witnesses a murder, like those that happened in bloodthirsty spectacles in amphitheatres, is responsible for the crime. They also attack the falseness of theatrical plays and the ridicule made of the gods, the immoral behaviour of actors, athletes and gladiators, especially in their sexual, effeminate and dissolute conduct, economic extravagance, etc. However, the use of theatrical language is common in apologetic literature to define Christianity, in

which God becomes the divine spectator and Christ the *agonistés*, while martyrdom represents the alternative to agonistic spectacles.

Final conclusion

Although in the strict meaning of the word apologetic literature cannot be called a “genre”, all the works contain a similar theme and explanation of the matters they discuss, as has been seen in this Thesis. They are also a response to a historical context and similar circumstances of composition. However, above all, they share an argumentative model, the “apologetic method” according to Averil Cameron, characterised by the use of the same rhetorical resources and lines of reasoning. The apologists present Christianity as an ethical, philosophical and civic model. They do this with protreptic arguments to offer an image of the integration of Christianity within Greco-Roman society, at the same time as they explain the fundamentals of their doctrine, insisting on the reality of the miracles, the fulfilment of the prophecies, the idea of resurrection as the final reward, on the personal example of conversion and the concept of justice, while denying Christian involvement in the crimes they were accused of. The discourse is completed by controversial arguments against Greco-Roman society and its religion. In this respect, apologetic literature may be defined, if not as a genre, as a particular method of argumentation.

At the start of the second chapter, apologetic literature was defined as all the works that aimed to defend the Christian religion. This is the traditional definition. However, except for a few brief passages, in apologetic literature there is no elaborate or comprehensive argumentation about the Christians’ innocence in the face of the accusations made against them by pagans. Apologetic discourse concentrated on denying them and projecting the same accusations against the pagans. The discourse on pagans’ ethical and civic behaviour and the falseness of their religious conceptions makes up the largest part of apologetic argumentation. The defence of Christianity was formulated in terms of polemics. To each of the criticisms the pagans made about Christian morals, beliefs and ritual practices, the apologists answered with a polemical response about paganism. This explains why, for example, some accusations, such as worshipping the cross as an act of idolatry, or the deification of Jesus despite him being a man, are hardly mentioned by the apologists. Neither do they refute the identification of Jesus (and Moses) with fire, or the accusation of worshipping a god with an ass’s head. On the contrary, these accusations allowed them to formulate an extensive discourse on the pagans’ error of idolatry, the anthropomorphism of their gods, zoolatry and the worship of the elements. It is true that if the audience of these treatises was external, a theological explanation of these matters would have no meaning, but at least an explanation of the Christian doctrine could have been given, and this does not appear. In the same way, they did not reply to the accusations of worshipping the priests’ genitals, or the practice of anthropophagy, infanticide and incest associated with the Christian initiation ritual. No description of this ritual, attempting to clarify this

misunderstanding (if there was any), is to be found in apologetic literature. On the contrary, their arguments were limited to a description of the pagan exercise of each of these practices. Similarly, to the accusations of subversive behaviour and political disloyalty, the apologists use these reproaches to present the ideal model of civic behaviour, exemplifying the Christians' attitude and the correct understanding of the relationship between the citizens and ruler, projecting against Greco-Roman society the accusations of depravity, corruption and immorality made about Christians. With this model of argumentation, essentially based on the rhetorical resource of *retorsio*, the apologists developed a stereotyped depraved image of paganism, from which a true picture of paganism at that time cannot be drawn. The apologists' discourse is ultimately characterised by the adaptation of the reflections and criticism made previously by pagan intellectuals to their own polemical purposes.

LOS APOLOGISTAS GRIEGOS

Cuadrato

El primer apologista que se conoce es el escritor griego Cuadrato. En la *Historia Eclesiástica*, Eusebio de Cesarea menciona con este nombre a tres personajes de la misma época aproximadamente que no deben confundirse: el apologista¹, el profeta² y el obispo de Atenas³. Jerónimo es el primero en identificar al apologista con el obispo de Atenas⁴. A partir de esta tradición, se hereda la confusión entre el apologista y el mártir del mismo nombre, que muere un siglo más tarde, durante las persecuciones de Decio (249-250) o Valeriano (257-258). Según Eusebio, Cuadrato ya era anciano cuando redactó su *Apología*, mientras que el obispo de Atenas vivió bajo el gobierno de Marco Aurelio (162-180). Tampoco existen razones evidentes para negar o confirmar la identificación del apologista con el profeta, pues el profetismo aparece atestiguado entre hombres y mujeres desde los comienzos del cristianismo⁵. En cualquier caso, apenas se sabe nada de la vida de Cuadrato y de su obra sólo se conserva un fragmento, recogido en la *Historia Eclesiástica*⁶. Eusebio señala que dicho tratado todavía era conocido en su época en el texto original, y que él mismo poseía una copia de la obra⁷.

Eusebio emplea el término “apología” para calificar el escrito de Cuadrato, situándolo en la época del emperador Adriano (117-138 d.C.) a quien va dirigido: “una *Apología* compuesta en defensa de nuestra religión”⁸. La interpretación que hace Eusebio del concepto de “apología” alude específicamente a aquellos discursos dirigidos al emperador solicitando un tratamiento legal más justo para los cristianos. Puesto que no aplica el término a otras obras ni a otros autores, con esta designación Eusebio considera que Cuadrato y Arístides fueron los primeros autores cristianos en llevar a cabo esta tarea, estableciendo las bases de una práctica literaria que, alrededor del siglo IV, debía tener ya unas características definidas⁹.

¹ Eus. *H.E.* 4, 3, 1-3.

² Eus. *H.E.* 3, 37, 1; 5, 17, 2-4.

³ Eus. *H.E.* 4, 23, 3.

⁴ Hieron. *Ep.* 70, 4; *De Vir. Ill.* 19.

⁵ Cf. *Hch.* 21, 8-14. Aunque era una práctica marginal, el profetismo adquirió una gran importancia en Asia Menor (Trevett 1996: 231; Velasco-Delgado 1997: 187 y 199; Pouderon 2005: 116-117).

⁶ Eus. *H.E.* 4, 3, 1-2; *Chron.* 124-125. Sobre la importancia de la obra de Eusebio de Cesarea para conocer a los primeros apologistas, *vid.* Frede 1999b: 223-250.

⁷ Los esfuerzos por tratar de localizar esta obra en su texto original independiente o de atribuírsela a otros autores no han sido fructíferos y han generado una línea de interpretación muy debatida que identifica el fragmento transmitido por Eusebio con el que falta en la *Epístola a Diogneto*, tratándose, por tanto, de la misma obra y de un único autor (Andriessen 1946: 237-260; Ruiz Bueno 1974: 811-844). Para la discusión de este problema *vid.* Marrou 2005: 177-181 y 241-268.

⁸ Eus. *H.E.* 4, 3, 1.

⁹ Fredouille 1992: 226-228; Young 1999: 91-92; Frede 1999: 227-228.

En el pasaje de la obra que Eusebio reproduce, Cuadrato aborda el tema de los milagros de Jesús y la prueba de que se produjeron¹⁰. Eusebio resalta la antigüedad del testimonio de Cuadrato, quien, tal y como relata en su obra, conoció a testigos directos de lo sucedido¹¹. No obstante, el tema en sí mismo y la alusión a la resurrección de los muertos¹², resulta poco revelador de las circunstancias que llevaron al escritor cristiano a dirigirse al emperador Adriano. Robert M. Grant sugiere dos escenarios que ayudarían a situar en su contexto la obra de Cuadrato¹³. En primer lugar, éste podría estar refiriéndose a un debate interno, en el seno de la comunidad cristiana, sobre la realidad física de Jesucristo y la realidad de sus milagros. Este mismo debate aparece reflejado en el pensamiento de Ireneo de Lyon cuando arremete contra las visiones gnósticas¹⁴. Grant sostiene que no hay una distinción clara entre el lenguaje anti-herético y los escritos apologéticos. Prueba de ello sería que apologistas como Justino y Teófilo de Antioquía, además de apologías, escribiesen tratados contra las herejías¹⁵. No obstante, este escenario de debate entre cristianos no explicaría la razón por la que Cuadrato dirige su obra al emperador, puesto que el tema del gnosticismo podría resultar demasiado específico para un lector ajeno a la teología cristiana. El segundo escenario propuesto por Grant resulta más revelador. En el contexto de la religión greco-romana, es posible que los milagros cristianos fuesen comparados con los de algunos personajes mitológicos. Los relatos literarios expresaban que los descendientes de los dioses tenían esta facultad salvífica. En la *1 Apología*, Justino realiza esta comparación entre los prodigios y sufrimientos de los dioses paganos y los milagros de Jesús y su padecimiento en la cruz¹⁶. Con este sentido, la explicación de Cuadrato pretendería establecer las diferencias entre unos y otros y responder a las críticas que cuestionaban las obras milagrosas de Jesús. En ese contexto, podría entenderse que el apologista se dirigiera al emperador romano con el propósito de clarificar estas cuestiones. Bernard Pouderon insiste en el término empleado por Eusebio para definir el contexto en el que Cuadrato desarrolla su obra: ἐνοχλεῖν, que traduce como un movimiento de “persecución” popular. Aunque Pouderon admite que se desconoce a qué tipo de movimiento pudiera estar refiriéndose Eusebio, la existencia

¹⁰ Cuadrato es uno de los pocos apologistas que emplea el argumento de los milagros para demostrar que Jesús es el Mesías. Encontramos otras referencias en un fragmento de la obra de Papias de Hierópolis, en la *1 Apología* y el *Diálogo con Trifón* de Justino (*1 Apol.* 48, 1-5 y 54, 10; *Dial.* 69, 6 y 43, 3-8); en Ireneo de Lyon (*Haer.* 2, 32, 3-5) y en la carta apócrifa de Marco Aurelio sobre la *legio XII Fulminata* y el milagro de la lluvia que aparece recogida en el *Codex Parisinus* 450 (Pouderon 2005: 115-116). Sobre el uso del episodio de la *legio XII Fulminata* en la literatura apologética, *vid.* cap. V, sec. 3.2.1.

¹¹ Eus. *H.E.* 4, 3, 2.

¹² Ireneo alude a las resurrecciones dentro de las iglesias (*cf. Haer.* 2, 31, 2). No obstante, como apunta Teófilo de Antioquía, un pagano difícilmente podía aceptar tal afirmación, incluso aunque se tratara de testimonios directos (*cf. Ad Autol.* 1, 13).

¹³ Grant 1988: 35-36.

¹⁴ Iren. *Haer.* 2, 32, 4.

¹⁵ Grant 1988: 35-36; Fredouille 1995: 201-202.

¹⁶ *Cf. Just. 1 Apol.* 21-22.

de tumultos encaja en el segundo escenario propuesto por Grant de debate con la población pagana¹⁷.

Prácticamente todas las investigaciones fechan la obra de Cuadrato en torno al año 124-125, haciéndolo coincidir con la visita del emperador Adriano a Atenas¹⁸. Grant considera que la explicación para que algunos pensadores cristianos, como Arístides o Cuadrato, escribiesen al emperador solicitando determinadas concesiones, se sitúa en la propia actitud de Adriano, quien con su rescripto a Fundano, había mostrado un talante relativamente imparcial respecto a los cristianos, a semejanza de su predecesor, el emperador Trajano¹⁹.

Arístides

Es muy poco lo que sabemos de la vida de Arístides. La mayor parte de la información que poseemos procede de Eusebio de Cesarea²⁰, Jerónimo²¹, y de los Martirologios medievales²², así como algunos datos acerca del título y del destinatario que se desprenden de la propia obra. Todo parece indicar que las noticias aportadas con posterioridad a Eusebio dependen de la información ofrecida por aquél en su *Historia Eclesiástica*, cuando menciona a Arístides como uno de los primeros apologistas junto a Cuadrato²³. Dada esta escasez de información, han surgido diversas interpretaciones sobre la figura de Arístides. Una de las explicaciones más controvertidas es la que ofrece G.C. O'Ceallaigh, quien sostiene que la *Apología* de Arístides es una obra literaria del judaísmo helenístico y no del cristianismo. Según esta interpretación, a finales del siglo IV, algunos fragmentos se interpolan dentro del núcleo original de la obra judía, con la intención de cristianizar el escrito, explicándose así que haya pasado a la posteridad como una apología cristiana²⁴. No obstante, en la actualidad la mayoría de los especialistas rechaza esta hipótesis²⁵.

¹⁷ Pouderon 2005: 115.

¹⁸ Grant 1955: 25; *Id.* 1988: 34-36; Bardy y Di Nola 1996: 143; Fiedrowicz 2000: 37; Pouderon 2005: 115-117. Para R.M. Grant, la alusión de Cuadrato al "Salvador" se relaciona, por oposición, con las figuras salvadoras características de los Misterios de Eleusis. El emperador Adriano fue iniciado en estos misterios durante su visita a Atenas (Grant 1955: 25).

¹⁹ Grant 1988: 34-36.

²⁰ Eus. *H.E.* 4, 3, 3; *Chron.* 125; 124-125.

²¹ Hieron. *De Vir. Ill.* 20; *Ep.* 70, 4.

²² *Martyrologium Romanum paruum*, 31 de agosto (escrito en el año 700) y *Martyrologium Adonis*, 3 de octubre (escrito en el año 875) (ambos recogidos en el *Martyrologium Romanum restitutum* de Cesar Baronio [1586]). Para una valoración del contenido histórico de estos testimonios *vid.* Ruiz Bueno 1996: 107; Pouderon *et alii* 2003: 30; Pouderon 2005: 122-123.

²³ Ruiz Bueno 1996: 105-108; Fiedrowicz 2000: 38; Pouderon *et alii* 2003: 25-28.

²⁴ O'Ceallaigh 1958: 227-254.

²⁵ Para una revisión de las limitaciones de esta interpretación *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 30-31.

El texto de la *Apología* de Arístides nos ha llegado en cinco versiones diferentes²⁶: la tradición papirológica, que incluye dos únicos papiros del siglo IV escritos en griego y que contienen escasos fragmentos de la obra²⁷; la versión siríaca que es la más amplia y de la que se ha conservado un único manuscrito²⁸; una versión griega del texto de la *Apología* que nos ha llegado a través de dos capítulos de una novela popular de época medieval titulada *Barlaam y Joasaph*²⁹; la versión georgiana, bastante más corta y parcial, que se corresponde con la del relato del *Martirio de Eustaquio de Mzchetha*³⁰; y, finalmente, un fragmento armenio de la *Apología*, datado aproximadamente en el siglo V y que precisamente fue el primero en descubrirse³¹.

²⁶ Para una introducción a su estudio, *vid.* Grant 1988: 36-39 y 195; Ruiz Bueno 1996: 114-116; Pouderon *et alii* 2003: 107-141 y 415-432; Pouderon 2005: 123-124.

²⁷ *Apol.* 4, 3 - 6, 2: papiro *Oxyrhynchos* XV, 1778, publicado en 1922 y recientemente completado con el papiro *Heidelberg* inv. G 1013 (Daniel Ruiz Bueno considera que reproduce *Apol.* 5, 3; 6, 1); *Apol.* 15, 4 - 16, 2: papiro *Lit. Lond.* 223 olim 2486, en el *British Museum* desde 1922 (para Ruiz Bueno reproduce los fragmentos: *Apol.* 15, 5- 16, 1).

²⁸ El códice *Sinaiticus* syr. S. *Catherin.* 16, descubierto por J.R. Harris en 1889 en el convento de Santa Catalina del Monte Sinaí. Se trata de una selección de textos monásticos fechados en torno a finales del siglo VI y principios del siglo VII, que contienen varias Vidas de padres del desierto y santos, lecciones de moralidad filosófica y algunas homilías ascéticas extraídas de comentarios bíblicos. La traducción del texto griego al siríaco debió realizarse en torno al siglo IV en Siria.

²⁹ El texto de la *Apología* de Arístides aparece integrado en los capítulos 26 y 27 de *Barlaam y Joasaph* (P.G. 96 [0858-1240]). Para un análisis de la narración y de la tradición manuscrita de la novela *vid.* Ruiz Bueno 1996: 114-116; Pouderon *et alii* 2003: 118-119 y 123-136. Tradicionalmente se atribuye la autoría de la novela a Juan Damasceno (676-749), nombre que figura en la mayor parte de los manuscritos conservados a partir del siglo XIII y en la *editio princeps* de J.F. Boissonade de 1832. No obstante, existen algunos elementos sobre el origen y la transmisión de esta leyenda que sugieren que la fecha de su composición no es anterior a los siglos IX y X (Pouderon *et alii* 2003: 110-117). La cuestión del autor sigue sin resolverse. Una de las hipótesis más recientes sugiere que Juan el Monje (diferente de Juan Damasceno) habría sido el responsable, no de redactar la novela, sino de recoger la leyenda de *Barlaam y Joasaph*, una adaptación del mito de Gotama Budha (transcrito a la lengua árabe al menos en tres obras diferentes). La redacción sería obra de Eutimio de Iviron o el Hagiorita, el responsable de introducir la *Apología* de Arístides en la novela (Wolff 1937: 233-247; *Id.* 1939: 131-139). Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 110-123; Pouderon 2005: 123.

³⁰ El códice *H-341* del siglo VI contiene varias vidas y martirios de santos cristianos. Para la tradición manuscrita *vid.* la revisión de M. Guiorgadzé en Pouderon *et alii* 2003: 421-423. Henri-Irénée Marrou ha destacado como rasgo habitual de la literatura hagiográfica de época bizantina la inserción de fragmentos tomados de la literatura apologética para los discursos de los mártires protagonistas. Según Marrou, existiría un núcleo apologético antiguo, formado por la *Apología* de Arístides y la *Epístola a Diogneto*, que constituiría la principal fuente de documentación para estos relatos martiriales (Marrou 2005: 27-28). De entre los temas apologéticos que aparecen en el texto y que prueban la utilización de la *Apología* de Arístides, Marina Guiorgadzé destaca la mención específica del incesto (ausente en la polémica habitual entre el cristianismo y el mazdeísmo). Esta referencia sugiere que el autor del martirio ha utilizado, si no el texto original de la *Apología*, una versión anterior a la traducción siríaca del siglo IV y al texto griego de la novela de Barlaam que no lo mencionan (Pouderon *et alii* 2003: 424-432). Sobre la influencia de la *Apología* de Arístides en la literatura georgiana cristiana y en los relatos hagiográficos *vid.* Lang 1955: 306-325; Pouderon *et alii* 2003: 417-421.

³¹ La versión armenia, realizada a partir de un texto griego, se conserva en cuatro manuscritos: el *cod. Erevan*, Matenadaran 2679, fol. 154-155: una colección de textos varios del año 981 y el manuscrito

El nombre completo del autor, Marcianus Arístides, aparece mencionado en la dedicatoria de la versión siriaca de la *Apología*. El origen latino de Marcianus y la estructura nominativa doble de su nombre (*nomen* y *cognomen*), son datos insuficientes para afirmar su pertenencia al mundo occidental. Únicamente puede deducirse que se trata de un griego romanizado, probablemente de clase acomodada y quizá ciudadano romano³². Por el contrario, O’Ceallaigh considera que esta dedicatoria con el nombre completo es un añadido posterior³³. Ni Eusebio ni Jerónimo mencionan este nombre, que tampoco aparece en la versión armenia del texto. Según O’Ceallaigh, esta incorporación posterior en la dedicatoria responde a la intención de cristianizar el texto original. Además, el destinatario final al que va dirigida la obra en la versión siriaca, tampoco coincide con la versión armenia ni con la ofrecida por Eusebio.

Todos los testimonios coinciden en afirmar que Arístides era un “filósofo ateniense”³⁴. Para Bernard Pouderon, esta caracterización general no determina si ésta era su profesión o pertenecía a un grupo filosófico. Puede que se trate de una expresión general para definirlo como un intelectual, ajustándose más a la descripción que ofrece Jerónimo, quien destaca la elocuencia y erudición de Arístides. Es posible que el sentido de esta expresión, coincidiendo con Eusebio, sea evocar la idea del cristianismo como corriente filosófica³⁵. Ramón Teja ha subrayado la particularidad de que los dos primeros apologistas que se conocen procediesen de Atenas³⁶. Teja sugiere que, tanto Arístides como Cuadrato (aunque éste no es designado de forma específica con el título de filósofo, sino como “discípulo de los apóstoles”), se habrían formado en la escuela filosófica de la ciudad. Las obras de ambos autores habrían establecido las bases para una “teología de la historia” que se desarrollaría con posterioridad y que consistiría en “la identificación entre la historia del cristianismo y la historia del Imperio”³⁷.

No existe acuerdo entre los especialistas para establecer la fecha de composición de la *Apología* de Arístides. Según Eusebio de Cesarea, la redacción se

más antiguo del que derivan todos los demás; el *cod. Venise*, San Lazaro 218; el *cod. Erevan*, Matenadaran 4381 y 6228. Algunos investigadores mencionan la existencia de un quinto manuscrito que no se ha conservado. Los Mequitaristas de San Lázaro en Venecia lo publicaron en 1878, junto a una homilía sobre el buen ladrón que también se consideraba obra de Arístides (autoría rechazada en la actualidad), y un breve fragmento de una Carta de Arístides a todos los filósofos, que se limita a una sola línea de texto y que se interpreta como parte del título de la *Apología* (Pouderon *et alii* 2003: 59-61).

³² Pouderon *et alii* 2003: 29; Pouderon 2005: 121.

³³ El uso de dos tipos de tintas diferentes demuestra que el nombre de Marcianus no estaba en el título original y que es una anotación posterior de los escribas (O’Ceallaigh 1958: 229-231).

³⁴ Hieron. *De vir. Ill.* 20; *Epist.* 70, 4. Daniel Ruiz Bueno sostiene que el carácter filosófico de Arístides está presente en su definición de Dios con “forma absoluta”, siguiendo conceptos de influencia aristotélica (Ruiz Bueno 1996: 108-110).

³⁵ Como sucede en otros apologistas (*cf.* Tat. *Orat.* 31, 1; 35, 2). Sobre esta cuestión, *vid.* Lane Fox 1997: 316-318; Pouderon *et alii* 2003: 29-30.

³⁶ Eus. *H.E.* 4, 3, 1; *Chron.* 125; 124-125; Hieron. *Ep.* 70, 4; *De Vir. Ill.* 19.

³⁷ Teja 2003: 304.

sitúa entre los años 124 y 125, bajo el gobierno del emperador Adriano (117-138)³⁸. Eusebio relaciona la redacción de la *Apología* de Arístides – y también la de Cuadrato – con el primer viaje del emperador Adriano a Oriente, durante su visita a Atenas. No obstante, el relato de Eusebio no distingue entre los numerosos viajes realizados por el emperador, haciendo coincidir su primera visita a Atenas (en el otoño del año 124 o el invierno del año 124 al 125) con otro de sus viajes a dicha ciudad, en el que fue iniciado en los misterios de Eleusis (128-134)³⁹. Las referencias internas de la obra no permiten determinar una fecha concreta⁴⁰. Sólo dos de las cinco versiones del texto aluden de forma explícita al destinatario de la obra. La mención, escueta, que aparece en el título de la versión armenia, indica que Arístides dedicó su obra al emperador Adriano. Pero el título que recoge la versión siríaca, más extenso, precisa que el apologista dedicó su obra al emperador “César Tito Adriano Antonino Augusto Pío”; es decir, al sucesor de Adriano, Antonino Pío (138-161). Según esta interpretación, la obra habría sido compuesta unos 20 años después, entre el año 140 y el 145.

A partir de esta dicotomía en cuanto al destinatario de la obra han surgido diferentes hipótesis sobre la fecha de su redacción⁴¹. Existen, fundamentalmente, dos corrientes de interpretación que coinciden con la credibilidad que se dé a cada una de las versiones conservadas del texto. En primer lugar, los partidarios de una fecha más tardía sitúan la composición de la obra bajo el gobierno de Antonino Pío, entre los años 140 y 145, siguiendo el testimonio de la versión siríaca⁴². Robert M. Grant propone la hipótesis de una doble publicación de la obra⁴³, como explicación a las diferencias en el contenido y título de las distintas versiones de la *Apología*⁴⁴. Según esta interpretación, Arístides realizaría una primera redacción de la *Apología* en época de Adriano, coincidiendo con el testimonio de Eusebio. Se trataría de una versión breve del texto que encajaría con los fragmentos armenios y la versión griega de la obra. En esta primera publicación, Arístides no hace referencia explícita a la

³⁸ La fecha varía según la interpretación que se haga de las dos versiones que se han conservado de la *Crónica* de Eusebio: el año 125 en la versión latina y los años 124-125 según la versión armenia. Parece poco probable que Eusebio accediera de forma directa al texto de Arístides.

³⁹ Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon *et alii* 2003: 37-39; Pouderon 2005: 121; Lane Fox 2007: 13-22 y 709-719.

⁴⁰ A falta de otros datos que permitan fijar con mayor precisión las circunstancias históricas de su composición.

⁴¹ Las primeras propuestas coincidían con el testimonio aportado por Eusebio de Cesarea. No tardaron en surgir algunas variantes de estas primeras hipótesis que trataban de explicar las diferencias de las dos versiones conservadas. A finales del siglo XIX, E. Hennecke sostenía que Arístides habría compuesto su obra durante los últimos años del reinado de Adriano. La muerte inesperada del emperador habría sorprendido a Arístides, que decidiría presentar su obra al sucesor de aquél (Hennecke 1893: 98-101).

⁴² Grant 1955: 25; *Id.* 1988: 38-39; Bardi y Di Nola 1996: 143.

⁴³ Un fenómeno bastante frecuente en la Antigüedad. Las obras a menudo eran re-escritas por el propio autor explicándose así las diferentes versiones que se conservan de algunas obras. No obstante, por lo general, la obra que solía prevalecer era la última revisión que se hacía de la misma y no es frecuente que se conserven las versiones más tempranas (Drobner 1999: 178).

⁴⁴ Grant 1988: 45.

homosexualidad, y la descripción que ofrece del judaísmo⁴⁵ es más favorable que la que se conserva en la versión siríaca, sugiriendo una fecha anterior a la guerra contra los judíos (132-135). Esta “primera” *Apología* sería revisada y ampliada por Arístides durante el gobierno de Antonino Pío y presentada, en una “segunda” publicación ante el emperador a comienzos de su reinado, tal y como se desprende del título de la versión siríaca. Esto explicaría la alusión a la homosexualidad⁴⁶ y el retrato, menos positivo, del judaísmo en esta segunda versión del texto. Sin embargo, algunos investigadores consideran bastante problemática la hipótesis de una publicación tardía de la *Apología* de Arístides y consideran más adecuada la redacción de la misma en época de Adriano, coincidiendo con el testimonio de Eusebio de Cesarea. La mayor parte de las críticas se localiza en el propio título de la obra que recoge la versión siríaca. Los epítetos que acompañan al nombre del emperador, “Augusto” y “Pío”, la principal razón para argumentar, que contrariamente a lo señalado por Eusebio, la obra se dirige al emperador Antonino Pío, aparecen formulados en plural. De esta forma, el texto podría aludir a dos emperadores diferentes: Adriano y Antonino Pío, y no exclusivamente a este último. Bernard Pouderon recuerda que aunque ambos emperadores gobernaron de forma conjunta entre febrero y julio del año 138, durante esos años, Antonino todavía no recibía tales calificativos⁴⁷. Además, uno de los papiros conservados atribuye la obra a un único destinatario⁴⁸. B. Pouderon ha revisado la hipótesis de R.M. Grant sobre la doble publicación de la obra. Aunque no descarta una segunda redacción⁴⁹, Pouderon considera que el texto original es de época de Adriano, puesto que el tratado presenta un carácter arcaico, en comparación a otras obras apologéticas, como las de Justino, fechadas en torno al año 155. Esta hipótesis de una datación más temprana de la obra parece confirmarse con el uso esencialmente de fuentes judías

⁴⁵ Cf. Arist. *Apol.* 14[gr.].

⁴⁶ Para R.M. Grant, la condena de la homosexualidad y del incesto que presenta Arístides (*Apol.* 17, 2 y 8, 2), difícilmente podría haberse pronunciado, o no hubiese resultado prudente hacerlo, en la época del emperador Adriano, quien para esa fecha ya había designado como favorito a Antínoo. Grant sostiene que las críticas a la relación entre Adriano y Antínoo, y a la divinización de éste último, se producen con posterioridad (a partir del gobierno de Antonino Pío), relacionándolo con la polémica anti-cristiana de Frontón y sus acusaciones sobre las prácticas incestuosas de los cristianos (cf. Min. Fel. *Oct.* 9, 6 y 31, 2). Sobre esta cuestión, vid. Grant 1988: 38-39; *Id.* 1955: 25. Para una introducción a la figura de Marco Cornelio Frontón vid. *infra* n. 545.

⁴⁷ Según Pouderon, el título de la versión siríaca no resulta creíble y atribuye el error a la ignorancia de algún traductor o escriba posterior, que habría confundido los títulos oficiales de Adriano con los de Antonino (Pouderon *et alii* 2003: 33-35). D. Ruiz Bueno también duda de la veracidad de este título que presenta, además de la forma plural, otros elementos equívocos: el uso del nominativo, en lugar del dativo, y la utilización del epíteto “omnipotente” (*Omnipotenens* en el sentido de *omnipotens*; en griego: παντοκράτωρ) para calificar al emperador; un adjetivo que los apologistas emplean únicamente para designar a Dios (Ruiz Bueno 1996: 108; Pouderon *et alii* 2003: 183).

⁴⁸ *Lond. Lit.* 223: *Apol.* 15, 9; la fórmula aparece citada en singular.

⁴⁹ Pouderon sostiene que las diferencias que existen entre los dos textos se deben a las abreviaciones que respecto al texto original realiza el redactor de la novela de *Barlaam* y a los cambios derivados de la traducción del texto original al siríaco. En este sentido, resulta difícil la identificación de dos versiones completamente diferentes del texto, aunque reconoce que tampoco existe nada que demuestre que no fue posible una segunda redacción de la obra (Pouderon *et alii* 2003: 35-37; Pouderon 2005: 121-123).

para su composición⁵⁰. Coincidiendo con B. Pouderon, D. Ruiz Bueno incide en el carácter primitivo de la *Apología* de Arístides. Su exposición del cristianismo es “más rudimentaria y se aproxima más a los documentos del siglo I, como la *Didache*, que a las obras escritas bajo el imperio de Antonino Pío”⁵¹.

La estructura de la *Apología* de Arístides, escrita en forma de discurso dirigido al emperador, es sencilla. Después de una breve introducción acerca de la existencia y la naturaleza del Dios verdadero, Arístides presenta su obra en función de las cuatro grandes razas de la humanidad⁵²: primero, analiza el error de los bárbaros, que reside fundamentalmente en el culto a los elementos (cap. 3-7); después, examina el error de los griegos, caracterizado por el politeísmo antropomórfico (cap. 8-11); en tercer lugar, expone el culto de los judíos, quienes, aunque veneran al Dios verdadero, no lo conocen realmente (cap. 14); y finalmente, presenta el culto de los cristianos (cap. 15 y 16). La obra se completa con una digresión acerca de la religión egipcia, condenando la zoolatría y el culto a los muertos (cap. 12) y con una recapitulación general sobre los errores paganos (cap. 13). El discurso concluye con un último elogio al cristianismo y con la exhortación a la conversión.

Justino Mártir

La mayor parte de la información que poseemos sobre su vida nos ha llegado a través de las referencias que el propio Justino realiza en sus obras y, a partir del testimonio que ofrece el relato de su martirio⁵³. En la dedicatoria de la *1 Apología*, Justino se presenta ante los emperadores, el Senado y el pueblo romano, e informa sobre su lugar de procedencia, la ciudad de Flavia Neapolis⁵⁴ (actual Nablus y antigua Siquem). Se desconoce la fecha de su nacimiento que se sitúa en torno a la última década del siglo I o durante las primeras del siglo II⁵⁵. Todo parece indicar

⁵⁰ Pouderon *et alii* 2003: 35-37; Pouderon 2005: 121-123. La hipótesis de O’Ceallaigh se apoya en esta teoría del uso de fuentes judías (O’Ceallaigh 1958: 227-254).

⁵¹ Cf. Ruiz Bueno 1996: 107-108. Ruiz Bueno sigue literalmente las reflexiones de A. Casamassa (Casamassa 1943-1944). Además, la obra no menciona de forma específica las condenas a muerte pronunciadas contra los cristianos, como sí hace Justino para la época de Antonino Pío (*1 Apol.* 24 y 68). Por el contrario, Arístides alude a una época de carestía y hambre (cf. *Apol.* 8, 6[sy]) que tuvo lugar, según los testimonios paganos, en época de Adriano.

⁵² La versión griega del texto sólo distingue tres razas: “los adoradores de los entre vosotros llamados dioses (caldeos, griegos y egipcios), los judíos y los cristianos” (cf. *Apol.* 2, 2; trad. Ruiz Bueno 1996: 117-118).

⁵³ A estas referencias internas se suman las alusiones de Eusebio de Cesarea (*H.E.* 2, 13, 2-4: en relación a Simón Mago; *H.E.* 3, 26, 3: Justino comparte el origen samaritano con el mago Menandro; *H.E.* 4, 8, 3: sobre los escritores cristianos en la época de Adriano) y Epifanio.

⁵⁴ Cf. Just. *1 Apol.* 1, 1. Esta colonia, situada en la provincia de Siria-Palestina, en la zona de Samaria, se volvió a fundar con población griega y romana bajo el gobierno de Vespasiano, poco después de su destrucción durante la primera guerra judía (66-70) (Jones 1984: 228 y 276-280; Munier 2006: 12).

⁵⁵ Justino era todavía joven cuando vivió la revuelta judía de Bar Kokhba (132-135). En la *1 Apología* únicamente alude al carácter “reciente” de la citada guerra para referirse a los suplicios que Bar

que Justino era ciudadano romano⁵⁶, de ascendencia greco-romana⁵⁷, y aunque dice de sí mismo que pertenecía a la “raza de los samaritanos”⁵⁸, especifica que “no estaba circunciso”⁵⁹, y por tanto, que no era ni judío ni samaritano, en lo que a cuestiones religiosas se refiere. Su formación cultural responde a la educación característica de la élite pagana, bastante alejada del entorno judío en el que se desarrolla. Los estudios de los especialistas revelan este contraste en la formación de Justino: por un lado, su amplio bagaje intelectual de carácter filosófico, propio del pensamiento pagano, que explica su interés por conocer las principales corrientes filosóficas de la época y que lo lleva a realizar un periplo formativo iniciándose en algunos de estos movimientos⁶⁰; en contraposición, sus conocimientos sobre el judaísmo y la lengua hebrea no alcanzan el mismo nivel de desarrollo⁶¹, como lo demuestra el uso de algunas etimologías erróneas⁶² o su descripción de la religión judía, limitada exclusivamente a referencias bíblicas⁶³. Esto último, no obstante, ha sido objeto de discusión entre algunos investigadores, partidarios de una vinculación más estrecha de Justino con el entorno judío. Así, Philippe Bobichon sostiene que los errores etimológicos de Justino no implican necesariamente su desconocimiento de la lengua hebrea. Puesto que parte de su audiencia es el mundo judío helenizado, es

Kokhba hizo padecer a los cristianos si éstos no renegaban de Cristo (cf. *1 Apol.* 31, 6); en el *Diálogo con Trifón*, señala que la guerra ha terminado recientemente (cf. *Dial.* 1, 3; 9, 3).

⁵⁶ El modo en el que Justino fue ejecutado tras su martirio, la decapitación, sugiere que poseía este status social. No obstante, sus otros compañeros de martirio sufrieron el mismo tipo de ejecución pese a que al menos uno de ellos es identificado como un esclavo.

⁵⁷ “Hijo de Prisco, nieto de Baco” (cf. *Just. 1 Apol.* 1, 1).

⁵⁸ *Just. Dial.* 120, 6; *2 Apol.* 15, 1.

⁵⁹ Cf. *Just. Dial.* 28, 2.

⁶⁰ Antes de su conversión al cristianismo, Justino aparece representado como un filósofo, a semejanza de muchos intelectuales de la época (Dorival 1998: 423-424). No obstante, persisten las dudas acerca de su personalidad (Munier 2006: 11-12). Sobre la formación filosófica de Justino y el conocimiento específico del platonismo, vid. Edwards 1991: 17-34.

⁶¹ No parece que Justino hubiese practicado ni el hebreo ni el arameo. En el *Diálogo* sólo alude al texto griego de las Escrituras. Sus etimologías para los nombres egipcios se explican también a partir de términos griegos (cf. *Dial.* 103, 6; 125, 3). Sin embargo, parece interesado en ciertas exégesis rabínicas y en las creencias asociadas a éstas. Conviene distinguir, por un lado, entre el conocimiento de Justino de determinadas exégesis judías y la influencia de éstas sobre su propio método, y por otro, sus limitaciones en el conocimiento de las realidades judías de su tiempo, puesto que sus alusiones al judaísmo son de carácter bíblico y las raras precisiones históricas que ofrece, son generalmente erróneas y discutibles. Sobre las técnicas exegéticas de Justino vid. Bobichon 2003: 81-83 y 101-126. Para su conocimiento del judaísmo, vid. Munier 2006: 73-108.

⁶² Es el caso del nombre de Ἰησοῦς (cf. *1 Apol.* 33, 7; *2 Apol.* 5(6), 4 y 6; 13, 4), que Justino interpreta como “hombre” en hebreo (dada la proximidad de los términos *ish*: *uir*) y como “salvador” en griego (de la raíz griega ἰασσai, “curar” o “salvar”, que se corresponde con la idea evangélica de profetizar y curar en el nombre de Jesús: *Mt.* 7, 22). Otra explicación etimológica equivocada es la del término Σατανᾶς (cf. *Dial.* 103, 5; *1 Apol.* 28, 1), cuya procedencia sitúa en la forma de Moisés de denominar a la “serpiente”. También son erróneas sus referencias a la palabra hebrea *almah*, o a los términos traducidos de la versión griega de la Biblia de los LXX (παρθένος) y de las “didascalas judías” (νεάνις) (cf. *Dial.* 43, 8) (Pouderon 2005: 131; Munier 2006: 204 y 220).

⁶³ Pouderon 2005: 131-132.

probable que Justino se manejase en el uso de la lengua, aunque su conocimiento fuese limitado⁶⁴.

Su conversión al cristianismo, siendo ya adulto, debió de producirse durante la segunda guerra judía, pero se desconoce el motivo exacto y el lugar donde ésta se produjo. El propio Justino ofrece dos lecturas diferentes de su conversión. Una primera vinculada al modo de vida ejemplar de los cristianos y, en especial, al valor demostrado por éstos ante las persecuciones⁶⁵. Justino insiste en la inocencia de los mártires cristianos que padecen sufrimientos pese a la falsedad de las acusaciones que se les imputan⁶⁶. Se ha interpretado esta insistencia como la prueba del papel decisivo que tuvo el testimonio de los mártires en la conversión de Justino al cristianismo⁶⁷. La segunda lectura se corresponde con la evolución intelectual que experimenta Justino y que explica al comienzo del *Diálogo con Trifón*⁶⁸. Después de haberse iniciado en los principales movimientos filosóficos de la época (estoicos, peripatéticos, pitagóricos y neoplatónicos), Justino conoce casualmente a un anciano que le descubre los límites y las deficiencias de todas las filosofías humanas, y le muestra, a continuación, “la verdadera sabiduría” anunciada por los profetas: el cristianismo⁶⁹. Se ha discutido la autenticidad o historicidad de la información que proporciona Justino con este relato de carácter autobiográfico. La presencia de determinados elementos estilísticos⁷⁰ e incluso, el desarrollo argumentativo que sigue durante toda esta exposición parecen ajustarse a los objetivos apologéticos del autor. Por un lado, Justino resalta el carácter intelectual del cristianismo, equiparable a cualquier movimiento filosófico, alejándolo de las críticas de ignorancia y vulgaridad que lo caracterizan en el entorno pagano. Conseguida esta equiparación, pasa a demostrar la superioridad del cristianismo con respecto a las demás corrientes de pensamiento⁷¹. Por otro lado, el elemento profético – clave en la explicación del anciano y en la propia conversión de Justino –, está presente en toda la obra del apologista, y especialmente en aquellos pasajes de carácter doctrinal⁷². Esta descripción que presenta en el *Diálogo* contrasta con la ofrecida en la *2 Apología*, menos elaborada literariamente. Por ello, se ha considerado que este relato autobiográfico pudiera ser simplemente un recurso literario, aunque tampoco existen

⁶⁴ Bobichon 2003: 73-78. Bajo esta perspectiva, adquiere mayor sentido la hipótesis que explica que la iniciación de Justino al cristianismo se produjo en un entorno judeo-cristiano (Bobichon 2003: 73-78 y 109-166).

⁶⁵ Cf. Just. 2 *Apol.* 12, 1.

⁶⁶ Just. 2 *Apol.* 12, 1-2; 1 *Apol.* 11, 2; 25, 1; 2 *Apol.* 2, 18-20; 3(4), 1; 10, 8; 11, 8; *Dial.* 110, 4; 119, 6; 131, 2.

⁶⁷ Es probable que el testimonio de los mártires cristianos lo impresionara fuertemente, al igual que sucede con otros apologistas, y que fuera ésta la razón que lo impulsó a adoptar la nueva religión.

⁶⁸ Just. *Dial.* 2-8.

⁶⁹ Just. *Dial.* 7, 1.

⁷⁰ La evolución intelectual de Justino es similar a la que ofrece Platón en el *Protágoras*. Para una introducción al platonismo de Justino, vid. Edwards 1991: 17-34.

⁷¹ Sobre el concepto de *philosophia* en la primitiva literatura cristiana y en la obra de Justino, vid. Van Widen 1977: 181-190; Munier 2006: 14-18.

⁷² Munier 2006: 11.

pruebas que confirmen lo contrario⁷³. Como Justino, otros apologistas presentan relatos semejantes de sus procesos de conversión. Al margen del carácter literario, a menudo, estos relatos responden a la intención moralizante de sus autores. El “ejemplo personal” constituye uno de los argumentos más elocuentes en el discurso de los apologistas como modelo a imitar por el resto de la sociedad⁷⁴. Por tanto, los relatos de conversión constituyen por sí mismos una herramienta retórica en la argumentación apologética, no sólo porque aparece asociados siempre a las acusaciones contra los cristianos, sino porque también se emplean en la refutación del paganismo⁷⁵.

Una vez convertido al cristianismo, Justino, al igual que Arístides o Atenágoras, continúa ejerciendo su labor como filósofo; prueba de ello es que no abandona el *tribôn*, manto característico de éstos⁷⁶. A partir de ese momento, comienza su etapa como predicador o *didaskalos* cristiano⁷⁷ que, probablemente, desarrolló de manera itinerante a través de los principales núcleos de población y centros de comunicación del Mediterráneo oriental. No es posible determinar la fecha exacta de su llegada a Roma ni el tiempo que permaneció allí⁷⁸. Parece ser que su estancia se vio interrumpida, al menos temporalmente, con un viaje a la parte oriental del Imperio, probablemente para escapar de posibles amenazas. No obstante, Justino regresa a Roma y allí permanece hasta que muere⁷⁹.

Se desconoce la posición que Justino ocupaba en Roma dentro del sistema organizativo de estas primeras comunidades cristianas, pero su influencia debió de ser notable. Tradicionalmente su llegada a la capital del Imperio se relaciona con la expulsión de la ortodoxia cristiana de Marción, aproximadamente en el año 144⁸⁰. Todo parece indicar que las enseñanzas de Justino se ajustaban a la ortodoxia de la Iglesia católica⁸¹. Se desconoce, sin embargo, el modo de subsistencia de estos

⁷³ Pouderon 2005: 74-75.

⁷⁴ Este valor ejemplarizante no se limita exclusivamente a los propios apologistas. Justino persigue el mismo propósito cuando describe la conversión de la matrona rica por el *didaskalo* Ptolomeo (cf. 2 *Apol.* 2, 1-2).

⁷⁵ Pouderon 1998: 143-167; *Id.* 2005: 74-75; Engberg 2009: 49-77 (esp. 70-72); Jacobsen 2009: 103-105 y 108.

⁷⁶ Just. *Dial.* 1, 1-3; cf. Eus. *H.E.* 4, 11, 8.

⁷⁷ No parece que Justino fuese ordenado sacerdote (Pouderon 2005: 133).

⁷⁸ El relato de su martirio ofrece la declaración de Justino durante el juicio ante el prefecto de la ciudad. El apologista explica que es la segunda vez que reside en Roma (*Mart. Just.* 2). No es posible demostrar la autenticidad del pasaje, del que se conservan tres versiones diferentes (Musurillo 1972: 42-61; Bisbee 1983: 152).

⁷⁹ Drobner 1999: 90-91; Pouderon 2005: 131-134; Munier 2006: 12-16.

⁸⁰ Pouderon 2005: 133.

⁸¹ Así lo sugiere su ataque frente a quienes se desvían de la ortodoxia (cf. 1 *Apol.* 26-27; *Dial.* 35, 6). Justino describe también las particularidades del culto cristiano que se ajustan a las normas establecidas por la Iglesia en cuanto a la doctrina y la liturgia pastoral (cf. 1 *Apol.* 61-67). Aunque se ha relacionado a Justino con las interpretaciones teológicas de las escuelas de Palestina, Asia Menor y Egipto (Edwards 1995: 276-280; Bobichon 2003: 81-83 y 107-108), no hay razones para afirmar que mantuvo relaciones directas con ellas. De hecho, se desconocen los lazos de unión entre Justino y las comunidades cristianas romanas o los grupos de inmigrantes orientales, agrupados probablemente según su origen. En cualquier caso, el eclecticismo del pensamiento de Justino demuestra la intensa

profesores cristianos que enseñaban la doctrina de forma gratuita⁸². Las actas de su martirio insisten en la diversidad del público que atiende las enseñanzas de Justino⁸³. De entre todos sus discípulos, los más destacados son, además de sus compañeros de martirio⁸⁴, Taciano⁸⁵ y puede que Milcíades⁸⁶.

Durante su estancia en Roma, Justino escribe la mayor parte de sus obras⁸⁷. Además de algunos breves fragmentos, sólo se han conservado tres obras completas: las dos *Apologías*, escritas entre los años 150 y 160, y el *Diálogo con Trifón*, redactado con posterioridad⁸⁸, probablemente durante su viaje a Samaria⁸⁹, es decir, entre la primera y la segunda estancia en Roma. Justino compuso la 2 *Apología* con motivo de la ejecución en Roma de tres cristianos bajo la prefectura de Urbico (146-161)⁹⁰. La redacción de la 1 *Apología* también puede situarse en torno a esos mismos años, puesto que evoca el proconsulado de Munacio Félix en Egipto (148-154)⁹¹. Según Eusebio de Cesarea⁹², la carrera del filósofo cínico Crescente alcanza el éxito en torno a los años 153 y 154, de manera que la redacción de la 1 *Apología* se retrasaría hasta esa fecha. Robert M. Grant sugiere los años 155-157 para la composición de la 2 *Apología* que relaciona con el martirio de Policarpo de Esmirna (155-156)⁹³. Aunque el enfrentamiento con Crescente⁹⁴ se ha relacionado con los posteriores problemas de Justino ante las autoridades⁹⁵, no está demostrado que

actividad de las escuelas cristianas de Roma durante el siglo II y sus contactos con otros grupos de intelectuales (Edwards 1991: 17-34; Munier 2006: 13-16). Las *Actas* de su martirio confirman la facilidad de Justino en la discusión filosófica, incluso ante el prefecto de Roma, Q. Junio Rustico (163-189), filósofo estoico y maestro de Marco Aurelio (*S.H.A. Marc.* 3, 3; Dio Cass. 72, 35, 1). Sobre la figura de Q. Junio Rustico, *vid.* Birley 2001: 94 y 257-264.

⁸² Just. *Dial.* 58, 1; 82, 3-4; Tat. *Orat.* 32, 3. Sobre esta cuestión *vid.* Munier 2006: 15-16. Para una visión general de las *didaskalia* en Roma durante el siglo II, *vid.* Bobichon 1999: 233-259; Munier 2006: 16-19 y 24-27.

⁸³ Pouderon 2005: 175-177 y 269-270. El propio Justino se presenta como un filósofo abierto al diálogo con todos los grupos religiosos (*cf.* 2 *Apol.* 12, 5; 15, 3; *Dial.* 8, 1).

⁸⁴ De sus compañeros de martirio, cinco llevan nombres griegos: Chariton, Charitó (una mujer), Evelpistos, Hiérax, Péon; sólo uno, Liberieno, lleva un nombre latino. No sabemos nada de su condición social, a excepción de Evelpistos, originario de la Capadocia y esclavo del César (Munier 2006: 15).

⁸⁵ Tat. *Orat.* 18, 5; 19, 5; Iren. *Haer.* 1, 28, 1; Eus. *H.E.* 4, 29, 1-3.

⁸⁶ Eus. *H.E.* 5, 28, 4.

⁸⁷ Eus. *H.E.* 4, 18, 2-6.

⁸⁸ Justino alude a una de las *Apologías* en el *Diálogo* (*cf.* *Dial.* 120, 6).

⁸⁹ El ambiente de la obra no parece ser romano, pero esto no es motivo suficiente para confirmar tal hipótesis.

⁹⁰ *Cf.* Just. 2 *Apol.* 1, 1.

⁹¹ *Cf.* Just. 1 *Apol.* 29, 2.

⁹² Eus. *Chron.* 153-154.

⁹³ Grant 1988: 53. Para una revisión de los problemas en la datación de las *Apologías* de Justino *vid.* Munier 2006: 24-28.

⁹⁴ Just. 2 *Apol.* 8 (3), 1-6. Justino propone al emperador que intervenga como árbitro en una futura discusión con Crescente. Sobre la personalidad de Crescente y los debates con Justino *vid.* Barnard 1968b: 1-10; Munier 2006: 342-343.

⁹⁵ Taciano (*Orat.* 19, 3) y Eusebio de Cesarea (*H.E.* 4, 16, 8-9) aseguran que Crescente estuvo relacionado con el arresto de Justino.

efectivamente tales sucesos tuvieran relación con su detención y martirio, bajo la prefectura de Junio Rústico (163-168)⁹⁶.

El texto completo de las *Apologías* y el *Diálogo con Trifón* se han conservado a través de dos manuscritos, de los cuales el segundo es, casi con seguridad, una copia del primero⁹⁷. Ambos documentos se caracterizan por la disposición particular en la que aparecen las obras. Así, el texto de lo que se conoce como la 2 *Apología* precede al de la 1 *Apología*, y al final de ésta aparecen incorporados los siguientes documentos: el fragmento del Rescripto de Adriano a Minucio Fundano⁹⁸, que recoge las disposiciones establecidas por el emperador con respecto a los cristianos⁹⁹; el falso Rescripto de Antonino Pío al Concilio de la Provincia de Asia¹⁰⁰ y la carta del emperador Marco Aurelio sobre “el milagro de la lluvia”, acontecido durante la campaña contra los cuados (172-174). La tradición literaria, tanto pagana como cristiana, asegura que el propio Marco Aurelio escribió una carta relatando estos sucesos. Mientras los testimonios paganos consideran que la lluvia fue una ayuda providencial de sus divinidades¹⁰¹, los escritores cristianos aseguran que el milagro se produjo gracias a las plegarias de los fieles cristianos que militaban en la legión, la *legio XII Fulminata*¹⁰². Desde comienzos del siglo IV se difundió una falsificación de

⁹⁶ Cf. *Mart. Just.* 1. La fecha de su muerte no puede establecerse con precisión (Pouderon 2005: 133-134; Munier 2006: 15-16).

⁹⁷ El *Codex Parisinus graecus* 450, fechado en el año 1364, contiene el *corpus* completo de las obras tradicionalmente atribuidas a Justino. El manuscrito fue adquirido en Italia por G. Pélicier, obispo de Montpellier para el rey de Francia (1539-1542), quien antes de enviarlo a Fontainebleau ordenó que se hiciese una copia. Esta copia es el origen directo del segundo manuscrito que se conserva: el *Codex Musei Britannici*, Loan 36/13, fechado en 1541 y que se conserva en la Biblioteca Británica de Londres. Se conservan además los siguientes manuscritos: *Codex Ottobonianus graecus* 274, del 1548-1555, en la Biblioteca Vaticana, copiado a partir de un manuscrito análogo a los anteriores; y *Codex Parisinus Suppl. Gr.* 190, del siglo XVII, que contiene algunos extractos de las obras atribuidas a Justino. Para una revisión reciente de la tradición manuscrita de la obra de Justino, *vid.* Ruiz Bueno 1996: 297-299; Bobichon 2003: 159-160 y 171-172; Munier 2006: 83-89.

⁹⁸ *Just. 1 Apol.* 68, 4-10. Según Eusebio de Cesarea, Justino ofrece el texto original del rescripto en latín (*H.E.* 4, 8, 6-8). La traducción al griego que aparece en los manuscritos es, probablemente, la versión del texto que presenta Eusebio (*H.E.* 4, 8, 8 – 9, 3).

⁹⁹ Medidas muy similares a las formuladas por Trajano en su epístola a Plinio el Joven (*Plin. Epist.* 10, 97, 1-2). Como su predecesor, Adriano rechaza el uso de la *delatio*, o acusación anónima, en los procesos judiciales contra los cristianos. Es posible que tales medidas respondiesen a una situación de abuso en los tribunales del entorno de Asia Menor (Keresztes 1964: 204-214; *Id.* 1985: 339-346; Munier 2006: 314-315). Para una introducción al valor histórico de este documento, *vid.* Benko 1980: 1079-1080; Carrara 1984: 63-68; Wilken 1984: 68-69.

¹⁰⁰ Eusebio también reproduce el texto aunque adjudica su autoría al emperador Marco Aurelio (*H.E.* 4, 13, 1-8). Argimiro Velasco-Delgado traduce el término κοινόν por “concilio” equiparándolo al *concilium* latino. Su intención es darle el mismo sentido de institución que el término tenía para las provincias occidentales (Velasco-Delgado 1997: 217). En la actualidad, se niega la autenticidad de este rescripto. Para una introducción a los problemas que presenta el texto, *vid.* Benko 1980: 1092-1093.

¹⁰¹ Dio Cass. 72, 8-10; *S.H.A. Marc.* 24, 4; Claud. *Cons. Hon.* 338-355; Them. *Orat.* 15, 191b-c; etc.

¹⁰² Eus. *H.E.* 5, 5, 1-6; Tert. *Apol.* 5, 6; *Ad Scap.* 4; Oros. *Hist.* 7, 15, 7-11.

la supuesta carta del emperador Marco Aurelio al Senado, transmitida entre las obras atribuidas a Justino¹⁰³.

Pese a que la tradición manuscrita ha transmitido los escritos de Justino como si se tratara de dos *Apologías* distintas, la crítica moderna acepta de forma generalizada que se trata de una misma obra¹⁰⁴. Charles Munier sostiene que ambos textos presentan suficientes elementos retóricos, estilísticos, compositivos y temáticos en común como para afirmarlo¹⁰⁵. Sin embargo, el testimonio de Eusebio de Cesarea es confuso. En varias ocasiones parece aludir a una sola obra¹⁰⁶, pero en otros momentos distingue entre dos escritos diferentes¹⁰⁷. P. Lorraine Buck propone una posible solución para esta divergencia en el testimonio de Eusebio. Justino habría redactado dos *Apologías* diferentes e independientes, que no se corresponderían con los textos conservados. Los escritos que nos han llegado pertenecerían a una misma *Apología*, mientras que la otra se habría perdido¹⁰⁸. Se trate o no de obras independientes, la 2 *Apología* es posterior a la 1 *Apología*¹⁰⁹.

La 1 *Apología*, dirigida al emperador Antonino Pío, sus hijos, el Senado y el pueblo de Roma, puede clasificarse del siguiente modo¹¹⁰: una breve introducción o exordio (cap. 1-3), en el que Justino presenta su petición (ἄξιωσις) a favor de los cristianos, injustamente acusados y perseguidos. El apologista apela a la piedad y filosofía de los emperadores (*captatio benevolentiae*) para que examinen con imparcialidad la causa de los cristianos. Pueden distinguirse cuatro grandes partes en su argumentación. En primer lugar, la refutación (*refutatio*) de las acusaciones lanzadas contra los cristianos (cap. 4-12)¹¹¹; en segundo lugar, la exposición (*narratio* o *expositio*) de la doctrina cristiana (cap. 13-22)¹¹²; en tercer lugar,

¹⁰³ Sobre este suceso, su posible datación y las limitaciones que presentan las diferentes versiones, *vid.* Fernández Ubiña 2000: 213-226; Kovács 2009. Para un análisis del uso de episodio en la literatura apologética, *vid.* cap. V, sec. 3.2.1.

¹⁰⁴ Ruiz Bueno 1996: 176-180; Pouderon 2005: 137-138.

¹⁰⁵ Munier 2006: 22-24.

¹⁰⁶ Eus. *H.E.* 4, 8, 3-5; 4, 17, 1-13.

¹⁰⁷ Eus. *H.E.* 2, 13, 2-4; 4, 11, 11; 4, 16, 1; 2, 18, 1-2.

¹⁰⁸ Buck 2003: 45-59. La misma opinión, con reservas, en Velasco-Delgado 1997: 237 y 240.

¹⁰⁹ En tres ocasiones diferentes, Justino alude a elementos mencionados antes: 2 *Apol.* 4, 2 en relación a 1 *Apol.* 10, 1; 2 *Apol.* 6, 5 en referencia a 1 *Apol.* 12, 9; y 2 *Apol.* 8, 2 en alusión a 1 *Apol.* 5 (aunque también pudiera tratarse de 2 *Apol.* 7, 2) (Pouderon 2005: 138).

¹¹⁰ Pouderon 2005: 136; Munier 2006: 34-35.

¹¹¹ Justino argumenta que el nombre de “cristiano” no es motivo suficiente para la condena y que es necesario examinar la conducta de los acusados. A continuación realiza una refutación de los dos tipos de ateísmo de los que popularmente se acusa a los cristianos: de un lado, su negativa a participar en la religión oficial; del otro, la deslealtad al emperador romano. Justino muestra que el cristianismo resulta más beneficioso para el Estado y el emperador, puesto que hace de las personas mejores ciudadanos.

¹¹² Después de una especie de transición, en la que asegura que ha probado que los cristianos no son ateos (*cf.* 1 *Apol.* 13, 1-2), Justino procede a exponer la doctrina y enseñanzas cristianas. Su argumento sobre la autoridad de Cristo contrasta con la visión de los paganos, que lo tienen por un simple criminal crucificado. Para ello, procede del siguiente modo: a) expone la enseñanza moral de Jesús (cap. 14-20), ofreciendo un paralelismo entre las enseñanzas de Cristo y las de las autoridades

presentación de las pruebas (*argumentatio*, ἀπόδειξις) que demuestran la verdad del cristianismo (cap. 23-60)¹¹³; y finalmente, una segunda exposición sobre los ritos cristianos (cap. 60-67)¹¹⁴. La obra concluye de forma parcial, con la solicitud de justicia a los emperadores ante la causa cristiana, incorporando el texto del rescripto del emperador Adriano como modelo de práctica legal (cap. 68)¹¹⁵.

La 2 *Apología*, aunque mucho más breve, presenta una estructura semejante¹¹⁶: el exordio introductorio, (cap. 1) en el que expone los sucesos acontecidos en Roma bajo la prefectura de Urbico, que da paso a la argumentación general de la obra (cap. 2-13), en la que pueden distinguirse cuatro grandes partes: en la primera, Justino realiza una exposición de la situación de los cristianos con la descripción de la conversión de una mujer al cristianismo y su posterior condena, y los martirios de Ptolomeo y Lucio (cap. 2); en la segunda, presenta la refutación de las acusaciones dirigidas contra los cristianos y las objeciones formuladas contra su doctrina (cap. 3-9)¹¹⁷; en la tercera, expone su argumentación (ἀπόδειξις) sobre la superioridad del cristianismo (cap. 10-12)¹¹⁸; y en cuarto lugar, elabora una recapitulación final en la que presenta la figura del Logos en el mundo (cap. 13)¹¹⁹.

paganas; b) realiza una exposición teológica acerca del Logos (cap. 21-22) que concilia con otras doctrinas escatológicas paganas.

¹¹³ Justino presenta tres proposiciones diferentes: a) la actitud de los cristianos (cap. 23-26) que se opone al comportamiento pagano (cap. 27-29), refutando así las acusaciones de incesto y canibalismo. En esta parte menciona a ciertos grupos heréticos, llamados cristianos, sospechosos de cometer crímenes (cap. 26); b) las pruebas de las profecías (cap. 30-52), que demuestran, no solo la autoridad del Antiguo Testamento, sino también la identidad divina de Cristo, hijo de Dios (cap. 30-35). Proporciona ayuda a quienes no sepan interpretar estas profecías (cap. 36-42 y 47) y expone la doctrina sobre la libre elección del hombre (cap. 43-44); c) la devolución de los argumentos del adversario (*retorsio*) (cap. 53-60): el paganismo es culpable de las mismas acusaciones.

¹¹⁴ Justino considera que los misterios cristianos y sus celebraciones son superiores a los misterios paganos y que éstos son imitaciones mal interpretadas del cristianismo (cap. 61-67).

¹¹⁵ En su discurso final, Justino insiste en que los emperadores no deben tratar a los cristianos como enemigos públicos, sino que antes deben probar las acusaciones que pesan sobre ellos, tal y como precisa el rescripto de Adriano.

¹¹⁶ Pouderon 2005: 138; Munier 2006: 34-38.

¹¹⁷ Justino responde a las principales objeciones dirigidas contra los cristianos: la razón por la cual no recurren al suicidio con el fin de evitar las condenas (cap. 3); las pruebas de que su Dios no los ha abandonado (cap. 4-7); el rechazo pagano sobre el juicio final y las dificultades para establecer un modelo de ética común ante la diversidad de leyes humanas (cap. 9). La respuesta de Justino se centra en la fe de los cristianos en la Providencia divina (cap. 4-5 y 9) y en las maquinaciones urdidas por los demonios (cap. 4-7 y 9). En esta parte, Justino realiza un retrato sobre los “pretendidos filósofos” y el odio que muestran hacia los cristianos, en especial, Crescente (cap. 8).

¹¹⁸ Su argumentación se fundamenta en varias pruebas: a) el cristianismo permite alcanzar el conocimiento íntegro del Logos, a través de la Revelación, mientras que los filósofos solo tuvieron un conocimiento parcial del mismo (cap. 10, 1-3); b) con anterioridad a la venida de Cristo, quienes fueron discípulos del Logos también fueron acusados de impiedad y ateísmo, como Sócrates (cap. 10, 4-6); c) el acceso a la verdad, permite a los cristianos enfrentarse con coraje a la muerte (cap. 10, 7-8; 12, 1-4); d) la muerte como destino común a todos los hombres (cap. 11, 1); e) solo la virtud conduce a la incorruptibilidad y los cristianos se horrorizan de tales crímenes (cap. 11, 2-8; 12, 4-6).

¹¹⁹ Pueden distinguirse cuatro partes: la primera, en la que Justino solicita a sus adversarios que dejen de culpar a los inocentes y que cambien su modelo de vida (cap. 12, 7-8); la segunda, en la que confiesa su propia conversión al cristianismo (cap. 13, 1-2); la tercera, en la que expone que mientras

La obra concluye con otro llamamiento a la justicia de los emperadores (cap. 14-16)¹²⁰.

Eusebio de Cesarea señala que Justino compuso su *Diálogo con Trifón*¹²¹ a partir de unas conversaciones que mantuvo con éste en la ciudad de Éfeso¹²². Respecto al *Diálogo con Trifón*, su contenido puede clasificarse del siguiente modo: en primer lugar, un prólogo (cap. 1-9) en el que se narra el encuentro de Justino con el judío Trifón, y que incluye además el relato del itinerario espiritual que realiza el apologista antes de su conversión al cristianismo; en segundo lugar, el núcleo de la obra, que constituye el debate propiamente dicho entre ambos personajes (cap. 10-141). Los temas principales que se analizan son tres: la exposición de las dos Alianzas, la Antigua y la Nueva y el modo en que ambas se complementan (cap. 11-29)¹²³; la presentación de la figura de Jesús, anunciado por los profetas, como el Logos preexistente y el verdadero Hijo de Dios (cap. 30-108)¹²⁴; el análisis de las particularidades del pueblo cristiano en contraposición a los judíos, y la vocación misionera (cap. 109-141)¹²⁵. Finalmente, la obra concluye con la despedida de los protagonistas en tono amistoso (cap. 142).

que el conocimiento sobre la verdad de Platón, los estoicos y otros escritores de la antigüedad fue parcial, solo los cristianos pueden acceder a un conocimiento íntegro del Logos (cap. 13, 3-6); la cuarta y última, en la que solicita una respuesta favorable a los emperadores para que el cristianismo pueda ser conocido en todo el mundo y desaparezcan los prejuicios contra ellos (cap. 14-15, 3).

¹²⁰ La petición final de Justino es doble: que todos los hombres consigan el conocimiento de la verdad y que en la causa de los cristianos los emperadores pronuncien un juicio justo, como conviene a su piedad y sabiduría, y a su propio interés (cap. 15, 4-5).

¹²¹ La identidad del judío Trifón, “el más célebre de los hebreos de su tiempo” (Eus. *H.E.* 4, 18, 6), es una cuestión muy debatida. En la actualidad, se excluye la posibilidad de que pudiera tratarse del Rabino Tarphon, adversario de los cristianos (Bobichon 2003: 92-98). Se desconoce el lugar y el momento en el que se desarrollaron tales conversaciones (Pouderon 2005: 131-134; Munier 2006: 9-19).

¹²² Eus. *H.E.* 4, 18, 6. Eusebio no especifica que la conversión de Justino se produjera en Éfeso. Se ha sugerido que la explicación para esta referencia, que sólo se encuentra en Eusebio, apareciese en el prólogo –hoy desaparecido– del *Diálogo* (Velasco-Delgado 1997: 241).

¹²³ En esta parte del *Diálogo*, Justino expone la interpretación errónea de las Escrituras que han hecho los judíos y, por tanto, la caducidad de la Antigua Alianza, para pasar a presentar a los cristianos como los verdaderos hijos de Abraham. Se incluyen también las maldades de los judíos (cap. 16-17).

¹²⁴ Se analizan aquí las profecías y figuras mesiánicas (cap. 30-39; 52-54 y 40-48; 74, respectivamente), y las teofanías que prueban la existencia de Dios (cap. 55-62). A continuación, desarrolla la teoría del nacimiento virginal y la preexistencia de Cristo (cap. 63-78), su pasión en la cruz y su resurrección (cap. 86-108). En esta parte de la obra se recogen algunos temas secundarios, como la parusía (cap. 37; 52-54; 85), las cuestiones heréticas (cap. 35; 80), el rechazo de los judíos a la divinidad de Jesús (cap. 38-39), los preceptos de la antigua Alianza (cap. 44-47; 67; 92), las maquinaciones diabólicas (cap. 69-70), las mutilaciones de las Escrituras (cap. 71-73) o los ángeles malvados (cap. 79-80).

¹²⁵ Además de la presentación de la Iglesia cristiana como el verdadero Israel, se alude a las polémicas existentes con las *didaskalia* judías (cap. 112) y con los judíos (cap. 122-123; 131-133), así como, las prefiguraciones de Cristo (cap. 113-115; 125; 138-140), la preexistencia de Cristo (cap. 126-129), y el papel de la responsabilidad humana y la penitencia (cap. 118; 141).

Taciano

La mayor parte de la información biográfica que poseemos acerca de Taciano procede de su obra, especialmente de su *Discurso contra los griegos*. Según su propio testimonio, Taciano nace en Siria, “en la tierra de los asirios”¹²⁶. Se desconoce la fecha de su nacimiento, que se sitúa entre los años 120 y 130. Descendiente de una familia pagana e iniciado en alguno de los misterios del paganismo¹²⁷, Taciano recibió una amplia formación literaria que completó viajando a través de diferentes lugares¹²⁸ en los que seguramente ejerció como retor antes de su conversión al cristianismo¹²⁹. Probablemente era bilingüe (griego y siríaco)¹³⁰ y sus escritos revelan una inclinación hacia esa cultura “bárbara”¹³¹, alejada tanto del mundo intelectual greco-romano como de la posible herencia cultural judía.

El relato que Taciano presenta sobre su conversión¹³² sigue el modelo de evolución intelectual establecido por Justino en el *Diálogo con Trifón* y constituye, como éste otro, el ejemplo personal de conversión para el conjunto de la comunidad cristiana y los posibles lectores de la obra¹³³. Sin embargo, no hay nada en el relato que nos permita establecer una fecha concreta para determinar el momento de su conversión, ni si ésta se efectuó con anterioridad al periodo en el que se instaló en Roma. En cualquier caso, es en la capital del Imperio, donde Taciano entra en contacto con la escuela de Justino, convirtiéndose en uno de sus alumnos más

¹²⁶ Tat. *Orat.* 42, 1. Es probable que el escritor aludiera a la región que ocupa la zona alta de Mesopotamia, entre el nacimiento del río Tigris y el Éufrates, y en la que se sitúan ciudades como Edesa, Nísibe o Síngara. Para la historia política de esta región *vid.* Piganiol 1972: 76 y 84-85; Millar 1994: 100-101; Lane Fox 1997: 288-293; Hunt 1998: 12-14. Manuel Sotomayor adjudica a Taciano esta procedencia, dadas las coincidencias entre la obra literaria del apologista y las formas de interpretación del cristianismo desarrolladas en la región de Edesa: una marcada tendencia hacia el encratismo y la dureza ascética (Sotomayor 2003: 202-207). No obstante, esta expresión (“asirios”) se utiliza generalmente para designar el área romana de Siria en su conjunto y de ahí, la confusión frecuente entre ambos términos (sirios y asirios) y el posible debate acerca de la “romanidad” de Taciano (Grant 1988: 115; Pouderon 2005: 175).

¹²⁷ Tat. *Orat.* 29, 1; 42, 1.

¹²⁸ Tat. *Orat.* 35, 1. Este modelo de formación itinerante no es extraño en la época (Pouderon 2005: 175). Sobre la formación filosófica y literaria de Taciano y su influencia en el desarrollo de su doctrina acerca del *Logos*, *vid.* Grant 1958: 123-128.

¹²⁹ Tat. *Orat.* 1, 5 y 35, 1; coincidiendo con el modelo del sofista orador ambulante, característico del siglo II (Bardy y Di Nola 1996: 185). D. Ruiz Bueno precisa que el primero de los pasajes no se refiere al propio Taciano sino a Justino (Ruiz Bueno 1996: 573).

¹³⁰ La ciudad de Nísibe, ocupada con población griega bajo el gobierno de Seleucos I, era bilingüe en época de Taciano.

¹³¹ Tat. *Orat.* 1. El objetivo principal de la obra de Taciano es la demostración de la superioridad del cristianismo, que denomina “filosofía bárbara”, incidiendo en aquellos aspectos culturales que lo alejan del pensamiento greco-romano (*cf.* *Orat.* 29, 2; 30, 1; 31; 35 y 42) (Ruiz Bueno 1996: 558-559; Pouderon 2005: 175).

¹³² Tat. *Orat.* 29, 1-2.

¹³³ Drobner 1999: 97; Pouderon 2005: 74-75. A diferencia de la mayor parte de los apologistas que escriben sus tratados poco después de su conversión al cristianismo, es probable que Justino y Taciano redactasen sus obras varios años después (Engberg 2009: 66).

destacados¹³⁴. Su estancia pudo coincidir con el debate entre Justino y el filósofo cínico Crescente¹³⁵.

Según Eusebio de Cesarea, tras la muerte de Justino (163-168), Taciano se puso al frente de la escuela de Roma¹³⁶. No obstante, el aspecto de la vida de Taciano en el que más han insistido los escritores de la antigüedad es el de su desviación herética con respecto a la doctrina ortodoxa católica y su carácter soberbio e independiente¹³⁷. Al parecer, Taciano se convierte en el dirigente de esta corriente herética, que por su abstinencia o continencia se denominada “encratismo”¹³⁸. La imagen negativa que proyectan todos los escritores de la antigüedad sobre Taciano coincide con la condena oficial que hace la Iglesia católica del apologista. Sin embargo, esta imagen contrasta con el prestigio que adquirió en Siria, y en general en la parte oriental del Imperio, especialmente a partir de la difusión del *Diatessaron*. De hecho, durante mucho tiempo no fue considerado hereje en esta región¹³⁹.

La historiografía ha interpretado esta ruptura con la Iglesia católica como la causa que explica el abandono de Taciano tanto de la escuela como de la ciudad de Roma, y el inicio de su viaje de regreso hacia Oriente, que se produce en torno a esa fecha. Es probable, que durante el recorrido, el apologista continuara desarrollando sus enseñanzas¹⁴⁰: primero en Atenas, donde tradicionalmente se sitúa la redacción del *Discurso contra los griegos* y desde allí, hacia Antioquía y sobre todo la zona de Pisidia y Cilicia, para establecerse finalmente en Siria, donde escribiría el

¹³⁴ Tat. *Orat.* 19, 1-2; Eus. *H.E.* 4, 29, 1; Iren. *Haer.* 1, 28, 1; Tert. *De praescr. haer.* 7. Dadas las semejanzas de los relatos de conversión de Justino y Taciano, se considera que el cambio de éste último es una consecuencia directa de las enseñanzas de Justino (Ruiz Bueno 1996: 559-560).

¹³⁵ Es decir, poco antes de la redacción de la 2 *Apología* de Justino. Más allá de la imagen crítica que Taciano ofrece en su tratado sobre este filósofo –a quien acusa de pederastia y califica despectivamente como “filosofillo” avaro – el apologista apunta directamente a Crescente como el autor de la maquinación urdida contra Justino. Eusebio de Cesarea, siguiendo el testimonio de Taciano, responsabiliza también a Crescente de la condena a muerte de Justino (*H.E.* 4, 16, 7-9), aunque Taciano no llega a expresar esta acusación.

¹³⁶ En la descripción que Eusebio ofrece sobre la figura de Rodón, señala que éste fue uno de los discípulos más importantes de Taciano (*H.E.* 5, 13). Eusebio es el único autor que menciona a Rodón, cuyas obras se han perdido.

¹³⁷ Tert. *De praescr. haer.* 7; Eus. *H.E.* 4, 29, 1-7; Hieron. *De Vir. Ill.* 29; Iren. *Haer.* 1, 28, 1; Epiph. *Haer.* 46, 1, 1-9; Clem. Alex. *Strom.* 3, 12, 81, 1 – 82, 4. También es objeto de censura el tono vanidoso y orgulloso con el que se presenta a sí mismo (cf. Tat. *Orat.* 17, 2).

¹³⁸ Según Ireneo de Lión, el origen de este movimiento se encuentra en las doctrinas de Saturnino y Marción, aunque su principal dirigente fue Taciano. El encratismo se caracteriza fundamentalmente por su rechazo del matrimonio, y por tanto, la consiguiente negación de la creación de Dios del hombre y la mujer para la procreación (cf. *Gn.* 1, 27). Así mismo, los encratitas se abstienen de comer carne y niegan la salvación de Adán (Iren. *Haer.* 1, 28, 1; Hippol. *Haer.* 8, 13; Tert. *De ieiun.* 15; Hieron. *Ep.* 48, 2; Adv. *Iovinian.* 1, 3; Epiph. *Haer.* 46, 2, 1 – 5, 11; etc.).

¹³⁹ Pouderon 2005: 177.

¹⁴⁰ Aunque no lo menciona de forma específica, Clemente de Alejandría parece aludir a Taciano como uno de sus principales maestros (*Strom.* 1, 1, 11, 2), aunque es imposible verificar este dato (Mayor 1993: 33; Pouderon 2005: 177). Es probable, por el contrario, que sí conociese su obra. Prueba de ello son las referencias a la cronología judía (cf. *Strom.* 1, 21, 101, 1-2; 102, 2) y la condena del encratismo (cf. *Strom.* 3, 12, 81, 1 – 82, 4).

*Diatessaron*¹⁴¹, entre los años 172 y 175¹⁴². Aunque no se ha conservado el texto en su forma original (es probable que fuera redactado en siríaco o incluso, griego), la transmisión de esta obra a través de múltiples traducciones ha permitido reconstruirla prácticamente en su totalidad. Además de varios fragmentos conservados en diferentes lenguas (latina, persa, árabe, germánica), conocemos el texto por el comentario que hizo Efrén el Sirio y que nos ha llegado en su versión armenia. Nada se sabe acerca de los otros dos tratados que Taciano pudo redactar, *Problemas* y *Sobre la perfección según el Salvador*, que mencionan Eusebio de Cesarea¹⁴³ y Clemente de Alejandría¹⁴⁴. Tampoco se sabe nada sobre la fecha y el lugar de la muerte de Taciano, que se sitúa entre los años 172 y 185, momento en el que Ireneo de Lyon redacta su tratado sobre las herejías, aludiendo al apologista en tiempo pasado.

No hay acuerdo entre los especialistas para la datación del *Discurso contra los griegos*, aunque pueden distinguirse dos líneas fundamentales de interpretación. De un lado, quienes sostienen que su redacción se produjo durante los años de estancia en Roma de Taciano, relacionando el tratado con los escritos de Justino. Del otro, los partidarios de una composición tardía del mismo, coincidiendo con el viaje de regreso a Oriente, y en todo caso, posterior al año 172¹⁴⁵. Los defensores de la primera hipótesis mantienen que la redacción del tratado se produjo en Roma, aproximadamente durante los años en los que Taciano fue alumno de Justino. La composición del *Discurso* coincidiría en el tiempo con el debate intelectual que enfrentó a Justino con el filósofo cínico Crescente¹⁴⁶. A falta de una fecha precisa, otras propuestas dentro de esta primera corriente de interpretación sitúan su composición entre la muerte de Justino (163-168) y el año 172¹⁴⁷, momento en el que Taciano fue excluido oficialmente de la Iglesia de Roma¹⁴⁸. La segunda corriente de interpretación, encabezada por R.M. Grant, propone una fecha posterior para la redacción del tratado. De entre los argumentos expuestos, destaca, en primer lugar, que el *Discurso* de Taciano, a diferencia de las apologías anteriores, se dirige de forma específica a la población griega, tal y como recoge su título. Al parecer, Taciano se detuvo en Atenas, durante el transcurso de su viaje de vuelta a Siria, y puede que por ello dirigiera su *Discurso* al conjunto de sus ciudadanos, situando su

¹⁴¹ Pouderon 2005: 175-177; Drobner 1999: 97. El primer testimonio que atribuye a Taciano la redacción del *Diatessaron* es Eusebio de Cesarea (cf. *H.E.* 4, 29, 6; *Epiph. Haer.* 46, 1, 9). Su atribución, aunque generalmente aceptada, no está confirmada completamente (Joosten 2002: 73-96; *Id.* 2003: 159-175; Schmid 2003: 176-199; Koltun-Fromm 2008: 18-30).

¹⁴² Es decir, poco después de abandonar Roma (Pouderon 2005: 181).

¹⁴³ *Eus H.E.* 5, 13, 8.

¹⁴⁴ *Clem. Alex. Strom.* 3, 12, 81, 1.

¹⁴⁵ Pouderon 2005: 179-180.

¹⁴⁶ *Tat. Orat.* 19, 2; *Eus. H.E.* 4, 16, 8.

¹⁴⁷ Taciano menciona en dos ocasiones a su maestro Justino (*Orat.* 18, 5 y *Orat.* 19, 2). Los elogios que le dedica han sido interpretados como una prueba de la proximidad en el tiempo de ambas figuras. El uso de expresiones semejantes sugiere que el *Discurso* fue escrito con posterioridad a la publicación de las obras de Justino (*Tat. Orat.* 28, 3 = *Just. 1 Apol.* 27, 1; *Tat. Orat.* 3, 7 = *Just. 2 Apol.* 8; *Tat. Orat.* 5 = *Just. Dial.* 61, 2).

¹⁴⁸ Drobner 1999: 97; Ruiz Bueno 1996: 551; Koltun-Fromm 2008: 4.

redacción con posterioridad a su estancia en Roma. El término, por tanto, no debe ser interpretado de forma genérica – como una alusión al conjunto de la población pagana –, sino como una referencia étnica. Grant vincula la referencia de Taciano al salario que reciben los filósofos con la creación y la financiación en Atenas de cuatro cátedras de filosofía (una para cada escuela: estoica, peripatética, epicúrea y platónica) y una de retórica por el emperador Marco Aurelio en el año 176¹⁴⁹. Para Grant, la crítica que Taciano formula contra los filósofos, más allá de constituir un lugar común entre los primeros apologistas, responde a una situación concreta y de ahí la alusión específica a la cantidad económica que aquéllos reciben¹⁵⁰. Otros argumentos que explican esta vinculación del *Discurso* con la ciudad de Atenas son: la referencia a la “variedad de estatuas” que Taciano pudo observar en Roma¹⁵¹ y que se interpreta como una alusión al saqueo artístico de Grecia; la expresión “ese sofista vuestro” para referirse a Solón el ateniense; y el interés de Taciano por las tradiciones atenienses, especialmente en la parte final del tratado cuando desarrolla su cronología en relación a la mitología griega y a los fundadores y legisladores de la ciudad¹⁵². No obstante, para Grant, la referencia más significativa para fechar el tratado¹⁵³ es la explicación que Taciano ofrece de la resurrección, relacionándolo con el castigo que habían recibido los mártires cristianos de Lyon y Vienne¹⁵⁴. Puesto que en las comunidades cristianas orientales no se tuvo noticia de lo sucedido en la Galia hasta mediados del año 177, Grant retrasa la redacción del *Discurso* de Taciano hasta finales de ese mismo año o comienzos del siguiente¹⁵⁵. Según esta interpretación, el contexto de la redacción es el mismo en el que se desarrollaron

¹⁴⁹ Tat. *Orat.* 19, 1. Coincidiendo con su viaje por las provincias orientales del Imperio y su iniciación en los misterios de Eleusis (Dio Cass. 72, 31, 3; Philostr. *Vit. Soph.* 2, 2, 566-567; Luc. *Eun.* 3). Sobre esta cuestión, *vid.* Marrou 1985: 441; Grant 1988: 113-113; *Id.* 1988b: 7.

¹⁵⁰ Grant 1953: 100; *Id.* 1955: 28; *Id.* 1988: 113-114; *Id.* 1988b: 10. La cantidad de 10.000 dracmas a la que aluden las fuentes paganas no se correspondería con la de 600 *aurei* que propone Taciano. Grant explica esta diferencia de varias maneras: un error de lectura en la transmisión del texto (U en lugar de C); una exageración de Taciano; o una posible fluctuación en el cambio monetario (Grant 1953: 100; *Id.* 1955: 28; *Id.* 1988b: 10). Graeme Wilber Clarke sostiene que esta cifra no es literal y que Taciano la utiliza como expresión general del salario que perciben los filósofos paganos en contraposición a los pensadores cristianos, y por tanto como una referencia a esta práctica común de patronazgo imperial (Clarke 1967: 124-125).

¹⁵¹ Tat. *Orat.* 35, 1.

¹⁵² Grant 1988: 117-118.

¹⁵³ Algunas de las otras hipótesis que presenta Grant para demostrar una redacción tardía del tratado han sido cuestionadas por la historiografía reciente. Entre ellas, la problemática interpretación que ofrece del capítulo 23 (Grant 1988: 114; *Id.* 1988b: 10-11 y 16), rebatida con acierto por G. W. Clarke (1967: 125-126).

¹⁵⁴ Tat. *Orat.* 6, 2. El pasaje de Taciano se asemeja a la descripción que ofrecen las *Actas de los mártires de Lyon* sobre los suplicios que padecieron los cadáveres de los mártires cristianos (Eus. *H.E.* 5, 1, 57-63). G.W. Clarke considera que Taciano no alude a un hecho específico. El tema de la resurrección de los cuerpos está presente en todos los apologistas y también en el discurso pagano, vinculado a planteamientos neoplatónicos (Clarke 1967: 123-124). Sobre el pensamiento pagano en relación a esta cuestión *vid.* Dodds 1975: 130.

¹⁵⁵ Grant 1953: 99-101; *Id.* 1988: 114; *Id.* 1988b: 10. Para Grant, que Taciano conociera de primera mano las persecuciones sufridas por los cristianos es la razón que explica la agresividad del tono empleado y la crítica exacerbada que dirige contra los filósofos, pues habría sido precisamente un emperador filósofo el responsable de estos martirios (*cf.* Tat. *Orat.* 18, 2).

otras apologías, como la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras o la *Apología* de Melitón de Sardes¹⁵⁶.

No obstante, el elemento común entre los partidarios de la primera hipótesis y el aspecto más controvertido con respecto a quienes sostienen que la redacción del *Discurso* es posterior es que teológicamente Taciano no se aleja de las doctrinas de la Iglesia ortodoxa. En materia doctrinal, el *Discurso contra los griegos* no presenta rasgos evidentes de una desviación herética hacia posturas más rigoristas. La redacción del *Discurso* debe situarse, según esta interpretación, en los años previos a la exclusión de Taciano, que la Iglesia reconoce de manera oficial en el año 172. Esto coincidiría con la postura de Ireneo de Lyon, quien afirma que las desviaciones heréticas de Taciano no se hicieron evidentes hasta la muerte de Justino¹⁵⁷, y con la descripción de Eusebio, quien exalta las virtudes del tratado y no menciona ninguna de las posibles desviaciones con respecto a la ortodoxia de la Iglesia¹⁵⁸. Recientemente, Naomi Koltun-Fromm ha planteado una revisión sobre el “enkratismo” de Taciano¹⁵⁹. Sostiene que la historiografía moderna ha heredado las etiquetas que los escritores cristianos de la antigüedad formularon sobre el enkratismo ascético y la cristología herética de Taciano, pero que no existen pruebas evidentes de tales desviaciones en las obras del apologista. La interpretación cristológica que Taciano presenta en el *Diatessaron* no es extraña en el contexto de la primitiva Iglesia de Siria, caracterizada por su ascetismo riguroso, y el *Discurso contra los griegos* no incluye la descripción de ninguna práctica ni ritual que demuestre la inclinación de Taciano hacia el ascetismo. Por ello, considera necesario redefinir el concepto de enkratismo como herejía en relación a los planteamientos ortodoxos de la Iglesia. Si estas cuestiones sobre el enkratismo son ciertas, difícilmente pueden utilizarse como un argumento para establecer una cronología precisa.

Igualmente controvertida es la propuesta de Michael McGehee sobre el género literario del *Discurso* de Taciano. McGehee sostiene que el tratado no es apologético puesto que no realiza de forma sistemática una defensa del cristianismo¹⁶⁰. Sólo dos pasajes del texto aluden específicamente a algunas de las acusaciones¹⁶¹. Para McGehee el tratado se ajusta al modelo del protréptico, explicándose así el carácter exhortativo del discurso y las contradicciones de la

¹⁵⁶ Grant 1953: 99-101; *Id.* 1955: 30; *Id.* 1988b: 1-17; Teja 2003: 302-306. Para una aproximación general a la política de Marco Aurelio con relación al cristianismo, *vid.* De Labriolle 1948: 74-79; Keresztes 1968: 321-341; Grant 1955: 30-31; *Id.* 1988: 74-83; *Id.* 1988b: 1-17; Barnard 1967: 88-92; Sordi 1988: 70-75; Guerra 1992: 171-187; Birley 2001; Teja 2003: 302-306; González Salinero 2005: 53-55.

¹⁵⁷ Iren. *Haer.* 1, 28, 1.

¹⁵⁸ Eus. *H.E.* 4, 29, 3 y 7.

¹⁵⁹ Koltun-Fromm 2008: 1-30.

¹⁶⁰ McGehee 1993: 143-158.

¹⁶¹ Tat. *Orat.* 4: sobre el respeto a las leyes del Estado y el pago de los impuestos; *Orat.* 25: en relación al canibalismo.

obra¹⁶². Taciano concibe el cristianismo como un movimiento filosófico, mostrando su desprecio hacia todas las corrientes restantes. Esta equiparación del cristianismo como una filosofía, más que como un culto religioso, explica para McGehee la ausencia en el texto de referencias a los milagros y los ritos, característicos de otras formas literarias cristianas pero no así del protréptico¹⁶³. Más allá del rechazo al paganismo y del carácter polémico de la obra –rasgos comunes de la literatura apologética– el discurso de Taciano muestra una mayor agresividad que el de otros apologistas contemporáneos¹⁶⁴.

En cuanto a su estructura argumental, el *Discurso contra los griegos* comienza con un exordio (cap. 1-3) en el que Taciano formula de manera general su ataque a la cultura griega en dos direcciones: la denuncia de los préstamos o imitaciones que el mundo griego hace del cristianismo y la exposición de las contradicciones de los filósofos. La argumentación del *Discurso* se divide en cuatro partes: en la primera (*expositio*) (cap. 4-7), Taciano expone la doctrina cristiana analizando cuestiones acerca de Dios, el Logos, la creación, la resurrección, los ángeles y los demonios; las dos partes centrales de la obra (cap. 8-22¹⁶⁵ y 22-30¹⁶⁶) constituyen el ataque al paganismo (*vituperatio*); y en la cuarta (*argumentatio*) (cap. 31-35), Taciano desarrolla su argumentación sobre la antigüedad de Moisés (cap. 31), formulando una cronología comparada del cristianismo y el mundo griego (cap. 36-41); el *Discurso* concluye con una *peroratio* final (cap. 42) en la que reafirma su condición de cristiano.

Milcíades

Todo lo que conocemos de Milcíades se limita a la descripción que ofrece Eusebio de Cesarea¹⁶⁷. Sus obras no se han conservado y, a excepción de algunas

¹⁶² Especialmente de carácter formal, como las digresiones, la presentación de ideas que no desarrolla después, el tono sarcástico, etc.

¹⁶³ La historiografía tradicional establece una clasificación de las primeras apologías en función de su actitud con respecto a la cultura del mundo greco-romano. El primer grupo de autores (Arístides, Justino, Melitón, Atenágoras y Minucio Félix) presentaría un estilo más conciliador frente al segundo (Taciano, Hermas, Tertuliano y Arnobio), que manifestaría una actitud más agresiva (Pellegrino y Heid 2006: 429). En los últimos años, los trabajos de investigación evitan emplear modelos rígidos de clasificación, puesto que los límites entre un estilo y otro no siempre resultan claros, aunque se admite el contraste entre estos apologistas. Sobre esta cuestión, *vid.* cap. II.

¹⁶⁴ Sobre el carácter excepcional de la obra, *vid.* Torres 2011: 269-278.

¹⁶⁵ En esta primera ofensiva contra el paganismo pueden distinguirse dos críticas: a) los ataques a la mitología pagana, la astrología, y la identificación entre los dioses griegos y los demonios (cap. 8-15); b) las críticas contra la magia y la medicina (cap. 16-22) desarrollando además cuestiones como demonología o la condena del filósofo Crescente (cap. 19).

¹⁶⁶ En este segundo ataque, Taciano se centra en las costumbres paganas (cap. 22-24) y las opiniones de los filósofos (cap. 25-26) en contraposición a la actitud de los cristianos (cap. 27), incluyendo el relato de su conversión (cap. 29-30).

¹⁶⁷ Eus. *H.E.* 5, 17, 1-5.

breves alusiones a sus escritos de carácter anti-herético¹⁶⁸, tampoco sus contemporáneos lo mencionan. Según Eusebio, Milciades habría compuesto varias obras dirigidas contra los herejes y también contra los paganos. Así, entre otras, se mencionan: un primer tratado contra los montanistas¹⁶⁹, una segunda obra *Contra los griegos*, una tercera *Contra los judíos* y, finalmente, una *Apología* del cristianismo “dirigida a los príncipes del mundo”. Milciades alude probablemente a los emperadores Marco Aurelio y Lucio Vero, lo que permitiría situar la composición de esta obra en torno a los años 161-169¹⁷⁰. Sin embargo, dado que todos sus escritos se han perdido no es posible confirmar la identidad de los destinatarios¹⁷¹. La expresión empleada por Milciades, οἱ κοσμικοὶ ἄρχοντες, es algo confusa y ha dado lugar a varias interpretaciones. R.M. Grant señala que en los escritos neo-testamentarios esta expresión se refiere a Satanás o a los demonios y no a gobernadores terrenales¹⁷². Si se interpreta en este sentido parece poco probable que Milciades se refiriese a los emperadores, para quienes los primeros apologistas utilizan otro tipo de denominaciones más concretas como βασιλεύς. No obstante, la expresión de Milciades también aparece en los textos paulinos¹⁷³. Aunque identificado con el mal, Pablo se refiere a Herodes o a Poncio Pilato, y por tanto, a una figura terrenal como la de los gobernadores de provincias. De ser así, el tratado de Milciades se convierte en un antecedente del *Apologético* de Tertuliano¹⁷⁴.

Apolinar

Al igual que sucede con Milciades, no nos ha llegado ninguna de las obras de Apolinar y la principal fuente para conocer su figura es Eusebio de Cesarea¹⁷⁵. Según su testimonio, Claudio Apolinar fue obispo de Hierápolis¹⁷⁶ bajo el gobierno del

¹⁶⁸ Milciades es mencionado como uno de los escritores cristianos adscritos a la ortodoxia de la Iglesia, junto a Justino, Taciano y Clemente, en un tratado anónimo dirigido contra la herejía de Artemón que recoge Eusebio de Cesarea (cf. *H.E.* 5, 28, 4). También Tertuliano lo cita, aunque en tono despectivo, cuando menciona a los autores que escribieron contra los valentinianos (cf. *Adv. Valent.* 5, 1).

¹⁶⁹ En la que se opone a la idea de que los profetas siempre deben hablar en estado de éxtasis.

¹⁷⁰ Jerónimo sostiene que la *Apología* de Milciades iba dirigida a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo, retrasando su redacción algunos años (176-180) (cf. *De Vir. Ill.* 39). Tertuliano sitúa a Milciades aproximadamente entre la época de Justino y de Ireneo (cf. *Adv. Valent.*, 5, 1), mientras que el tratado anónimo *Contra Artemón* lo relaciona con la Iglesia de Roma y la escuela de Justino (Pouderon 2005: 269-270). R.M. Grant considera que los escritos de Milciades tratan de responder a la obra de Celso. Los títulos de los tratados que menciona Eusebio (*H.E.* 5, 17, 5) parecen coincidir con las principales divisiones temáticas que conforman la obra de Celso. Esto situaría su composición en torno al año 176 y 180, al igual que los escritos de Apolinar y Melitón (Grant 1955: 29; *Id.* 1988b: 13-14).

¹⁷¹ Pouderon 2005: 269-270.

¹⁷² *Jn.* 12, 31.

¹⁷³ *1 Cor.* 2, 6-8.

¹⁷⁴ Barnes 1971: 104; Grant 1988: 90-91; *Id.* 1988b: 14; Velasco-Delgado 1997: 319.

¹⁷⁵ *Eus. H.E.* 4, 21; 4, 27; 5, 5, 4; 5, 16, 1; 5, 19, 1-2; *Chron.* 170; Hieron. *De Vir. Ill.* 26.

¹⁷⁶ En la región de Frigia, actual Pamukkale. Sobre la intensa actividad oracular (especialmente relacionada con la figura de Apolo) desarrollada en esta ciudad, vid. Lane Fox 1997: 246-250.

emperador Marco Aurelio, a quien dirige una *Apología* en favor del cristianismo. Se desconoce el contenido de esta obra, pero es probable que, entre los temas abordados, apareciese el relato del “milagro de la lluvia”, acontecido durante la campaña de Marco Aurelio contra los cuados¹⁷⁷. Su redacción se sitúa, por tanto, entre los años 175 y 176, coincidiendo con el viaje del emperador por las provincias orientales. R.M. Grant sostiene que la alusión explícita de Apolinar al episodio del “milagro de la lluvia” está relacionada con la crítica formulada por Celso sobre el rechazo de los cristianos para asumir puestos de responsabilidad en el ejército. Para Grant, este modelo de discurso apologético, caracterizado por el desarrollo de argumentos sobre la lealtad y fidelidad de los cristianos al emperador, se inscribe en un contexto histórico preciso: la revuelta de Avidio Casio en el año 175 y los rumores sobre la supuesta participación de los cristianos en la misma. Los apologistas niegan esta acusación, eximiendo a los cristianos de una posible complicidad con los movimientos políticos subversivos¹⁷⁸. Sin embargo, a diferencia del relato de Tertuliano, Apolinar no incluye ninguna referencia específica a la cuestión de la lealtad y fidelidad al emperador mostrada por las tropas cristianas¹⁷⁹. Su descripción únicamente incluye el título que dicha legión recibió en agradecimiento a sus oraciones: *Fulminata*¹⁸⁰. La ausencia de esta referencia concreta a la lealtad de los cristianos se ha interpretado como la prueba de una redacción de la *Apología* previa al momento de la revuelta¹⁸¹. Eusebio de Cesarea y Jerónimo mencionan otras obras de Apolinar¹⁸²: un tratado *Contra los griegos*, escrito en cinco libros; una obra *Contra la herejía de los frigios*¹⁸³; dos libros *Sobre la verdad*; y otros dos *Contra los judíos*.

¹⁷⁷ Cf. Eus. *H.E.* 5, 5, 4. Sobre esta cuestión, *vid.* cap. V, sec. 3.2.1.

¹⁷⁸ Grant 1955: 26-28; *Id.* 1988: 83-85; *Id.* 1988b: 3-5. Para un análisis de la argumentación apologética sobre el compromiso cívico de los cristianos y el respeto a las autoridades imperiales, *vid.* cap. V, sec. 3.1.

¹⁷⁹ Tert. *Apol.* 5, 6; *Ad Scap.* 4. El interés de Tertuliano radica en utilizar este episodio, no para exaltar el carácter milagroso del suceso, sino como prueba de la lealtad de los cristianos al emperador. La *legio XII Fulminata* se mantuvo fiel a Marco Aurelio siendo clave para el restablecimiento de su autoridad en las provincias orientales tras la usurpación de Avidio Casio (Fernández Ubiña 2000: 219-220).

¹⁸⁰ “Fulmínea” (*keraunobólos*). Según los autores cristianos, este apelativo deriva de dicho suceso. Sin embargo, la legión ya era denominada así desde época de Augusto (Suet. *Vesp.* 4; Joseph. *B.J.* 2, 513). Una explicación para esta particular designación de la *legio XII* es la posible confusión posterior entre los términos *keraunobólos* (*Fulminatrix*) y *keraunoforos* (*Fulminigera* o *Fulminata*), que utiliza Dion Casio para designar a esta legión con relación a otro suceso portentoso: la caída de un rayo (considerado sagrado por los romanos) (cf. Dio Cass. 55, 23). Sobre la presencia de soldados cristianos en esta legión y su relación con la región de Melitene en Capadocia, *vid.* Fernández Ubiña 2000: 223-226.

¹⁸¹ Fernández Ubiña 2000: 223-224.

¹⁸² Eus. *H.E.* 4, 27; Hieron. *De Vir. Ill.* 26. Para una introducción a la obra literaria de Apolinar, *vid.* Pouderon 2005: 270-271.

¹⁸³ Escrito de carácter anti-herético dirigido contra los montanistas. Eusebio recoge un fragmento de una carta sinodal firmada entre otros por Serapión, obispo de Antioquía, en la que se alude al protagonismo de Apolinar en la lucha contra el montanismo (*H.E.* 5, 19, 1-2). En el pasaje en cuestión, además de las obras de Apolinar, se menciona una carta particular del mismo, en la que se desarrolla este tema. Es posible que los fragmentos que previamente reproduce Eusebio sobre una carta similar pudieran pertenecer a este escrito de Apolinar, aunque la identidad del autor sigue sin

Melitón de Sardes

Según el testimonio de Eusebio de Cesarea¹⁸⁴, Melitón fue obispo de Sardes, en Lidia, durante el gobierno de Marco Aurelio (161-180), a quien dirige una *Apología* en favor de los cristianos. Se desconoce todo acerca de su vida, salvo que realizó un viaje a Tierra Santa con la intención de informarse sobre el canon de escritos que conforma el Antiguo Testamento¹⁸⁵. J. Smit Sibinga sostiene que las citas bíblicas de Melitón se asemejan más a los textos de la versión hebrea que a los de la versión griega de los LXX, relacionándolo directamente con este viaje a Israel¹⁸⁶. La descripción de Eusebio se limita a presentar a Melitón como un autor prolífico que aborda variadas cuestiones teológicas, citando los títulos de las obras que tradicionalmente se le atribuyen¹⁸⁷. El retrato de Melitón se completa con la descripción que ofrece Polícrates, obispo de Éfeso, en una carta dirigida a Víctor, pontífice de Roma, y que también reproduce Eusebio¹⁸⁸. Polícrates lo denomina εὐνοῦχον, en el sentido de continente o asceta¹⁸⁹, y señala que era defensor de la práctica cuartodecimana¹⁹⁰. Esta interpretación más tradicional de la celebración de la Pascua y su posible relación con el judaísmo, ha llevado a Alistair Sterwart-Sykes a sugerir que, antes de su conversión al cristianismo, Melitón era un judío y no un pagano como consideran la mayor de los historiadores¹⁹¹.

confirmarse (*H.E.* 5, 16, 3-22). Para una introducción a las obras de Apolinar, *vid.* Grant 1955: 26-28; *Id.* 1988: 83-91; Pouderon 2005: 270-271.

¹⁸⁴ Eus. *H.E.* 4, 26.

¹⁸⁵ Cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 13-14. La mayor parte de los cristianos procedentes del paganismo tenían un conocimiento superficial de las Escrituras. Melitón es uno de los primeros apologistas en viajar a Israel con este propósito (Fernández Ubiña 2003: 243).

¹⁸⁶ Smit Sibinga 1970: 83-84. Sobre la visita de Melitón a Jerusalén y la ubicación de los lugares santos, *vid.* Harvey 1966: 401-404.

¹⁸⁷ La lista de Eusebio (*H.E.* 4, 26, 2) no coincide con la de Jerónimo (*De Vir. Ill.* 24) o Rufino. Éstos últimos consideran capítulos de obras aquello que Eusebio designa como títulos independientes (Velasco-Delgado 1997: 253-254).

¹⁸⁸ Cf. Eus. *H.E.* 5, 24, 5. La alusión al fallecimiento de Melitón permite situar la fecha de su muerte en torno al año 190, coincidiendo con la redacción de la carta. El pontificado de Víctor se sitúa entre los años 190 y 199 (*H.E.* 5, 22; 5, 28, 7).

¹⁸⁹ El término se interpreta en sentido espiritual y no con el significado de “eunuco” (Perler 1966: 8; Velasco-Delgado 1997: 333). La interpretación que hace Jerónimo sugiere que Melitón estaba dotado del carisma profético (cf. *De Vir. Ill.* 24) (Pouderon 2005: 227). Sobre la importancia del profetismo en Asia Menor, *vid.* Trevett 1996. Jerónimo también nos informa sobre la opinión que le merece Melitón a Tertuliano (cf. *De Vir. Ill.* 24). En su obra a favor del Montanismo, Tertuliano ridiculiza el pensamiento de Melitón, indicando así que no pertenecía a esta corriente religiosa (Grant 1988: 96-97).

¹⁹⁰ Reciben el nombre de “cuartodecimanos” los partidarios de la celebración de la Pascua según la tradición original transmitida por el apóstol Juan. Coincidiendo con la fiesta de la Pascua judía, los cuartodecimanos establecen la fecha, sin tener en cuenta el día de la semana, el 14 de *nisán*; es decir, la luna decimocuarta, la primera luna llena de la primavera (*Nisán* es el nombre que recibe, después del destierro judío de Egipto, el primer mes de la primavera: marzo-abril), y no el domingo siguiente, como establece la ortodoxia cristiana de la Iglesia católica. Para un análisis sobre la disputa cuartodecimana y la problemática de sus prácticas, especialmente en lo que concierne a la interrupción del ayuno pascual, *vid.* Richardson 1973: 74-84; Sterwart-Sykes 1998.

¹⁹¹ Sterwart-Sykes insiste en el origen judío de este ritual, puesto que la liturgia pascual de los cuartodecimanos de Sardes incluye un banquete ceremonial equivalente al *seder* judío (Sterwart-Sykes

En la *Historia Eclesiástica*, Eusebio menciona varias obras de Melitón: la *Apología*¹⁹² y las *Eclogae*, una especie de florilegio con textos del Antiguo Testamento¹⁹³. Sólo se conserva de forma completa la homilía *Sobre la Pascua*¹⁹⁴, redactada probablemente entre los años 160 y 170. Eusebio señala que fue redactada durante el proconsulado en Asia de Servilio Pablo¹⁹⁵, identificado con L. Sergius Paulus, quien ocupó el cargo entre los años 164-166, o con Q. Servilius Pudens, que lo ejerció con anterioridad al 166. La fecha propuesta coincide con el contexto preciso del debate sobre la celebración de la Pascua que recoge Polícrates en su carta al papa Víctor, y que se sitúa en torno al año 165, en la época del martirio de Sagaris, obispo de Laodicea¹⁹⁶.

Sin embargo, la razón por la que Melitón de Sardes figura entre los primeros apologistas es por la composición de su *Apología*, dirigida al emperador Marco Aurelio¹⁹⁷. El texto completo de la obra se ha perdido y sólo se conservan los fragmentos que reproduce Eusebio¹⁹⁸, cuyo contenido se ajusta al de los primeros escritos apologéticos¹⁹⁹. Melitón denuncia las injusticias a las que están sometidos los cristianos por el incumplimiento de las prescripciones establecidas desde la época de Trajano, al tiempo que expone los beneficios que comporta para el Imperio el

1998: 3 y 37). Con anterioridad, G. Zuntz había analizado los elementos semíticos de *Sobre la Pascua* de Melitón. Aunque reconoce la influencia judía, Zuntz considera que existen diferencias significativas que impiden la existencia de una relación directa (Zuntz 1952: 197-201).

¹⁹² Eus. *H.E.* 4, 26, 5-11.

¹⁹³ Eus. *H.E.* 4, 26, 13-14. Recientemente se han editado algunos fragmentos de otras obras diferentes (*Sobre la encarnación*, *Sobre el diablo*, *Sobre el bautismo*, *Sobre el alma y los cuerpos*, *Sobre la cruz*, *Sobre la fe*), aunque se cuestiona su autenticidad. En la actualidad se rechazan también dos tratados que inicialmente se atribuían a Melitón: *La Carta a Eutropio* y *La clave de la Escritura*. Para una perspectiva general de esta cuestión, vid. Pouderon 2005: 232-234.

¹⁹⁴ El texto completo de la obra nos ha llegado a través de dos manuscritos del siglo IV (*Papyrus Codex* [A] y *Papyrus Bodmer* XIII [B]). Aunque el documento señala el nombre del autor, no indica el título exacto del tratado, generando confusión entre los especialistas. C. Bonner, en su edición de 1940 del primer manuscrito, lo presentó como un tratado *Sobre la Pasión* (Εἰς πάθος), siguiendo el testimonio de Anastasio el Sinaita que reproduce un pasaje de la obra (Anast. *Hod.* 12, fr. 7). En 1960, M. Testuz publicó el texto del segundo manuscrito bajo el título *Sobre la Pascua* (Περὶ Πάσχα), identificándolo con la obra que menciona Eusebio (Περὶ τοῦ Πάσχα) (cf. *H.E.* 4, 26, 2-3). Dado que en la *Historia Eclesiástica* se alude a dos libros *Sobre la Pascua*, el debate permanece abierto. Para una perspectiva general sobre esta cuestión, vid. Perler 1966: 128-129; 181-183 y 244-247; Pouderon 2005: 228-231. Para la tradición manuscrita de la obra, vid. Smit Sibinga 1970: 81-104.

¹⁹⁵ Eus. *H.E.* 4, 26, 3.

¹⁹⁶ Eus. *H.E.* 5, 24, 5. Sobre esta cuestión, vid. Velasco-Delgado 1997: 254 y 333; Pouderon 2005: 229.

¹⁹⁷ Eus. *H.E.* 4, 26, 1.

¹⁹⁸ Cf. Eus. *H.E.* 4, 26, 5-11. Los especialistas rechazan la autenticidad del manuscrito del siglo VII, que contenía la versión siríaca de la *Apología* de Melitón (*Cod. British Museum* 987 add. 14658). Aunque el texto es antiguo, parece poco probable que se trate de la *Apología*, puesto que en ella no aparece incluido el pasaje que cita Eusebio, no aborda el tema de los cultos y ritos específicamente griegos – sino que mayoritariamente se centra en los orientales –, y existen diferencias en el significado de algunos términos teológicos (Zuntz 1952: 195-196; Pouderon 2005: 233-234).

¹⁹⁹ R.M. Grant resalta las semejanzas teológicas entre Melitón y Teófilo de Antioquía, especialmente, en relación al bautismo (Grant 1988: 97-99).

desarrollo de esta nueva doctrina²⁰⁰. Melitón desarrolla la primera “teología de la historia” que se ha conservado, al identificar la historia del Imperio Romano con la aparición del cristianismo²⁰¹.

La redacción de la obra se sitúa entre los años 175 y 177, coincidiendo con la visita del emperador Marco Aurelio a las provincias orientales del Imperio²⁰². El contexto de su composición es el mismo de la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras. Ambos tratados actúan como “peticiones” directas al emperador, solicitando la recuperación de una política religiosa más tolerante, y de ahí la alusión a los rescriptos de Adriano y Antonino²⁰³. Según Eusebio de Cesarea, su redacción coincidiría con un momento de eclosión de las actuaciones llevadas a cabo por las autoridades contra los cristianos²⁰⁴. No obstante, uno de los aspectos más controvertidos de la *Apología* de Melitón es la alusión a los “nuevos edictos” que afectan a los cristianos de la provincia de Asia²⁰⁵, puesto que se desconoce la existencia de tales disposiciones legales durante el gobierno de Marco Aurelio. Con esta expresión, “nuevos edictos”, puede que Melitón se estuviese refiriendo a las medidas aplicadas por el emperador contra la propagación de nuevas creencias²⁰⁶. Aunque este tipo de disposiciones no iban dirigidas de forma específica contra los cristianos, es probable que, apoyándose en este tipo de legislación, se produjeran abusos locales, como los que denuncia Melitón para la provincia de Asia²⁰⁷.

²⁰⁰ Eus. *H.E.* 4, 26, 7-8.

²⁰¹ Grant 1988: 93 y 95; González Román 1990: 111; Fernández Ubiña 2000: 199-200; Pouderon 2005: 232 y 239. Las bases de esta teología, no obstante, aparecen esbozadas con anterioridad en las obras de Cuadrato y Arístides (Teja 2003: 304).

²⁰² R.M. Grant sugiere la visita de Marco Aurelio a Sardes, donde, al igual que en Pérgamo, se han descubierto varios monumentos conmemorativos e inscripciones expresando la lealtad de la ciudad al emperador (Grant 1988: 92-93).

²⁰³ Eus. *H.E.* 4, 26, 10. Sobre esta cuestión, *vid.* Grant 1988b: 1-17; González Román 1990: 108-111; Young 1999: 85-87; Fernández Ubiña 2000: 199-201; Pouderon 2005: 231-232.

²⁰⁴ Eusebio recoge el testimonio de numerosos martirios cristianos que sitúa cronológicamente durante los gobiernos de Marco Aurelio y Cómodo. De entre todos ellos destacan los acontecidos en Lyon y Vienne (*H.E.* 5, 1, 1-63), el martirio de Policarpo de Esmirna (*H.E.* 4, 15, 1-46; 5, 24, 4), Metrodoro (*H.E.* 4, 15, 46), Pionio (*H.E.* 4, 15, 47), Carpo, Papilo y Agatónice en Pérgamo (*H.E.* 4, 15, 48), Apolonio (*H.E.* 5, 21, 2-5), Traseas de Eumenia (*H.E.* 5, 24, 4) y Sagaris en Laodicea (*H.E.* 4, 26, 3; 5, 25, 5). Para las referencias de carácter general sobre las persecuciones y martirio de los cristianos, *vid.* *H.E.* 4, 15, 1; 4, 15, 46; 5, pról. 2; 5, 2, 1-8; 5, 4, 3; 5, 21, 5. Para una perspectiva general sobre el martirio cristiano, *vid.* Bowersock 1995.

²⁰⁵ *Cf.* Eus. *H.E.* 4, 26, 5.

²⁰⁶ *Cf.* *Dig.* 48, 19, 30. Aunque estas disposiciones se dirigen contra las prácticas mágicas, J. Zeiller entiende que en un contexto de sentimiento anti-cristiano es posible que se utilizaran contra aquéllos (Zeiller 1956: 257-263).

²⁰⁷ El incremento de este tipo de intervenciones contra los cristianos se ha relacionado no solo con cuestiones de carácter religioso sino también de naturaleza política, como la revuelta de Avidio Casio, en el año 175 (Grant 1955: 25-28; *Id.* 1988: 93-95; *Id.* 1988b: 1-2 y 5-7; Fernández Ubiña 2000: 200).

Atenágoras

Apenas disponemos de información sobre la vida de Atenágoras²⁰⁸. En la antigüedad, sólo dos escritores lo mencionan: Metodio de Olimpo²⁰⁹, que cita un pasaje de la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras en su obra *Sobre la resurrección* dirigida contra Orígenes²¹⁰; y Felipe de Side, historiador del siglo V, que proporciona algunos datos sobre la vida de Atenágoras, aunque de dudosa credibilidad²¹¹. Más allá de los desajustes cronológicos, la información resulta igualmente confusa en relación a la carrera filosófica del apologista. Felipe de Side sostiene que Atenágoras fue seguido en la dirección de la escuela académica cristiana de Alejandría por Clemente, Panteno y Orígenes. El orden cronológico de estos directores no es posible y se opone al esquema tradicional propuesto por Eusebio de Cesarea, quien afirma que Panteno fue maestro de Clemente de Alejandría y no, al revés²¹². Tampoco existe ningún testimonio, cristiano o pagano, que relacione a Atenágoras con la Academia de Alejandría, siendo poco probable que Atenágoras se instalase en Alejandría y desarrollase allí una escuela propia, de la que se conservaría alguna alusión en la obra de Eusebio de Cesarea²¹³.

Al margen de estas referencias externas, la información sobre la vida de Atenágoras procede directamente de sus obras. El manuscrito más antiguo conservado indica que Atenágoras era ateniense y filósofo cristiano²¹⁴. La escuela

²⁰⁸ Los autores contemporáneos no lo mencionan. Tampoco aparece citado en las obras de Eusebio de Cesarea y Jerónimo, muy útiles para conocer la vida de otros apologistas (Grant 1988: 195; Frede 1999b: 223-250). Para una introducción a la figura de Atenágoras, *vid.* Grant 1988: 100-111; Pouderon 1992: 9-10; *Id.* 2005: 203-204; Ruiz Bueno 1996: 631-635; Drobner 1999: 100-104.

²⁰⁹ La obra es mencionada por Epifanio y Focio (*Method. De res.* 1, 37, 1-3 = *Epiph. Haer.* 64, 29, 1-3; *Phot. Bibl.* 234). Éste último alude también a un Atenágoras a quien Boecio dedica su obra *Sobre las palabras difíciles de Platón*, aunque se desconoce si su identidad coincide con la del apologista (*Bibl. Cod.* 155). Apenas se sabe nada sobre la vida de Metodio, salvo que murió mártir en el año 311, durante la persecución de Diocleciano (Ruiz Bueno 1996: 631).

²¹⁰ *Cf.* Athenag. *Leg.* 24, 2-5. A pesar de la coincidencia temática, Metodio no menciona el tratado *Sobre la resurrección de los muertos* de Atenágoras (Pouderon 1992: 330-334; Grant 1988: 194).

²¹¹ Felipe de Side afirma que Atenágoras fue el primer maestro de la *Didaskalia* de Alejandría en la época de los emperadores Adriano y Antonino Pío, a quienes dirigió una *Súplica en favor de los cristianos* (*Cod. Baroccianus* 142; trad. Ruiz Bueno 1996: 631-632). El título de la obra coincide con el manuscrito conservado pero no así los destinatarios de la misma: Marco Aurelio y Cómodo (Athenag. *Leg.* 18, 2; 37, 2).

²¹² Eus. *H.E.* 5, 11, 2-4; 6, 6; Clem. Alex. *Strom.* 1, 1, 11 y *Elucidación* 2.

²¹³ Pouderon 1992: 14 y 17-18; Barnes 1975: 113. No obstante, en un trabajo posterior, Bernard Pouderon señala algunos indicios sobre una posible visita de Atenágoras a Egipto: las referencias a la religión egipcia y el uso de antologías “alejandrinas”; la polémica antignóstica; y las alusiones frecuentes al camello en *Sobre la resurrección*, como si tratara de un animal familiar (Pouderon 2005: 204). Para Pouderon, las referencias de Felipe de Side a la formación filosófica de Atenágoras y su papel destacado dentro de la Academia son una forma de expresar que el apologista, al igual que otros escritores cristianos, había profesado el platonismo antes de su conversión al cristianismo (Pouderon 1992: 9-13 y 17-18). Respecto al relato que ofrece Felipe de Side sobre la conversión de Atenágoras, Daniel Ruiz Bueno considera que es un recurso literario para acentuar su carácter piadoso (Ruiz Bueno 1996: 632).

²¹⁴ Contrario a la opinión generalizada, William Hugh Clifford Frend sostiene que Atenágoras no es ateniense y que su lugar de nacimiento se sitúa en un lugar indeterminado de Asia Menor (Frend

dirigida por Atenágoras no tendría carácter oficial o apenas importancia, explicándose así que las fuentes paganas tampoco aludan a ello²¹⁵. Sus escritos revelan una excelente formación retórica de la que presume, en contraposición a la crítica generalizada entre los sectores intelectuales paganos de la vulgaridad de los cristianos y la carencia entre sus escritores de una formación apropiada²¹⁶. De sus tratados se desprende también su instrucción filosófica, que sintetiza en varios pasajes²¹⁷. Atenágoras sincretiza sus conocimientos sobre las doctrinas platónicas y estoicas, aunque en el caso de la *Súplica*, tiende a inclinarse hacia las últimas, probablemente dadas las preferencias del emperador Marco Aurelio, a quien trataría de complacer²¹⁸.

Las dos obras de Atenágoras se conservan a través de cinco manuscritos medievales y varias copias de los siglos XV y XVI²¹⁹. La dedicatoria que aparece en el manuscrito de la *Súplica en favor de los cristianos* señala que la obra está dirigida “a los emperadores Marco Aurelio Antonino y Lucio Aurelio Cómodo, arménicos, sarmáticos y, lo que es máximo título, filósofos”²²⁰. Los títulos empleados para calificar a los emperadores permiten datar la obra con relativa precisión²²¹. Por un

1965: 285). Al igual que sucede con otros apologistas griegos, el uso del término “filósofo” puede implicar circunstancias diferentes: desde la simple denominación de una profesión hasta el título de maestro de una escuela o corriente filosófica (Dorival 1998: 423-424).

²¹⁵ Pouderon 1992: 18.

²¹⁶ Athenag. *Leg.* 11, 1-4. Celso sintetiza de modo ejemplar esta acusación (Cels. en Orig. *C. Cels.* 3, 55), de la que se defienden los apologistas en repetidas ocasiones (Just. *1 Apol.* 55, 11; *2 Apol.* 10, 8; Tac. *Or.* 32; Min. Fel. *Oct.* 16, 5 y 36, 3; etc.).

²¹⁷ Athenag. *Leg.* 6, 1-4 y 24, 1-6. Para la realización de esta síntesis, Atenágoras reconoce haber consultado “los florilegios o colecciones de sentencias” (cf. *Leg.* 6, 2).

²¹⁸ Malherbe 1969: 1-20; Pouderon 1992: 18-19.

²¹⁹ El códice más antiguo es el *Codex Parisinus Graecus* 451, popularmente conocido como *Corpus Apologetarum*, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París. El documento fue copiado aproximadamente en el año 914, por orden del arzobispo Aretas de Cesarea, quien añadió algunos comentarios y realizó varias correcciones. Junto a las obras de Atenágoras, en el manuscrito aparecen varias obras de Clemente de Alejandría (*Protréptico* y *Pedagogo*), Pseudo-Justino (*Epistula ad Zenam* y *Exhortación a los griegos*) y Eusebio de Cesarea (*Preparación Evangélica* [libros I a V] y *Contra Hierocles*). También recoge el texto de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, obra que al igual que la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras, tampoco es mencionada por sus contemporáneos (Grant 1988: 100-101). Del *Codex Parisinus Graecus* 451 derivan todos los demás documentos. Así lo demuestran los análisis filológicos (repetición de faltas, aparición de variantes, corrupciones del texto, omisiones, etc.) (cf. Pouderon 1992: 16-17 y 37-46; Ruiz Bueno 1996: 645-646). Existen, no obstante, algunas diferencias entre el texto del manuscrito y la versión de la *Súplica* que ofrece Metodio de Olimpo (Pouderon 1992: 46-48). Sobre la tradición manuscrita de las obras de Atenágoras, vid. Grant 1954: 121-122; Pouderon 1986: 226-227; *Id.* 1992: 17 y 40-55; Ruiz Bueno 1996: 645-646.

²²⁰ Trad. D. Ruiz Bueno 1996: 647. Una parte de la historiografía duda de la autenticidad de esta dedicatoria (Ruiz Bueno 1996: 641). Sobre la forma literaria de la *Súplica* y la discusión acerca de su carácter oficial como petición ante el emperador vid. Schoedel 1989: 55-78; Buck 1996: 209-226.

²²¹ Un papiro egipcio, fechado entre el año 176 y el 179, emplea títulos semejantes para calificar a ambos emperadores cuando alude a sus victorias sobre “armenios, medos, partos, germanos y sármatas”. Probablemente se deba a un escriba posterior la omisión de los tres calificativos intermedios. Una inscripción griega del mismo periodo, menciona únicamente entre sus títulos victoriosos *Germanicus* y *Sarmaticus* y las monedas acuñadas después de la muerte de Lucio Vero no

lado, el tratado no puede ser posterior al 17 de marzo del año 180, fecha de la muerte de Marco Aurelio en Germania, ni anterior al 27 de noviembre del año 176, momento en el que se produce la asociación al poder de su hijo Cómodo²²², y por tanto, el comienzo de su gobierno conjunto²²³. Atenágoras no emplea el término *Augustus* para calificar a los emperadores. La ausencia de este título –que ambos recibirían de forma conjunta a comienzos del año 177 –, se considera la prueba de que la redacción de la obra debió de producirse en el otoño del año anterior (176), y que, dada la premura de tiempo que existe entre la proclamación de Cómodo como emperador y el inicio del año nuevo es probable que Atenágoras se anticipara a la misma o revisara con posterioridad el prefacio de su obra²²⁴. Por otro lado, el uso del calificativo “filósofos” para los dos emperadores también se ha relacionado con el viaje de Marco Aurelio y Cómodo a Atenas en el año 176, en el que, además de iniciarse en los Misterios de Eleusis, se mejoraron las condiciones de los filósofos de la ciudad²²⁵. Existen además otros elementos dentro del texto de la *Súplica* que contribuyen a precisar la fecha de su redacción. Atenágoras comienza su obra aludiendo a un periodo de “profunda paz”²²⁶, que tiende a interpretarse como el periodo que abarca desde el otoño del año 175 –tras la muerte de Avidio Casio – hasta el comienzo del año 178 –momento en el que se reanuda la guerra de los marcomanos –y que los historiadores relacionan con la emisión de una moneda dedicada a la *pax aeterna* del año 177, proponiendo esta fecha como la más ajustada

utilizan el título de *Armeniacus*, lo que ha llevado a cuestionar la autenticidad de la dedicatoria de Atenágoras y los títulos empleados por éste. De hecho, una de las primeras propuestas para este problema es la sustitución del título de *Armeniacus* por el de *Germanicus* (Grant 1955: 28; *Id.* 1988: 100; Barnes 1975: 112). En relación al sobrenombre *Sarmaticus*, Marco Aurelio y Cómodo lo utilizan, por primera vez, en diciembre del año 175 (Birley 2001: 197; Pouderon 2005: 205; *Id.* 1992: 23). En la actualidad, todos estos títulos son aceptados de forma generalizada como criterio de datación de la obra (Barnard 1967: 88-89; Barnes 1975: 111-113; Grant 1988: 100 y 222; Pouderon 1992: 23; Ruiz Bueno 1996: 641-645).

²²² Atenágoras alude en dos ocasiones a la relación paterno-filial de los emperadores a quienes dirige la obra (*Leg.* 18, 2; 37, 2).

²²³ *S.H.A. Marc.* 12, 8; 17, 3; *S.H.A. Comm.* 1, 10; 11, 13.

²²⁴ Barnes 1975: 111-114; Grant 1988: 100.

²²⁵ Barnes 1975: 114; Grant 1988: 113-113; *Id.* 1988b: 7. En relación con este viaje, B. Pouderon propone tres fechas diferentes en función del lugar en el que Atenágoras entregó su “petición” a los emperadores: Alejandría, coincidiendo con la visita de los emperadores en el invierno del año 175 al 176 (*S.H.A. Marc.* 26, 1 y 3); Atenas, en la que permanecen hasta el final del verano del 176 (*S.H.A. Marc.* 27, 1; Dio Cass. 72, 31, 3); o Roma, si la entrega se produjo entre la fecha de regreso, a finales del año 176, y la partida de Marco Aurelio hacia el frente germánico en el otoño del año 178 (Pouderon 2005: 206).

²²⁶ Athenag. *Leg.* 1, 2. A.-M. Malingrey resalta precisamente la atmósfera pacífica en la que tuvo lugar la composición de la *Súplica* de Atenágoras en contraposición a otras obras apologéticas. Ello explicaría su inserción dentro de la tradición defensiva, más que polémica, de las apologías (Malingrey 1996: 43-44). B. Pouderon precisa, no obstante, que esta diferenciación no responde tanto a unas circunstancias históricas pacíficas, como al propio carácter conciliador y moderado de Atenágoras (Pouderon 2005: 206-207). L.W. Barnard, por su parte, hace hincapié en el carácter retórico de la expresión, lugar común entre los autores clásicos para referirse a este periodo de la historia del Imperio Romano (Barnard 1967: 89).

para datar la *Súplica*²²⁷. Éste es, además, el año en el que se produjeron las persecuciones en la Galia y el martirio de los cristianos de Lyon y Vienne. No obstante, se desconoce si efectivamente los martirios de las comunidades cristianas de la Galia fueron la causa directa para la redacción de la obra. Lo más probable es que la *Súplica* de Atenágoras sea anterior²²⁸. En todo caso, su composición coincide en el tiempo con la redacción de otras apologías, como las de Melitón de Sardes, Apolinar de Hierápolis, Taciano, Milcíades de Roma y, algo más tardío, el tratado *A Autólico* de Teófilo de Antioquía²²⁹.

Los problemas para la datación del tratado *Sobre la resurrección de los muertos* proceden de la discusión acerca de su autenticidad²³⁰. El debate permanece abierto, puesto que los análisis filológicos no ofrecen resultados concluyentes para ninguna de las dos partes: quienes niegan la autoría de Atenágoras y quienes afirman que ambas obras fueron escritas por el mismo autor²³¹. Robert M. Grant sostiene que las referencias que aparecen en la *Súplica* en relación al tema de la resurrección no se corresponden con el desarrollo argumentativo que presenta *Sobre la resurrección*, y

²²⁷ Grant 1955: 28; Pouderon 1992: 23; *Id.* 2005: 205-208; Malingrey 1996: 43-44; Bardy y Di Nola 1996: 143; Drobner 1999: 100-104.

²²⁸ Grant 1955: 28-29; Barnard 1967: 89-90; Ruiz Bueno 1996: 642-645; Drobner 1999: 101; Pouderon 2005: 206-207. D. Ruiz Bueno sostiene que la *Súplica* presenta suficientes elementos como para afirmar que no existe una relación directa con los procesos martiriales de la Galia. En su obra, Atenágoras niega que los esclavos demandasen o actuaran como testigos ante las autoridades en contra de sus dueños cristianos (*Leg.* 35, 3). Las *Actas de los Mártires de Lyon*, por el contrario, señalan precisamente las denuncias formuladas por los esclavos como uno de los elementos clave en el desarrollo de todo el proceso (*cf.* Eus. *H.E.* 5, 1, 14). Aunque las imputaciones de canibalismo e incesto que recogen las *Actas* son exactamente las mismas que refuta Atenágoras en su tratado (Eus. *H.E.* 5, 1, 14; Athenag. *Leg.* 3; 31-35), la acusación de ateísmo, a la que el apologista dedica una gran parte de su obra (*cf.* *Leg.* 3-30), no se menciona en todo el proceso. Algo menos convincente es la última razón aportada por Ruiz Bueno: el tono adulator que emplea Atenágoras para referirse a los emperadores no encajaría con su espíritu reivindicativo. De haber tenido noticia expresa sobre los martirios, Atenágoras no habría sido tan elogioso. Por su parte, R.M. Grant sostiene que, dada la popularidad que alcanzaron los sucesos acontecidos en Lyon y Vienne, Atenágoras difícilmente pudo ignorarlos. Por ello, asegura que la datación del tratado se sitúa en un momento preciso que abarca desde el inicio del año 177 (justo después de la emisión de la moneda dedicada a la *pax aeterna*) al verano de ese mismo año (antes de que fuese enviada la carta de los mártires).

²²⁹ Grant 1955: 25-33; Pouderon 1992: 23-24.

²³⁰ Grant 1988: 109-110; Drobner 1999: 101-104; Pouderon 2005: 210-214.

²³¹ No existen testimonios contemporáneos a Atenágoras que atribuyan a éste, la autoría de la obra y prácticamente todas las pruebas se limitan a varias referencias controvertidas. Por un lado, el manuscrito original de *Sobre la resurrección* aparece justo a continuación de la *Súplica*, atribuyendo su creación al “mismo autor” (*Codex Parisinus Graecus* 451). Es posible, no obstante, que se trate de un añadido posterior. Dado que la historia de la transmisión de los dos textos originales es independiente, se ha sugerido que la idea de que ambas obras perteneciesen al mismo autor pudiera pertenecer, si no al escriba del manuscrito, al propio arzobispo Aretas (Grant 1954: 121-122; *Id.* 1988: 109-110; Pouderon 1992: 33; *Id.* 1986: 226-227; *Id.* 2005: 210-211). Por otro lado, Atenágoras anuncia, al final de la *Súplica* (*Leg.* 37, 1) su propósito de discutir más adelante el tema de la resurrección de los muertos. De esta afirmación únicamente se deduce que, si efectivamente *Sobre la resurrección* es obra de Atenágoras, su redacción es posterior en el tiempo a la *Súplica*, pero tampoco es posible precisar una fecha concreta.

que por ello, se trata de dos autores diferentes²³². Grant defiende que el contexto en el que se desarrolla *Sobre la resurrección*, dirigido específicamente a los cristianos²³³, lejos de situarse en la época de Atenágoras, se inscribe en la polémica surgida a partir del siglo III en el seno del cristianismo, con las teorías de Orígenes. Para Grant, la idea que presenta el tratado sobre el modo en que afecta la cadena alimenticia y la digestión en el proceso de la restitución de los cuerpos durante la resurrección²³⁴ contradice precisamente los planteamientos de Orígenes²³⁵. Aunque Grant admite que parte de la argumentación se encuentra con anterioridad en otros escritores cristianos²³⁶, el hecho de que Celso no lo mencionara en su crítica al cristianismo, sugiere que el tema adquiere relevancia a partir de los comentarios realizados por Orígenes²³⁷. Por el contrario, Bernard Pouderon considera que existen numerosos elementos en común entre ambos tratados y que, por tanto, la hipótesis de un mismo autor es factible²³⁸. Sostiene que ambos escritos son complementarios, puesto que, dado su carácter apologético, responden a las acusaciones procedentes del entorno pagano²³⁹, al tiempo que exponen los elementos sustanciales de la doctrina cristiana, no sólo respecto a aquéllos, sino determinando su posición dentro de los debates internos del cristianismo. Según Pouderon, no es necesario esperar a la época de Orígenes para contextualizar este tipo de argumentos. *Sobre la resurrección*

²³² En la *Súplica*, Atenágoras defiende la creencia en una resurrección espiritual (*Leg.* 31, 3) y mantiene una teoría diferente sobre el origen del alma, separándolo del cuerpo (*Leg.* 27, 1). En *Sobre la resurrección*, el cuerpo y el alma permanecen unidos (*De res.* 18, 5 y 21, 3).

²³³ Athenag. *De res.* 1, 2.

²³⁴ Athenag. *De res.* 3, 3; 4; 5; 6 y 7, 1.

²³⁵ Orig. *De princ.* 2, 1, 4.

²³⁶ Cf. Tat. *Orat.* 6.

²³⁷ Una posible alusión al emperador Galerio (*De res.* 19, 7) retrasaría la redacción de la obra hasta el año 310. Sobre esta cuestión, *vid.* Grant 1954: 121-129.

²³⁸ Para Pouderon la distinción que aparece en la *Súplica* entre el cuerpo y el espíritu tiene un carácter simbólico y moral, de influencia tanto judía como helenística (*Leg.* 1, 4 y 21, 3), y responde a una estrategia literaria para facilitar la comprensión del mensaje dentro del entorno pagano. Esto explicaría la utilización de conceptos platónicos, pitagóricos, estoicos y aristotélicos (*Leg.* 36, 3; 6, 4; 22; 16, 3). Insiste, además, en la existencia de un vocabulario semejante y en el uso, no sólo de referencias comunes, sino de una misma metodología para ambos tratados. Desde el punto de vista doctrinal, entre las semejanzas que destaca, figuran: la creencia en la existencia de conocimientos innatos o “primeros principios” (*Leg.* 5, 1 / *De res.* 14, 1-2); su visión sobre la Providencia (*Leg.* 8, 4 / *De res.* 18, 2); la reorganización de los elementos, una vez disueltos los cuerpos al morir (*Leg.* 36, 3 / *De res.* 2, 3; 4, 4; 8, 4); etc. La referencia a la antropofagia y la resurrección de los cuerpos que formula Atenágoras en la *Súplica* (*Leg.* 36, 1) coincide con la teoría expuesta en *Sobre la resurrección* sobre la cadena alimenticia y la absorción de carne humana por el ser humano (*De res.* 4). Ambos pasajes responden a una objeción específica –la antropofagia o “festines de Tiestes” (*Leg.* 3, 1 / *De res.* 4, 4). La coincidencia en el uso de esta fórmula, que sólo es mencionada así en la *Actas de los mártires de Lyon y Vienne* (Eus. *H.E.* 5, 1, 14) y en Pseudo-Justino (*Orat. Ad Graec.* 2) apoya la hipótesis de un mismo autor (Pouderon 1986: 228-241; *Id.* 1992: 121; *Id.* 2005: 211).

²³⁹ La creencia en la resurrección de los muertos es uno de los temas más recurrentes para ridiculizar la base teológica del cristianismo. Según el testimonio de los apologistas, esta creencia resulta inconcebible para la multitud popular, pero, es sin duda, entre los intelectuales paganos, como Luciano de Samosata (*Mort. Per.* 13), Frontón (Min. Fel. *Oct.* 11, 1-5) y Celso (Orig. *C. Cels.* 5, 14-24) donde alcanza su mejor expresión.

se inscribe dentro de un debate teológico preciso, desarrollado a finales del siglo II, contra los gnósticos que rechazan la resurrección de los cuerpos²⁴⁰.

La estructura argumental de la *Súplica en favor de los cristianos* puede clasificarse del siguiente modo: en primer lugar, un exordio apelando a la justicia de los emperadores ante las acusaciones de ateísmo, antropofagia e incesto dirigidas contra los cristianos (cap. 1-3); a continuación, Atenágoras procede a la refutación de las imputaciones, que establece en dos grandes bloques: en el primero, rechaza el ateísmo de los cristianos (cap. 4-30); en el segundo, se centra de forma exclusiva en las acusaciones de antropofagia e incesto (cap. 31-36). Respecto a la cuestión del ateísmo, Atenágoras establece dos líneas diferentes en su modelo de argumentación. En primer lugar, niega esta imputación desde un punto de vista teórico (cap. 4-12), asegurando que los cristianos, al igual que muchos de los poetas y filósofos griegos, también veneran a un solo Dios (cap. 4-7). Así, trata de demostrar por medio de la razón y de la revelación profética los elementos que definen la unicidad de Dios (cap. 8-9). Después de exponer los principales rasgos de la moral cristiana (cap. 10-12), Atenágoras procede a la refutación del ateísmo desde un punto de vista práctico (cap. 13-30). El rechazo de los cultos instituidos en las ciudades no constituye una forma de ateísmo. En realidad, son los paganos quienes se equivocan venerando dioses falsos. Por ello, su crítica se dirige: hacia los cultos propiamente dichos (cap. 13-14); hacia los dioses, como seres creados (cap. 15-17); hacia los ídolos, como sus representaciones materiales y al poder que los demonios ejercen sobre estos (cap. 18-27). Su argumentación sobre el ateísmo se completa con la exposición de las tesis evemeristas (cap. 28-30). Respecto al incesto, Atenágoras contrapone la inmoralidad de los dioses y las costumbres paganas con la castidad y la moral cristiana (cap. 32-34). Con relación a la antropofagia, expone la creencia cristiana en la resurrección de los cuerpos y el rechazo a todo tipo de comportamiento sangriento, incluyendo los juegos de gladiadores, el aborto, o la exposición de los recién nacidos, como prácticas características del entorno pagano (cap. 35-36). La obra concluye con una *peroratio* final en la que reclama justicia por parte de los emperadores (cap. 37).

El tratado *Sobre la resurrección de los muertos* presenta una estructura similar. Tras el exordio que anuncia el plan de la obra (cap. 1), Atenágoras pasa a desarrollar los argumentos sobre su teoría acerca de la resurrección. Primero (cap. 2-11) rechaza las críticas que cuestionan la capacidad del hombre para resucitar, desarrollando aspectos sobre la creación y recomposición de los cuerpos (cap. 4), la cadena alimenticia (cap. 5-8) y la omnipotencia de Dios (cap. 9). A continuación, se centra en las críticas sobre la indignidad del proceso o las injusticias que se producen durante el mismo (cap. 10-11). La segunda parte de la obra describe la capacidad infinita de Dios (cap. 12-25), quien ha diseñado la resurrección con el propósito de reconfortar a los hombres (cap. 12-14). Atenágoras desarrolla aquí, cuestiones sobre la naturaleza del hombre, la unión del cuerpo y el alma (cap. 15-17), la Providencia divina, la justicia de Dios o la responsabilidad del hombre (18-23). El tratado

²⁴⁰ Pouderon 1992: 32; Bardy y Di Nola 1996: 143.

concluye exponiendo la idea de la necesidad de la conversión al cristianismo, puesto que la finalidad del hombre no es otra que la contemplación de Dios (cap. 24-25).

Teófilo de Antioquía

Apenas se sabe nada acerca de la vida de Teófilo. La información biográfica que nos proporciona *A Autólico*, la única obra de Teófilo que se ha conservado²⁴¹, se limita exclusivamente a indicar su procedencia y el contexto cronológico en el que se desarrolla. Como Taciano, Teófilo probablemente es un sirio helenizado²⁴², procedente del entorno pagano, que escribe durante el gobierno del emperador Marco Aurelio, o quizá, en los primeros años del gobierno de Cómodo (180-192). La conversión al cristianismo de Teófilo, descrita por el propio apologista en su obra²⁴³, sigue el mismo modelo que la de los apologistas precedentes como Justino o Taciano. En ella, adquieren especial importancia el contacto con las Escrituras y el papel de las profecías. Aunque todos estos procesos de conversión responden a un modelo retórico, característico de los primeros apologistas²⁴⁴, Nicole Zeegers-Vander Vorst propone el origen judío de Teófilo, y no necesariamente pagano, antes de su conversión al cristianismo²⁴⁵. Su argumentación se apoya en la demostración del conocimiento preciso que tiene el apologista sobre las interpretaciones rabínicas de la Escritura en contraposición a la presentación que ofrece de la literatura clásica, mucho más superficial. Bernard Pouderon ha cuestionado esta propuesta. Aunque reconoce la existencia de estos vínculos con la interpretación tradicional rabínica de una manera más acentuada en la obra de Teófilo que en las exposiciones teológicas de los primeros apologistas, esto no implica necesariamente que el escritor fuese judío. De hecho, no parece que Teófilo dominara la lengua hebrea²⁴⁶.

²⁴¹ *Codex Venetus graecus* 496, manuscrito del siglo XI, depositado en la Biblioteca de San Marcos en Venecia. De este códice dependen los otros dos manuscritos que se conservan: *Codex Bodleianus graecus miscellaneus* XXV del siglo XV, en la Biblioteca Bodleiana de Oxford y el *Codex Parisinus graecus* 887 del siglo XVI, que contiene solo el tercer libro *A Autólico*. La obra fue editada por primera vez en 1546 en Zurich, por J. Frisius. Para la tradición manuscrita de la obra y las principales ediciones, *vid.* Ruiz Bueno 1996: 766-767.

²⁴² *Cf.* Theoph. *Ad Autol.* 2, 24. Teófilo no precisa que esta región fuera su lugar de nacimiento. La referencia puede indicar que vivía allí, o bien, que era el lugar de residencia del público a quien dirige su obra (Rogers 2000: 7; Pouderon 2005: 241).

²⁴³ Theoph. *Ad Autol.* 1, 14.

²⁴⁴ Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon 1998: 143-167; *Id.* 2005: 74-75; Engberg 2009: 49-77; Jacobsen 2009: 103-105 y 108.

²⁴⁵ Zeegers-Vander Vorst 1998: 135-176. Para un análisis de la relación existente entre algunas de las formulaciones teológicas de Teófilo y la exégesis judía, *vid.* Grant 1947b: 234-242; *Id.* 1959: 33-45; *Id.* 1988: 146, 157-159 y 165-174; Zeegers-Vander Vorst 1976: 258-267.

²⁴⁶ El apologista traduce *Sabbat* por la palabra griega ἑβδομάς (séptimo día), mientras que el término hebreo significa “reposo” (*cf.* Theoph. *Ad Autol.* 2, 12). No obstante, Teófilo conoce el significado de “Edén” y, al igual que Filón de Alejandría, lo traduce por “delicias” (*cf.* *Ad Aut.* 2, 24; Clem. Alex. *Strom.* 2, 11, 51, 4). Para un análisis de estos planteamientos, *vid.* Pouderon 2005: 241, 250-258 y 262-266.

Según Eusebio de Cesarea, Teófilo fue obispo de Antioquía, entre el año 169 y el 177²⁴⁷. No obstante, la identificación del apologista Teófilo con el obispo de Antioquía, tal y como propone Eusebio, resulta controvertida entre los historiadores. En primer lugar, porque el episcopado de Teófilo es un rasgo singular entre los apologistas griegos del siglo II. A excepción de Melitón, obispo de Sardes, ninguno de los escritores precedentes había desempeñado un cargo similar. Además, tampoco parece compartir con los apologistas anteriores, como Justino, Taciano o Atenágoras, una formación intelectual filosófica²⁴⁸. En segundo lugar, porque las fechas propuestas por Eusebio no coinciden con la datación del tratado. El tercero de los libros *A Autólico*, que contiene las referencias cronológicas para la datación de la obra, sitúa su composición a comienzos de la década del 180, con posterioridad a la muerte del emperador Marco Aurelio y el ascenso al trono de Cómodo²⁴⁹. Es probable que Eusebio cometiera un error en la redacción de su *Crónica*, o bien que desconociera el tercero de los libros de Teófilo –ya sea porque éste último fuese publicado separadamente o con posterioridad a los dos primeros libros²⁵⁰. Su muerte se produjo alrededor del año 190 o 191, coincidiendo con la fecha de elección de Serapión, como obispo de Antioquía²⁵¹. Al margen de esta referencia a su episcopado, el testimonio de Eusebio se limita exclusivamente a mencionar algunas de sus obras²⁵²: un tratado *Contra la herejía de Hermógenes*, compuesta a partir del *Apocalipsis* de Juan y utilizada probablemente por Tertuliano²⁵³, otro *Contra Marción*²⁵⁴, y algunos otros libros de catequesis²⁵⁵. Esta lista se completa con la que proporciona Jerónimo²⁵⁶, quien atribuye a Teófilo, aunque con algunas dudas, un *Comentario sobre el Evangelio* y otro *Sobre los Proverbios de Salomón*, que

²⁴⁷ Eus. *H.E.* 4, 20; 4, 24; *Chron.* 169 y 177; Hieron. *De Vir. Ill.* 25. Según Eusebio, Teófilo se convirtió en el sexto obispo de la ciudad. A favor de esta opinión se encuentra Rick Rogers. Apoyándose en el testimonio de Jerónimo, que ensalza el valor eclesiástico de *A Autólico*, Rogers sostiene que no hay nada extraño en la teología de Teófilo que genere dudas sobre su condición episcopal (Rogers 2000: 3-4).

²⁴⁸ Pouderon 2005: 241-242. Sobre el estilo retórico y la formación literaria de Teófilo, *vid.* Grant 1959: 33-45; *Id.* 1988: 148-156; Ruiz Bueno 1996: 755-763. Para una introducción a la influencia de las doctrinas estoicas en el pensamiento de Teófilo acerca de la Trinidad, *vid.* Grant 1947b: 230-231; Spanneut 1957: 296-345; Ruiz Bueno 1996: 762-763; Rankin 2006: 87-88.

²⁴⁹ *cf.* Theoph. *Ad Aut.* 3, 28.

²⁵⁰ Grant 1988: 143-144; Ruiz Bueno 1996: 756; Pouderon 2005: 141-142.

²⁵¹ Teófilo fue sucedido en el cargo por Maximino, probablemente en el año 188, aunque el relato de Eusebio lo sitúa en el año 177 (Downey 1974: 301; Rogers 2000: 7).

²⁵² *Cf.* Eus. *H.E.* 4, 24.

²⁵³ Robert M. Grant sugiere que, aunque trate temas diferentes, el material que utilizó para la redacción de esta obra fue el mismo que empleó para la composición del segundo libro de *A Autólico* (Grant 1947b: 234-235).

²⁵⁴ En la actualidad se rechazan las hipótesis que vinculaban esta obra con el *Adversus Haereses* de Ireneo (Grant 1947b: 227; Velasco-Delgado 1997: 252; Pouderon 2005: 243). Sobre la posible relación entre Teófilo e Ireneo *vid.* Grant 1947: 227-229.

²⁵⁵ Es probable que estos *κατηχητικὰ βιβλία* que menciona Eusebio se correspondan con los *alii breves elegantesque tractatus ad aedificationem Ecclesiae* que nombra Jerónimo.

²⁵⁶ Hieron. *De Vir. Ill.* 25.

tampoco se han conservado²⁵⁷. El propio Teófilo menciona otra obra, *Sobre las historias*²⁵⁸, que no citan Eusebio ni Jerónimo, y otra más, de la que no especifica el título que debía abordar el tema de Satanás²⁵⁹.

En síntesis, el tratado dedicado a *A Autólico*, escrito en tres libros, presenta la respuesta que ofrece el obispo Teófilo a las preguntas que le ha formulado un amigo pagano acerca del cristianismo²⁶⁰. No se sabe nada acerca del destinatario de la obra. Todo parece indicar que el “óptimo Autólico” (ἄγαθώτατε Αὐτόλυκε), a quien se dirige Teófilo, es un pagano²⁶¹, amigo del apologista y de quien reclama una explicación coherente sobre la nueva religión²⁶². Dado que se desconoce todo acerca de este personaje, los especialistas se han cuestionado si el destinatario de la obra es real o se trata de una ficción literaria²⁶³. El receptor de la obra, independientemente de la existencia o no de Autólico, parece ser el conjunto de la sociedad pagana²⁶⁴.

Se desconoce, también, la fecha exacta de composición de los tres libros que conforman el tratado. La referencia a la muerte del emperador Marco Aurelio²⁶⁵ confirma que el tercer libro fue redactado con posterioridad al año 180, durante el gobierno de Cómodo, pero no aporta información sobre el espacio de tiempo que separa su redacción respecto a la de los dos libros anteriores. Jean-Marie Vermader sugiere que el tercer libro²⁶⁶ representa una respuesta directa a la obra de Celso contra los cristianos²⁶⁷. Robert M. Grant, no obstante, ha señalado que, no solo el tercero, sino que los dos primeros libros también presentan argumentos relacionados con esta crítica. De este modo, el primer libro responde a las cuestiones que plantea Celso sobre la forma de Dios²⁶⁸, mientras que el libro segundo, en el que Teófilo condena los relatos de los poetas paganos, se relaciona con la crítica a la ignorancia

²⁵⁷ Ruiz Bueno 1996: 756; Pouderon 2005: 243. Sobre la influencia de Teófilo en la literatura cristiana posterior, *vid.* Grant 1947b: 227; *Id.* 1988: 189-190 y 194; Pouderon 2005: 266-267.

²⁵⁸ Theoph. *Ad Aut.* 2, 30. No sabemos nada de este tratado. Lactancio parece confundirlo con *A Autólico* (*Div. Inst.* 1, 23). Podría tratarse de un apéndice documental cronológico para la redacción del tercer libro (Pouderon 2005: 242-243).

²⁵⁹ Theoph. *Ad Aut.* 2, 28.

²⁶⁰ Sobre el carácter apologético de la obra, *vid.* Grant 1986: 223-224; Young 1999: 88-90.

²⁶¹ Theoph. *Ad Aut.* 1, 8 (Rogers 2000: 4).

²⁶² Theoph. *Ad Aut.* 1, 1-2; 2, 1.

²⁶³ A diferencia de otros apologistas como Justino en su *Diálogo con Trifón* o Minucio Félix en su *Octavio*, Teófilo no presenta el contexto en el que se desarrolla el debate con Autólico. En el caso de que fuese real, se desconocen las circunstancias precisas en las que se produjo este diálogo, o si, por el contrario, se trata de varias conversaciones. El texto al respecto es ambiguo (*cf.* Theoph. *Ad Aut.* 2, 1) (Ruiz Bueno 1996: 763-764; Pouderon 2005: 244; Torres 2010: 99-100).

²⁶⁴ Ruiz Bueno 1996: 763; Malingrey 1996: 44-45; Pouderon 2005: 244. Existen, no obstante, otras apologías con dedicatorias similares: *A Diogneto*, *A Demetriano* de Cipriano, e incluso, el *Diálogo con Trifón* de Justino. En este sentido, Marco Rizzi insiste en el carácter privado de la obra (determinado por los elementos protrépticos del discurso), independientemente de que ésta, al final, estuviese dirigida a un público más amplio (Rizzi 1993: 62-11; Rogers 2000: 6).

²⁶⁵ Theoph. *Ad Aut.* 3, 28.

²⁶⁶ Theoph. *Ad Autol.* 3, 5-8.

²⁶⁷ Vermader 1971b: 203-225.

²⁶⁸ *Cf.* Orig. *C. Cels.* 6, 66.

de los profetas judíos que formula Celso²⁶⁹. Sin embargo, todos estos temas están presentes en la literatura apologética por influencia del judaísmo helenístico, especialmente de Filón de Alejandría, y no específicamente de Celso²⁷⁰. Por el contrario, Grant considera que el tercer libro es un añadido posterior y sostiene que su redacción se produjo con bastantes años de diferencia respecto a la composición de los dos primeros libros, que sitúa con anterioridad a la muerte de Marco Aurelio. Esto explicaría, por un lado, que ambos libros sean utilizados y mencionados por Ireneo, y por otro, ayudaría a entender el problema de fechas que supone la referencia de Eusebio acerca de Teófilo. Es probable que Eusebio solo conociese estos dos primeros libros²⁷¹. En este sentido, la forma literaria que presenta el tercer volumen (a modo de carta o epístola, con un saludo inicial para el destinatario, aunque sin fórmula precisa de despedida) parece distinta de la empleada en los dos primeros. No obstante, los tres libros presentan elementos comunes, tanto de carácter temático como estilístico, que dificultan la hipótesis de una redacción completamente independiente²⁷². A diferencia de los escritos de Atenágoras, Melitón, e incluso Taciano, la obra de Teófilo no reclama un cambio en la actitud de los gobernantes²⁷³. Esto se ha interpretado como un indicio de un contexto pacífico para los cristianos en el momento de su composición²⁷⁴.

Recientemente, Rick Rogers ha vuelto a cuestionar la unidad de la obra, proponiendo una redacción independiente de los tres libros²⁷⁵. Su hipótesis se basa en la utilización de una forma literaria diferente para cada libro, a partir de la descripción del propio Teófilo: el primero responde al modelo de homilía (ὁμιλία), instruyendo al lector sobre la naturaleza del cristianismo²⁷⁶; el segundo se correspondería con un tratado teológico (σύγγραμμα), a partir de un comentario bíblico²⁷⁷; el tercero aparece representado como una memoria o resumen (ὑπόμνημα), en la que se exponen los argumentos que demuestran la superioridad

²⁶⁹ Orig. *C. Cels.* 4, 31-51.

²⁷⁰ Grant 1947b: 229-230; *Id.* 1988: 133-135.

²⁷¹ Grant 1988: 143-144.

²⁷² El texto incluye varias alusiones internas a los otros libros que conforman el tratado (*Theoph. Ad Aut.* 3, 19, en relación a 2, 30; y *Ad Autol.* 3, 3 con respecto a 1, 9-10) (Ruiz Bueno 1996: 764-765; Pouderon 2005: 244-245).

²⁷³ En el tratado aparecen algunas alusiones a las persecuciones y padecimientos soportados por los cristianos (*Ad Aut.* 1, 1 [el carácter “infamante” del nombre cristiano; 3, 4 [las calumnias difundidas contra los cristianos]; 3, 30 [llegan hasta el presente las persecuciones de los cristianos]. Para R.M. Grant, esta última referencia alude probablemente a los mártires escilitanos (año 180) (Grant 1947b: 228; *Id.* 1988: 142-143). No obstante, todas ellas son referencias de carácter general. En términos similares se expresa Justino (*1 Apol.* 4, 9).

²⁷⁴ *Cf.* Eus. *H.E.* 5, 21, 1. En contraposición a la descripción que ofrece Eusebio sobre los mártires cristianos en los últimos años del gobierno de Marco Aurelio. Para una presentación general de la política del emperador Cómodo en relación a los cristianos y los martirios acontecidos bajo su reinado, *vid.* Grant 1988: 140-147.

²⁷⁵ Rogers 2000: 5, 7 y 15-29.

²⁷⁶ *Theoph. Ad Aut.* 2, 1: remite al primer libro. Por su parte, R.M. Grant insiste en el carácter de diatriba que presenta este primer libro, incluyéndolo en el género de la oratoria deliberativa (Grant. 1947b: 228).

²⁷⁷ *Theoph. Ad Aut.* 2, 1.

del cristianismo²⁷⁸. Por el contrario, Bernard Pouderon considera excesivo utilizar los términos de Teófilo como formas de definición del género literario de cada libro²⁷⁹. En cualquier caso, dado que el debate permanece abierto, las referencias cronológicas que aparecen en el tercer libro no son concluyentes para determinar el momento de la redacción de los dos primeros²⁸⁰.

El primer libro del tratado contiene la respuesta de Teófilo a las preguntas planteadas por Autólico acerca del cristianismo. Su contenido puede estructurarse del siguiente modo: en primer lugar, el apologista resume las cuestiones formuladas por su amigo pagano que, fundamentalmente, se centran en la demostración de la existencia del Dios de los cristianos (1-2); a continuación, Teófilo desarrolla su exposición teológica (3-13), argumentando que el conocimiento de Dios es posible a través de las obras y de la fe, y especialmente de la creencia en la resurrección. Su discurso defensivo se construye a partir de la comparación entre el cristianismo y las creencias paganas, al tiempo que responde a las acusaciones de deslealtad al emperador y los crímenes que se vinculan al nombre de cristiano; el libro concluye con la exhortación a la conversión, después de exponer como modelo su ejemplo personal (14).

En el segundo libro, Teófilo formula la teoría sobre la superioridad del cristianismo con respecto a la filosofía y la religión del paganismo. Tras un prólogo inicial en el que se exponen las nuevas cuestiones planteadas por Autólico (1), Teófilo pasa a desarrollar su argumentación: en primer lugar, el apologista formula su crítica contra el paganismo (2-8), dirigida contra el antropomorfismo de los dioses y las contradicciones que se encuentran en los testimonios de los filósofos y poetas; en segundo lugar, realiza una nueva exposición de la doctrina cristiana (9-36), basada en varios elementos: la moral, los profetas y la antropología que explica la historia del cristianismo desde la creación del mundo; en tercer lugar, Teófilo demuestra las coincidencias que existen entre el testimonio de la Sibila y el de los poetas griegos con respecto al cristianismo (37-38). El libro concluye con una nueva exhortación a la conversión (38).

El tercer libro está dedicado por completo a la demostración de la antigüedad del cristianismo con respecto al paganismo. Este objetivo aparece recogido en el prólogo inicial (1). Teófilo desarrolla su discurso en tres partes: en la primera, pretende demostrar los errores de los filósofos y poetas (2-8); en la segunda, presenta las bondades de la moral cristiana, al tiempo que responde a las acusaciones contra los cristianos (9-15); en la tercera, expone la antigüedad del cristianismo, a través de una cronología desde la época de Moisés hasta la muerte del emperador Marco Aurelio (16-30). Teófilo concluye la obra con una nueva exhortación a la conversión, explicando que el error de los griegos tiene su origen en el conocimiento tardío de las Escrituras (30).

²⁷⁸ Theoph. *Ad Aut.* 3, 1. Para una clasificación similar de la obra, *vid.* Grant 1947b: 228; *Id.* 1986: 223-224; *Id.* 1988: 143-144; Rizzi 1993: 62-64 y 70-73; Young 1999: 88-90.

²⁷⁹ Pouderon 2005: 245.

²⁸⁰ Grant 1947: 227; *Id.* 1955: 30; Pouderon 2005: 244.

Epístola a Diogneto

Pese al interés que ha suscitado en la historiografía moderna, la *Epístola a Diogneto* no es mencionada por ninguno de los escritores de la antigüedad²⁸¹. La denominación de “epístola” o “carta”, que tradicionalmente se ha seguido para su clasificación literaria, responde únicamente a la iniciativa del primer editor de la obra, H. Estienne, quien añade al título original del manuscrito, *Ad Diognetum*, el término de *Epístola*. En la actualidad, los especialistas prefieren utilizar una terminología diferente (tratado, discurso, etc.), o, al menos, una definición más precisa de la forma literaria que presenta el texto. Henri-Irénée Marrou opta por la denominación de “tratado” o “discurso”. A su juicio, no hay nada en la obra que sugiera que se trate de una carta. Ni el vocativo inicial “Excelentísimo Diogneto”²⁸², ni el hecho de que la obra responda a las cuestiones particulares que éste formula acerca del cristianismo²⁸³. Para Marrou, la simple denominación *Ad Diognetum* sería suficiente como título²⁸⁴. No obstante, el debate acerca del género literario al que pertenece esta obra sigue sin resolverse. Dado su perfil literario, algunos investigadores reconocen, al menos parcialmente, el carácter epistolar de la obra²⁸⁵. Otros prefieren su clasificación como “protréptico”, insistiendo en el tono exhortativo de su discurso²⁸⁶. En cualquier caso, la obra carece de saludo inicial y de despedida, por lo que no debe calificarse como una carta o epístola propiamente dicha.

Durante mucho tiempo, se consideró que la obra formaba parte de los escritos de Justino²⁸⁷. Los trabajos de L. de Tillemont cuestionaron, por primera vez, la autoría de Justino, situando el tratado entre los escritos de la época apostólica²⁸⁸. La base de la argumentación de Tillemont para situar el tratado con anterioridad a la revuelta judía del año 70 radica en las referencias críticas a los sacrificios judíos que

²⁸¹ Sobre la tradición manuscrita del texto y una revisión de sus principales ediciones *vid.* Marrou 2005: 5-46.

²⁸² *Cf.* *Ad Diogn.* 1, 1. Otros escritos cristianos (*Lc.* 1, 3; *Hch.* 1, 1; etc.) tienen el mismo comienzo y no por ello han recibido la denominación de epístolas.

²⁸³ El mismo propósito persiguen otros tratados cristianos (*Hipol. Antichr.* 1; *Cypr. Ad Dem.* 1-2, etc.).

²⁸⁴ Marrou 2005: 91-92. Otros ejemplos de esta denominación son: *Ad Autolycum* de Teófilo, *Ad Scapulam* de Tertuliano y las obras de Cipriano, *Ad Donatum*, *Ad Fortunatum* y *Ad Demetrianum* (Grant 1988: 178; Ruiz Bueno 1974: 818; *Id.* 1996: 6).

²⁸⁵ Teja 1990: 90; Moerschini y Norelli 1999: 5.

²⁸⁶ Rizzi 1993: 62-95; Pouderon 2005: 275-278.

²⁸⁷ El único códice, a través del cual nos ha llegado el texto de *Ad Diognetum* (*Cod. Argentoratensis graecus* 9), adjudica su autoría a Justino. El manuscrito original se perdió durante el incendio de la Biblioteca Episcopal de Estrasburgo en 1879, pero sabemos de su contenido gracias a las copias que se realizaron desde su descubrimiento en 1436. Junto al texto de *Ad Diognetum*, el manuscrito original incluía además otras obras de carácter apologético y polémico. Se trata de una miscelánea algo particular, que contiene tratados fechados en diferentes épocas (desde el siglo II al siglo XII), y dirigidos a un público diferente: paganos, herejes (arrianos, nestorianos, monofisitas sirios o armenios) y musulmanes. Sobre la historia del manuscrito *vid.* Ruiz Bueno 1974: 818; Marrou 2005: 5-31; Pouderon 2005: 275-276.

²⁸⁸ En sus *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* del año 1701 (Marrou 2005: 244, n. 1 y Pouderon 2005: 276, n. 2). Para una revisión de las diferencias entre *Ad Diognetum* y las obras de Justino, *vid.* Ruiz Bueno 1974: 818-819.

aparecen en la obra²⁸⁹. No obstante, los estudios sobre judaísmo revelan que este tipo de prácticas no desaparecieron tras los acontecimientos del año 70 ni del año 135, sino que desde el ámbito público pasaron a realizarse en la esfera privada²⁹⁰. La alusión a la reciente aparición de los cristianos en el mundo no conlleva necesariamente una indicación cronológica²⁹¹. Se trata de un lugar común en el lenguaje de la literatura apologética que expone la novedad del cristianismo. Del mismo modo, la mención a las enseñanzas de los Apóstoles que el autor ha recibido, tampoco implica que los haya escuchado de forma directa²⁹². El propio Eusebio de Cesarea alude a la complejidad del sistema de transmisión de las enseñanzas apostólicas en los primeros tiempos del cristianismo²⁹³. En consecuencia, los especialistas rechazan una redacción tan temprana de la obra (anterior al año 70)²⁹⁴. *Ad Diognetum* se edita generalmente junto a las obras de los Padres Apostólicos, aunque la mayor parte de los estudios considera también errónea esta clasificación, y sitúa el texto dentro de la literatura apologética²⁹⁵.

No se sabe nada acerca de su autor, salvo que escribe en griego. Los intentos para tratar de identificarlo no han resultado fructíferos. La mayor parte de las hipótesis presentadas pretende reconocer en el autor a alguno de los primeros escritores cristianos. Entre las propuestas más destacadas figuran aquéllas que lo identifican con: Cuadrato, Melitón de Sardes, Teófilo de Antioquía, Panteno, Marción o Policarpo de Esmirna²⁹⁶. No obstante, los resultados no son concluyentes y su identidad continúa en el anonimato. Una de las teorías más recientes sostiene que el autor de la obra podría ser un teólogo desconocido que pudo haber mantenido un contacto inicial con el entorno del gnosticismo, aunque lo hubiese abandonado en el momento de la redacción. Esta posible relación con el gnosticismo explicaría las alusiones al conocimiento y a la “ciencia” que aparecen en el tratado²⁹⁷ y las lagunas que presenta el texto, que, a su vez, podrían corresponderse con un intento posterior de ajustar la obra a un contexto teológico más ortodoxo. No obstante, no hay nada en el tratado que demuestre que los principios doctrinales de su autor se alejan de los desarrollados por la institución de la Iglesia. Precisamente se ha cuestionado la

²⁸⁹ cf. *Ad Diogn.* 3.

²⁹⁰ Simon 1964: 25-27; 141-144; 376.

²⁹¹ *Ad Diogn.* 1, 1.

²⁹² *Ad Diogn.* 11, 1.

²⁹³ Cf. Eus. *H.E.* 3, 37, 4 (Marrou 2005: 244-245).

²⁹⁴ Grant 1988: 178; Teja 1990: 90; Marrou 2005: 5 y 244-245; Pouderon 2005: 275.

²⁹⁵ No es posible establecer una relación directa de *Ad Diognetum* con los Padres Apostólicos. Daniel Ruiz Bueno considera que la obra presenta elementos suficientes como para situarla en este contexto específico de la literatura apostólica (carácter profético, forma de homilía, etc.). No obstante, identifica a su autor con uno de los primeros apologistas, Cuadrato, y admite que, dada la refutación que presenta del paganismo, la obra pertenece al género de la literatura apologética, sostiene que el tratado ocupa un lugar aparte (Ruiz Bueno 1974: 832, 835-836 y 842).

²⁹⁶ Sobre las diferentes propuestas *vid.* a modo de síntesis la tabla de Marrou 2005: 242-243; Ruiz Bueno 1974: 819-820. La mayor parte de estas hipótesis se contradicen entre sí (Ruiz Bueno 1974: 819-820; Marrou 2005: 255-257).

²⁹⁷ *Ad Diogn.* 11 y 12.

originalidad de los dos últimos capítulos de *Ad Diognetum*, dadas las diferencias que presentan con respecto al resto de la obra²⁹⁸.

La identidad de Diogneto, el destinatario de la obra, permanece también sin resolver. La utilización de la palabra κράτιστος²⁹⁹ para designar a Diogneto ha sido interpretada por algunos investigadores como una referencia a un magistrado de la época. Marrou propone el nombre de (Tiberius) *Claudius Diognetos*, procurador en Egipto bajo los gobiernos de Cómodo (180-192) y Septimio Severo (193-211)³⁰⁰. Sin embargo, el adjetivo κράτιστος tiene otros usos diferentes, y nada indica que la dedicatoria del escrito estuviese dirigida a un miembro de la administración romana³⁰¹. Entre las diferentes propuestas de personajes con este nombre destaca especialmente aquella que lo identifica con uno de los eruditos a quienes Marco Aurelio dedica su obra³⁰². La coincidencia entre los dos escritos no se limita al nombre de Diogneto. Ambos ofrecen la misma visión peyorativa sobre los “adivinos y charlatanes”³⁰³. Dado que la obra de Marco Aurelio no fue conocida en esta época, Robert M. Grant sugiere que el autor de *Ad Diognetum* sí conocía la actitud del emperador o de sus maestros. Por ello, es probable que dirigiera el tratado a uno de los tutores del emperador, esperando, de este modo, un trato más favorable para los cristianos. No obstante, la fecha de la muerte de ambos personajes hacia el año 180 limita las probabilidades de esta interpretación³⁰⁴. Daniel Ruiz Bueno también relaciona la redacción de *Ad Diognetum* con la obra del emperador Marco Aurelio, aunque adelanta unos años el momento de su composición, en torno a la década del 150³⁰⁵. Sin embargo, los descubrimientos papirológicos han demostrado que el uso del nombre Diogneto no es excepcional. Existen otros dos personajes con el mismo nombre que habrían vivido en Egipto, y al menos, otros tres diferentes en otras provincias griegas del Imperio. Por tanto, la identificación del personaje a partir del nombre resulta conflictiva³⁰⁶. Igualmente problemática es la teoría propuesta por Dom P. Andriessen. En su hipótesis sobre la redacción de la obra por el apologista Cuadrato, Andriessen sugiere que el nombre de Diogneto se corresponde con un

²⁹⁸ Pouderon 2005: 276 y 284-286.

²⁹⁹ Equivalente al término latino *egregius* y utilizado para designar a los miembros inferiores del orden ecuestre (Pouderon 2005: 277; Marrou 2005: 255-256).

³⁰⁰ Marrou 2005: 254-259 y 267-268. La teoría parece confirmarse por la presencia de seis papiros diferentes y un *ostrakon* que identifica a Diogneto con un procurador ecuestre en Alejandría. El citado personaje ejercería en Egipto las funciones de gran sacerdote, responsable del clero y los templos paganos (*archiereus Aegypti*) en el año 197, y de adjunto a la prefectura de los impuestos (*rationalis Aegypti*) en el año 202. El cargo religioso explicaría el interés de Diogneto por las cuestiones relacionadas con el cristianismo. Aunque con algunas dudas, Robert M. Grant acepta la teoría propuesta por Marrou (Grant 1988: 179).

³⁰¹ En el propio Egipto, el uso del término varía y no necesariamente tiene un significado oficial, aplicándose tanto al gobernador, al prefecto, como a un simple centurión (Grant 1988: 178).

³⁰² Cf. Marcus Aurelius, *Med.* 1, 6 (*S.H.A. Marc.* 4, 9: señala que era uno de sus maestros). Esta identificación se apoya exclusivamente en la tradición literaria, puesto que se trata del único Diogneto mencionado en la era cristiana.

³⁰³ cf. *Ad Diogn.* 8, 4.

³⁰⁴ Grant 1988: 178-179.

³⁰⁵ Ruiz Bueno 1974: 817.

³⁰⁶ Marrou 2005: 254-255.

título honorífico, que designaría directamente al emperador Adriano, y no con un nombre propio³⁰⁷. Sin embargo, se desconoce que Adriano hubiese recibido dicho calificativo, y resulta poco probable que el autor aludiese a él como “excelentísimo” – un adjetivo poco apropiado para designar la majestad imperial, y que no aparece mencionado entre los restantes apologistas³⁰⁸. La hipótesis de Marrou ha popularizado entre los especialistas la teoría del origen egipcio de *Ad Diognetum*³⁰⁹. Aunque no se descarta por completo, algunos trabajos más recientes proponen una revisión del mismo, en favor de un origen diferente, probablemente asiático o romano³¹⁰. Así, Grant, aunque adjudica la autoría del tratado a Panteno, considera que la parte final es obra de un autor diferente, de procedencia asiática, por el uso concreto de determinadas figuras retóricas y por la descripción que ofrece sobre la vida en las comunidades cristianas, muy similar a la que presenta Teófilo de Antioquía³¹¹. Ruiz Bueno, al identificar al autor con Cuadrato, sugiere un contexto más preciso: Atenas. Su teoría se apoya en el uso de la antítesis como figura característica de la retórica griega ateniense³¹².

Dado que todo son hipótesis en lo que respecta a la identidad del autor de la obra y del posible destinatario de la misma, no es posible establecer con seguridad una fecha concreta para su redacción. Las propuestas abarcan un extenso periodo que va, para aquéllos que incluyen el tratado entre los escritos de los Padres Apostólicos, desde la época de Pablo hasta el siglo XVI, para quienes consideran que *Ad Diognetum* es un escrito falso, obra de su primer editor³¹³. El desarrollo argumentativo de *Ad Diognetum* se inscribe dentro de la tradición literaria de la apologética cristiana, aunque sin especificar un momento preciso. Las evidencias internas sugieren que su redacción es posterior a la *Predicación de Pedro (Kerygma)* y a la *Apología* de Arístides, ambos tratados redactados durante el gobierno del emperador Adriano³¹⁴. Las analogías más concretas entre las tres obras parecen concentrarse en los primeros capítulos del tratado, es decir, aquéllos que constituyen el núcleo específicamente apologético. Todas ellas presentan un desarrollo argumental polémico similar, caracterizado por aplicar el mismo modelo de

³⁰⁷ Andriessen 1946: 237-260; *Id.* 1947: 129-136; Ruiz Bueno 1974: 827-830.

³⁰⁸ Se ha demostrado que los documentos que utilizan esta denominación (Julian. *Ep.* 81; Basil. *Ep.* 365) son falsos bizantinos. Sobre esta cuestión, *vid.* Marrou 2005: 257-259.

³⁰⁹ Marrou considera que el antisemitismo de los capítulos 3 y 4, y la teoría sobre la igualdad del Padre y el Hijo (*cf.* *Ad Diogn.* 12), son propios del entorno alejandrino (Marrou 2005: 265).

³¹⁰ Para un análisis de las diferentes propuestas, *vid.* Pouderon 2005: 277.

³¹¹ Theoph. *Ad Autol.* 3, 15. (Grant 1988: 178)

³¹² Ruiz Bueno 1974: 824-825 y 831-835.

³¹³ Los estudios sobre la tradición manuscrita del documento revelan que el texto corresponde a la época patrística, en contraposición a quienes sostienen que fue redactado en la época medieval. Para una revisión de las diferentes propuestas de datación, *vid.* Ruiz Bueno 1974: 818-820; Marrou 2005: 241-253 y 259-267.

³¹⁴ La comparación entre los tres documentos permite deducir la influencia directa entre el escrito de Arístides y *Ad Diognetum*, aunque difícilmente puede establecerse la dirección de la misma. Lo que sí parece claro, es que ambos trabajos comparten una dependencia común a partir del *Kerygma Petri* (Marrou 2005: 245-246). Para una perspectiva general sobre el *Kerygma*, compuesto probablemente entre los años 120 y 150, *vid.* Pouderon 2005: 110-115.

refutación del paganismo y del judaísmo³¹⁵. También encontramos semejanzas argumentativas en la teoría sobre el papel cósmico asignado a los cristianos³¹⁶, y en la presentación del cristianismo como “nueva raza”³¹⁷. No obstante, para Marrou, las semejanzas más visibles entre las tres obras se concentran en la forma y en el tono del discurso³¹⁸. Las alusiones que presenta *Ad Diognetum* a las persecuciones decretadas contra los cristianos – como un acontecimiento contemporáneo y no un suceso ocurrido en el pasado –, sugieren una redacción del tratado anterior a la Paz de la Iglesia (312-313)³¹⁹. Grant propone un contexto de composición preciso, relacionado con el martirio de los cristianos de Lyon y la política desarrollada por el emperador Marco Aurelio³²⁰. Otra evidencia de su composición con anterioridad al gobierno de Constantino es la referencia a la comunidad cristiana sin establecer distinciones entre la masa común de los fieles y el clero³²¹. La mayor parte de los especialistas rechaza la hipótesis de una redacción posterior a este momento por cuestiones de naturaleza teológica³²². Además, la estructura argumental de *Ad Diognetum* presenta importantes semejanzas con las obras de los apologistas griegos del siglo II³²³: la exposición de las calumnias y denuncias presentadas contra los

³¹⁵ Arist. *Apol.* 14; *Kerygma*, fr. 4, (en Clem. Alex. *Strom.* 6, 5, 41); *Ad Diogn.* 3 y 4. La aplicación de esta doble polémica en un mismo autor y en una misma obra, presente también en Justino y Tertuliano, no vuelve a desarrollarse durante el siglo III, y sólo se encuentra con posterioridad en Juan Crisóstomo.

³¹⁶ Cf. *Ad Diogn.* 5 y 6, presente de manera esquemática en la exposición acerca de las virtudes del cristianismo que ofrece la *Apología* de Arístides (*Apol.* 16 = *Ad Diogn.* 1 y 2).

³¹⁷ Cf. *Ad Diogn.* 1, 1; 5, 1. Sin embargo, en esta obra tiene un significado algo diferente al separar a los cristianos del resto de los hombres (Pouderon 2005: 282-283). Aunque el tema está presente en buena parte de los apologistas, R.M. Grant lo relaciona directamente con la crítica de Celso (cf. Orig. *C. Cels.* 4, 7; 6, 78) (Grant 1988: 178).

³¹⁸ Marrou 2005: 110-112, 122-123 y 260. Además de estas semejanzas, Marrou señala los paralelismos existentes con el *Martirio de san Eustratio*, escrito bizantino que parece proceder directamente del texto de Arístides. Aunque no existe una relación directa entre *Ad Diognetum* y el *Martirio* ambos documentos reflejan la misma tradición (Marrou 2005: 122). Sobre la influencia de la obra de Arístides en la literatura bizantina *vid supra* n. 30.

³¹⁹ Cf. *Ad Diogn.* 5, 17; 7, 7; 10, 7-8. En la mayor parte de los casos son referencias de carácter general que pueden aludir a diferentes procesos persecutorios.

³²⁰ Para Grant, *Ad Diognetum* fue redactado en las mismas circunstancias que la *Apología* de Melitón de Sardes. Prueba de esta relación es el mismo comentario que ambos ofrecen sobre la ausencia de sensaciones en los ídolos (*Ad Diogn.* 2, 8-9) (Grant 1988: 178).

³²¹ Cf. *Ad Diogn.* 5 y 6. A partir del triunfo de la Iglesia, los principales teólogos del cristianismo definen con claridad las dos categorías de cristianos: de un lado, el conjunto de la población que vive en el mundo; del otro, la élite espiritual que vive consagrada al culto a Dios, a través de la renuncia y la ascesis. Éstos últimos son los únicos que pueden actuar como intercesores entre la divinidad y el resto de la comunidad y pronto pasan a ser identificados con el medio monástico. Marrou sugiere que esta diferenciación puede tener su origen en el gnosticismo, aunque puede que se trate de una transmutación del pensamiento filosófico pagano, que ya establecía esta distinción de una aristocracia espiritual. Sobre esta cuestión, *vid.* Marrou 2005: 159-160 y 167-168; Daniélou 2002: 104.

³²² La presencia del *homooúsion* niceno, o consubstancialidad del Padre con el Hijo (*Ad Diogn.* 7, 2-5). Por otro lado, la utilización de la expresión ἀνταλλαγή (cf. *Ad Diogn.* 9, 5), característica de épocas posteriores, constituye para Marrou una creación original del autor y no una prueba de una redacción tardía (Grant 1988: 178; Marrou 2005: 247-248; Pouderon 2005: 277).

³²³ Frente a aquellos investigadores que consideran que la redacción de *Ad Diognetum* se sitúa en la segunda mitad del siglo III, apoyándose en aspectos formales y no de naturaleza doctrinal. Todos ellos

cristianos; el carácter simplista y superficial de su argumentación contra la idolatría, así como el tono irónico empleado en la refutación³²⁴; y el rechazo de los sacrificios sangrientos como prácticas indignas de Dios³²⁵. No obstante, el estilo literario de *Ad Diognetum* está más elaborado y se encuentra más próximo al de Clemente de Alejandría³²⁶. Ello no significa que el autor del tratado dependiera directamente del apologista alejandrino. Puede que la influencia se produjera en la otra dirección o incluso, que ambos escritos dependieran de una misma tradición común, pero que hubiesen sido elaborados de forma independiente y sin ningún tipo de relación entre sí³²⁷. Las semejanzas no se limitan exclusivamente a la figura de Clemente sino que también se perciben elementos comunes a la escuela alejandrina. La mayor parte de estas similitudes se concentran en la segunda mitad de la obra, especialmente en los capítulos que analizan cuestiones teológicas y protrépticas. Respecto a las primeras, *Ad Diognetum* comparte con las obras alejandrinas el desconocimiento por algunas de las precisiones teológicas que se formularán con posterioridad a la crisis arriana. Aunque su teología ha sido generalmente definida como “arcaica”, parece situarse en un nivel más próximo al de la teología característica de finales del siglo II, y no tanto a la que encontramos en los escritos cristianos previos³²⁸. Con relación a los elementos protrépticos, tanto en el prólogo como en los dos últimos capítulos, *Ad Diognetum* muestra importantes paralelismos con las obras de la escuela alejandrina de finales del siglo II y principios del siglo III. El tratado comparte la misma propuesta doxológica de Hipólito sobre el Padre y el Hijo. Este tipo de semejanzas, según Marrou, no se limitan a los conceptos más o menos precisos, sino a la propia atmósfera espiritual y teológica de la época³²⁹.

consideran que el estilo literario de *Ad Diognetum* está más desarrollado que el de los apologistas del siglo II. El uso de la retórica, visible en el empleo de las cláusulas métricas, resulta más próximo al del cristianismo posterior que asimila las tradiciones de la cultura helenística. El descubrimiento de otros escritos cristianos del siglo II que hacen uso de estas prácticas retóricas, como la *Homilía sobre la Pascua* de Melitón de Sardes, y las semejanzas señaladas anteriormente con relación a la *Apología* de Arístides limitan esta teoría (Marrou 2005: 249-251).

³²⁴ El rechazo a los ídolos se apoya en idénticas referencias bíblicas y en las mismas ideas: están realizados por los hombres a partir de la materia creada; sufren transformaciones y cambios; son incapaces de sobreponerse a los ultrajes y robos o de salvarse sin la intervención del hombre, etc.

³²⁵ Marrou 2005: 106-107 y 121-122.

³²⁶ Las semejanzas entre algunos pasajes de *Ad Diognetum* y el *Protréptico* de Clemente de Alejandría son evidentes (*Ad Diogn.* 9, 2 = *Protr.* 9, 82, 2; también hay coincidencias en *Paed.* 1, 62, 2; *Strom.* 7, 8, 1).

³²⁷ Marrou 2005: 251-252. Aunque las analogías doctrinales que presentan ambas obras son lugares comunes de la tradición apologética, el elemento que mejor prueba esta dependencia es la teoría sobre el papel cósmico de los cristianos (*Ad Diogn.* 5 y 6 = *Clem. Alex. QDS*, 36, 1-3). El desarrollo temático de Clemente es más evolucionado, lo que sugiere que su redacción pudo ser posterior (Marrou 2005: 158, 240 y 264). Puesto que la datación de *Quis dives salvetur* no ha sido establecida con precisión, puede deducirse que *Ad Diognetum* fue redactado entre el año 120 (es decir, posterior al *Kerygma*) y el 210 (se considera que la actividad literaria de Clemente concluye en el año 203) (Grant 1988: 178; Marrou 2005: 159-160, 253, 265-266).

³²⁸ Esto es visible, por ejemplo, en la polémica contra la doctrina gnóstica del Mesías, entendido como un Ángel, a la que se opone *Ad Diognetum* (*Ad Diogn.* 7, 2) y *De carne Christi* de Tertuliano, cuya redacción se sitúa entre los años 208 y 211 (Marrou 2005: 197-198).

³²⁹ Por ello, es probable que el autor de *Ad Diognetum* retomase el modelo tradicional de las *Apologías*, y de ahí sus semejanzas con la literatura primitiva, para pasar a desarrollar, en la segunda

El texto de *Ad Diognetum* presenta, no obstante, dos lagunas que han suscitado gran controversia. La primera de ellas, es decir, el fragmento del texto que falta en el capítulo séptimo, ha sido utilizada por una parte de los investigadores para identificar al autor de la obra con el apologista griego Cuadrato. Según este modelo de interpretación, el texto perdido se correspondería con el pasaje de dicha obra que se conserva en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea³³⁰. Ambos textos presentan un estilo semejante y parecen aludir al mismo tema: la demostración, a través de los milagros, de la venida de Jesucristo para la salvación de los hombres y, en consecuencia, el crecimiento constante de los cristianos en el mundo pese a las persecuciones³³¹. La segunda laguna se localiza en el capítulo décimo. Esa parte del texto que no se conserva supone una diferencia sustancial entre los diez primeros capítulos del tratado y los dos últimos, en cuanto al estilo y la temática. Algunas de las diferencias más destacadas son: a) la aparición, en la primera parte, de un único destinatario, designado por el nombre y considerado pagano, en contraposición al plural utilizado en la segunda parte para referirse al receptor³³²; b) la definición precisa que la parte final de *Ad Diognetum* ofrece sobre los escritos considerados normativos, puesto que reflejan la autoridad de la Iglesia, a través de una expresión concreta: “los límites fijados por los Padres”³³³. Dicha expresión no se entiende en un contexto anterior al siglo III, puesto que el término *πατήρ* utilizado para designar a los primeros teólogos, exegetas y escritores eclesiásticos con autoridad no aparece hasta Eusebio de Cesarea³³⁴; c) el rechazo al judaísmo y sus preceptos, formulado en los capítulos 3 y 4 del tratado, y en especial, la negativa a aceptar cualquier tipo de revelación, a excepción de la ofrecida por Cristo³³⁵, parece oponerse a la actitud más conciliadora que presenta la parte final, incluyendo los pasajes proféticos del Antiguo Testamento y la propia Ley judía entre los textos de carácter normativo para la comunidad cristiana³³⁶; d) la ausencia de referencias al Antiguo Testamento en los diez primeros capítulos de la obra en contraposición a la exégesis ofrecida en el último capítulo³³⁷; e) la utilización de un vocabulario específicamente cristiano, en la

parte de la obra, su propio modelo personal en consonancia a las cuestiones más relevantes de dicha escuela. Marrou considera que ésta es la explicación a las diferencias que existen entre las dos partes de la obra, que otros investigadores atribuyen a una incorporación tardía sobre el texto original (Marrou 2005: 260-264).

³³⁰ Eus. *H.E.* 3, 3, 2.

³³¹ Andriessen 1946: 125-149; Ruiz Bueno 1974: 820-831.

³³² Cf. *Ad Diogn.* 12, 1.

³³³ *Ad Diogn.* 11, 5.

³³⁴ Eus. *Adv. Marcell.* 1, 4. No obstante, la palabra podría designar simplemente a los apóstoles y obispos (Pouderon 2005: 285-286).

³³⁵ *Ad Diogn.* 7, 2 y 8, 1.

³³⁶ *Ad Diogn.* 11, 6.

³³⁷ Ruiz Bueno considera que este desarrollo exegético mantiene importantes conexiones temáticas con el paganismo: el árbol de la vida y la serpiente aparecen también en los misterios de Eleusis y, de forma específica, en las tradiciones religiosas atenienses; del mismo modo, la imagen de Eva se identifica con la de la diosa griega Kore, seducida por Zeus en forma de serpiente; la importancia de las tradiciones de los antepasados y la transmisión de la doctrina mística son rasgos generales de los misterios paganos (Ruiz Bueno 1974: 830-831 y 840). B. Pouderon destaca la ausencia en *Ad Diognetum* de una argumentación basada en las Escrituras a diferencia de la metodología empleada

parte final de la obra, ausente en la exposición doctrinal formulada entre los capítulos 5 y 9; f) el uso de una fórmula concreta (λογισθεῖς) para aludir a la “actualidad” de la encarnación del Verbo de manera similar a Hipólito de Roma³³⁸, frente a la primera parte del tratado en la que se insiste en el carácter eterno del Verbo³³⁹; g) la importancia de la “gnosis” en la parte final de la obra³⁴⁰; por el contrario, es ignorado durante los primeros capítulos; h) una diferencia de naturaleza estilística: la parte final de *Ad Diognetum* tiene un carácter más lírico, redactada en κῶλα simétricos, que no son utilizados en el resto de la obra³⁴¹. Una parte de la historiografía considera que la explicación para estas diferencias radica, precisamente, en la incorporación tardía de los dos últimos capítulos al conjunto del texto, probablemente a partir de una obra distinta de otro autor³⁴². Para otros especialistas, los argumentos estilísticos no son concluyentes y sostienen que la composición del tratado responde a un único autor³⁴³.

El contenido de *Ad Diognetum* puede estructurarse en cuatro grandes partes: la primera se corresponde con el prólogo inicial, en el que se expone de manera general las cuestiones planteadas por Diogneto acerca del cristianismo (cap. 1); la segunda parte incluye los argumentos críticos hacia el paganismo (cap. 2) y el judaísmo (cap. 3-4), especialmente contra la práctica de los sacrificios³⁴⁴; en la tercera parte del tratado, el autor expone los principios doctrinales del cristianismo (cap. 5-9), en base a dos elementos: el papel de los cristianos en el mundo como prueba de la revelación divina y la descripción del Verbo como instrumento de dicha revelación (cap. 5-7, 6), y la utilidad del martirio en contraposición a la impotencia que conlleva la filosofía³⁴⁵ (cap. 7-9); la obra concluye, finalmente, con una

por otros apologistas como Justino, que fundamentan sus razonamientos en dicho textos (Pouderon 2005: 281).

³³⁸ *Ad Diogn.* 11, 5; Hippol. *Noët.* 4 y 14. De ahí, la posible atribución de esta parte de la obra a dicho escritor.

³³⁹ *Ad Diogn.* 7, 4.

³⁴⁰ El término γνῶσις aparece mencionado diez veces en *Ad Diogn.* 12, 2-7.

³⁴¹ Grant considera que esos κῶλα son similares a los empleados en la retórica asiática. Por ello, atribuye esta parte de la obra a Melitón de Sardes o Hipólito (Grant 1988: 178). Para una perspectiva general de las diferencias entre las dos partes del tratado, *vid.* Pouderon 2005: 284, n. 3 y 285-286.

³⁴² Entre otros, Grant sostiene que los dos últimos capítulos proceden de una homilía sobre la Epifanía o el Logos, y que fueron escritos por Melitón de Sardes o Hipólito de Roma (Grant 1988: 178).

³⁴³ Ruiz Bueno 1974: 830-831; Rizzi 1993: 68, 74-78, 95, n. 147, 101-111; Marrou 2005: 208-240 y 260-264.

³⁴⁴ La refutación sobre el paganismo y el judaísmo se establece de forma paralela: comparten el carácter de perseguidores del cristianismo (*Ad Diogn.* 5, 17); desarrollan la práctica de los sacrificios sangrientos (*Ad Diogn.* 2, 8-10: paganos; 3, 3-5: judíos); el ritual judío, con sus prohibiciones alimenticias, el respeto al Sabbat, la circuncisión y las restricciones en el calendario (*Ad Diogn.* 4, 6), aparece unido por su misma necedad al ritual pagano; los adjetivos de condena son similares: error (διαμαρτάνειν: 3, 2, ἀπάτη: 4, 6), superstición (δεισιδαιμονία: 4, 1), impiedad (ἁσέβεια: 4, 3), locura (μωρία: 3, 3, ἄφροσύνη: 4, 5), orgullo (ἀλαζονεία: 4, 1; πολυπραγμοσύνη: 4, 6) (Pouderon 2005: 280).

³⁴⁵ El rechazo de la filosofía no implica la renuncia al uso de conceptos y nociones propias del estoicismo o neoplatonismo para la definición de Dios (*Ad Diogn.* 3, 5; 7, 2; 8, 8) (Pouderon 2005: 281).

exhortación a la conversión (cap. 10-12), tras ofrecer un discurso sobre el amor, el modelo de vida que propone la Iglesia y el conocimiento de la gnosis eterna³⁴⁶.

Clemente de Alejandría

Tito Flavio Clemente, conocido como Clemente de Alejandría, nace probablemente en Atenas, en el seno de una familia pagana a mediados del siglo II³⁴⁷. Sus conocimientos literarios y filosóficos de la Antigüedad clásica revelan una formación intelectual altamente cualificada. Esta formación se caracteriza por el sincretismo cultural que combina, por un lado, la tradición del judaísmo helenístico y especialmente de Filón de Alejandría³⁴⁸, y por otro, la tradición clásica, sobre todo del neoplatonismo. A ello, se suma la influencia de los cultos místicos orientales y del gnosticismo cristiano³⁴⁹. Según Eusebio de Cesarea, Clemente completa su formación, al estilo de los filósofos itinerantes de la época, con la realización de varios viajes a lo largo de todo el Mediterráneo³⁵⁰. Finalmente, alrededor del año 180 y coincidiendo con el gobierno de Cómodo (180-192), se instala en Alejandría, donde entra a formar parte de la escuela catequética de Panteno³⁵¹. Se desconocen las

³⁴⁶ El modelo de vida y conducta moral expuesto en *Ad Diognetum* (*Ad Diogn.* 1, 1; 5, 8-9; 10, 7: ciudadanos del cielo; 1, 1; 5, 11-17; 10, 3-5; 10, 6: imitación de Dios y amor al prójimo; 1, 1; 2, 10; 4, 6; 11, 5-8: piedad verdadera hacia Dios; 5, 10; 7, 9: correcto comportamiento cívico) se inspira en la tradición evangélica de Juan (*Jn.* 4, 19) y la doctrina paulina (*Ef.* 5, 1) (Ruiz Bueno 1974: 839; Pouderon 2005: 283-284).

³⁴⁷ Se desconoce la fecha exacta y el lugar de su nacimiento. De sus obras se desprenden muy pocos datos respecto a su vida, y la mayor parte de las referencias biográficas proceden de los testimonios de Eusebio de Cesarea, Jerónimo, Epifanio y Focio. La historiografía generalmente acepta la tradición de su procedencia ateniense, hecho que se corresponde con su extensísima cultura griega. El apelativo “de Alejandría” no responde a su lugar de nacimiento sino a la ciudad en la que reside y desarrolla su obra literaria. Esta problemática es mencionada por Epifanio (*cf. Haer.* 32, 6, 1). El análisis de la estructura nominativa tampoco permite dilucidar el origen de su ascendencia familiar (Mondésert 1976: 11-12; Drobner 1999: 150; Migliore 2004: 5-6).

³⁴⁸ De quien toma su método de interpretación alegórica de las Escrituras. Para un análisis de la influencia de Filón en Clemente, *vid.* Van den Hoek 1988; *Id.* 1997: 79-85; Runia 1993: 132-156.

³⁴⁹ La cantidad de citas y reminiscencias que aparecen en sus obras es ingente, tanto de autores paganos – menciona más de 350 escritores diferentes – como de textos cristianos (procedentes del Antiguo Testamento, escritos apócrifos, primitiva literatura cristiana, etc.). Parte de este conocimiento se ha relacionado con el acceso a las bibliotecas alejandrinas: el *Museion* y el *Serapeion*. Aunque es probable que no leyese todas las obras que menciona, Clemente demuestra un dominio absoluto de los clásicos y especialmente de Platón. De hecho, la obra de Clemente de Alejandría constituye una de las principales fuentes de información para conocer muchos de los textos clásicos que no se conservan en la antigüedad (Marrou *et alii* 1960-1970: 80; Isart Hernández 1994: 9-10; Migliore 2004: 10-16). Para la influencia del ambiente socio-cultural de Alejandría en el desarrollo intelectual de Clemente, *vid.* Mondésert 1976: 8-9; Herrero de Jáuregui 2008: 9-12.

³⁵⁰ Eus. *H.E.* 5, 11, 1-4. Para una revisión crítica sobre la historicidad del relato de Eusebio de Cesarea acerca de Clemente y Orígenes, *vid.* Grant 1971: 133-144.

³⁵¹ No es posible identificar a ninguno de los maestros de Clemente, a excepción del último, Panteno, que él mismo menciona por el nombre en *Hypotyposeis* (Eus. *H.E.* 5, 11, 2; 6, 13, 2; 6, 14, 1; Hieron. *De Vir. ill.* 38). La crítica moderna señala que el apologista se refiere a éste mismo personaje al inicio de los *Stromata* (*Strom.* 1, 1, 11, 2 y 1, 12, 1) (Mayor 1993: 32-33 y 56, n. 69; Osborn 1994: 1-24;

razones y las circunstancias de su conversión al cristianismo, probablemente a una edad avanzada, aunque es posible que se relacione con las enseñanzas de su maestro. Al igual que otros apologistas, el cambio se produce desde el ámbito filosófico. Las evidencias sugieren la instrucción de Clemente en varias de las corrientes filosóficas de la época. Algunos investigadores sugieren incluso su iniciación previa en alguno de los misterios paganos. Clemente demuestra un conocimiento preciso, no sólo de ciertos ritos místicos, sino de algunas de las fórmulas utilizadas durante los rituales que, dado su carácter secreto, eran desconocidas para la mayor parte de la población³⁵². No obstante, los últimos estudios revelan que Clemente probablemente se inspiró en una fuente escrita para sus descripciones³⁵³. Aproximadamente en la década del 190, Clemente sustituye a Panteno en la dirección de la escuela de Alejandría³⁵⁴. Los años de su estancia en la ciudad egipcia son los más prolíficos de su carrera literaria y aquéllos en los que se sitúa la composición de la mayor parte de sus tratados. Sigue siendo objeto de debate su posible ordenación como sacerdote, una vez convertido al cristianismo³⁵⁵. En torno a los años 202 y 203, abandona Alejandría con motivo de la persecución decretada contra los cristianos bajo el gobierno de Septimio Severo, aunque no hay pruebas que confirmen que ésta fue la causa. Es posible que su abandono estuviese motivado por razones de carácter disciplinar, dadas las tensiones existentes en Alejandría entre presbíteros y obispos³⁵⁶. Acerca de esta última etapa de su vida, sólo sabemos que Clemente se refugia en Capadocia o Palestina, junto a uno de sus antiguos discípulos³⁵⁷. Del testimonio de Eusebio de Cesarea sobre dos cartas enviadas por el obispo Alejandro se desprenden algunos datos acerca de la muerte de Clemente, alrededor del año 215. La primera epístola, dirigida a la Iglesia de Antioquía, está datada entre los años 211 y 212. Siendo obispo de Cesarea, Alejandro es encarcelado y desde su prisión escribe una carta en la que alude a Clemente como “un presbítero beato”, que todavía

Bardy y Di Nola 1996; Velasco-Delgado 1997: 303-304). La escuela catequética de Panteno y su funcionamiento es descrita por Eusebio de Cesarea (*H.E.* 5, 10, 1-4) y Jerónimo (*De Vir. Ill.* 36). Sobre el debate acerca de su identificación con el *Didaskaleion* alejandrino, *vid.* Van den Hoek 1997: 59-87; Bardy y Di Nola 1996: 220; Drobner 1999: 150; Migliore 2004: 6-8.

³⁵² Clem. Alex. *Protr.* 2, 11, 1 – 41, 4. Sobre esta cuestión, *vid.* Mondésert 1976: 12 y 32-34.

³⁵³ Herrero de Jáuregui 2007: 120 y 135; *Id.* 2007b: 1-32.

³⁵⁴ La obra literaria de Clemente está marcada por el carácter docente y la finalidad última de instruir a sus lectores (Clem. Alex. *QDS*, 1, 2, 4; *Paed.* 1, 1). Los especialistas señalan que el público que atiende las lecciones de Clemente en la escuela de Alejandría pertenece al estrato social económico más elevado y tiene una amplia formación intelectual. Clemente formula su presentación del cristianismo a partir de planteamientos filosóficos propios del platonismo y del estoicismo. El destinatario, por tanto, no se ajusta a los miembros de la comunidad cristiana, sino que incluye probablemente a ciudadanos paganos, de posición elevada, que buscan en la nueva religión un conocimiento superior (Mondésert 1976: 7-8, 27-30 y 40; Isart Hernández 1994: 11; Drobner 1999: 151; Migliore 2004: 31-37).

³⁵⁵ Cf. Eus. *H.E.* 6, 11, 6; Hieron. *De Vir. Ill.* 38 y 62 (Mondésert 1976: 12; Drobner 1999: 150-151). Para un análisis de la utilización del término “presbítero” en el contexto de la comunidad cristiana alejandrina, *vid.* Van den Hoek 1997: 77-79, y n. 95.

³⁵⁶ Van den Hoek 1997: 79.

³⁵⁷ Posiblemente el obispo de Cesarea, Alejandro, quien después se convierte en obispo de Jerusalén.

desarrolla su labor pastoral en Capadocia³⁵⁸. La segunda epístola, datada en el año 216, está dirigida a Orígenes. En esta época Alejandro ya es obispo de Jerusalén y describe a Clemente como un “santo” ya fallecido³⁵⁹.

La producción literaria de Clemente de Alejandría sólo nos ha llegado de forma parcial³⁶⁰. Así, varios fragmentos de algunas de sus obras: *Hypotyposeis* (un tratado escrito en ocho libros que contiene comentarios alegóricos sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento), *Sobre la Pascua*, *Sobre el canon eclesiástico* o *Contra los judaizantes*, *Sobre la Providencia* (aunque esta obra no es mencionada por Eusebio de Cesarea), un fragmento polémico de la *Exhortación a la paciencia* (que para algunos especialistas formaría parte de *Quis diues saluetur?*), además de las obras perdidas *Sobre el ayuno* y *Sobre la maledicencia*. A excepción de estos fragmentos, de Clemente sólo se conservan seis escritos: *Quis diues saluetur?*, un breve tratado, escrito en forma de homilía, que aborda el episodio evangélico de la conversión al cristianismo de “el joven rico”, advirtiendo de los peligros que conllevan las riquezas³⁶¹. No obstante, la forma literaria de este tratado no se ajusta al modelo homilético propiamente dicho, sino al de los discursos encomiásticos característicos de la segunda sofística. Probablemente estaba dirigido a la población acomodada de la ciudad de Alejandría³⁶², aunque se desconocen los motivos y el momento de su redacción; en *Excerpta ex Theodoto*, Clemente ofrece el comentario de varios textos de carácter gnóstico; las *Eclogae propheticae* se corresponden con una serie de notas exegéticas sobre ciertos pasajes de las Escrituras; el *Pedagogo*, compuesto por tres libros y dirigido a la comunidad cristiana, que expone el modelo de comportamiento perfecto para el creyente. El primer libro presenta la figura del educador, identificado con Cristo, el Logos. La metodología pedagógica de Cristo se basa en la justicia y la bondad, convirtiéndose en el modelo a imitar para la comunidad. El segundo y el tercer libro, escritos en forma de diatriba, se pueden considerar un tratado de moral cristiana, puesto que en ellos se formulan las normas concretas a seguir en relación a la alimentación, la vivienda, la sexualidad, el cuidado del cuerpo, las posesiones, etc. El modelo de conducta propuesto por Clemente no responde sólo a las prescripciones del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino también de la moral griega, en particular del platonismo y estoicismo³⁶³; los *Stromata* (στρωμάτεις), un conjunto de escritos

³⁵⁸ Eus. *H.E.* 6, 11, 6; Hieron. *De Vir. Ill.* 62). Para la datación de esta carta, *vid.* Velasco-Delgado 1997: 369-370.

³⁵⁹ Eus. *H.E.* 6, 14, 8-9 (Mondésert 1976: 12; Bardy y Di Nola 1996: 222; Migliore 2004: 8-9). No obstante, se ha sugerido una fecha posterior para la composición de esta segunda epístola, en torno a los años 230-231, negando así la identidad de Clemente de Alejandría como el personaje que menciona el obispo Alejandro (Drobner 1999: 151).

³⁶⁰ Para las obras de Clemente, *vid.* Eus. *H.E.* 6, 13, 1-9; Hieron. *De Vir. Ill.* 38 (Bardy y Di nola 1996: 222-223; Migliore 2004: 17-18).

³⁶¹ *Mt.* 19, 16-22; *Mc.* 10, 17-31; *Lc.* 18, 18-23. Después de una breve introducción (cap. 1-3), Clemente expone la demostración exegética del pasaje bíblico (cap. 4-31), para formular, a continuación, su exhortación a la penitencia de todos los ricos (cap. 32-41). Concluye, finalmente con la narración de la conversión del apóstol Juan, a modo de apéndice (cap. 42) (Mondésert 1976: 15; Migliore 2004: 18).

³⁶² *Cf. QDS*, 1, 1.

³⁶³ Bardy y Di Nola 1996: 222; Drobner 1999: 153; Migliore 2004: 19.

de diversa tipología que incluye temas apologéticos, éticos y prácticos. En esta diversidad argumentativa pueden distinguirse dos cuestiones fundamentales: de un lado, la relación que existe entre el cristianismo y la cultura griega; del otro, la contraposición de la verdadera gnosis o conocimiento que proporciona el cristianismo, a la falsa gnosis en la que se apoya la tradición intelectual greco-romana. El tratado consta de ocho libros. Las cuestiones específicamente apologéticas se abordan en el libro primero y de manera parcial, en los libros segundo, sexto y séptimo. Para Clemente, el paganismo, y especialmente la filosofía, presentan elementos de conocimiento verdadero, aunque en realidad se trata de una imitación de las doctrinas expuestas en el Antiguo Testamento. El libro tercero se ocupa de la ética, y especialmente de la valoración correcta del matrimonio. El libro cuarto llama a la participación en la vida ascética sin diferenciación de sexo. El libro quinto expone la figura del verdadero gnóstico, que debe saber interpretar las imágenes y las alegorías para llegar al conocimiento de la verdad. El libro sexto y séptimo insisten en el modelo de vida virtuosa que debe seguir el verdadero gnóstico para contraponerlo al error de las herejías³⁶⁴. Finalmente el *Protréptico*³⁶⁵, la obra de Clemente que mejor se ajusta a la práctica literaria de la apologética. Tradicionalmente se ha considerado que estas tres últimas obras formaban parte de un mismo proyecto literario. La hipótesis se basa en la formulación del proceso de instrucción que ofrece Clemente en la introducción del *Pedagogo* y en las funciones que atribuye al Logos: primero, la exhortación a la conversión (προτρέπων); después, la educación del correcto pedagogo (παιδαγωγῶν); y por último, la instrucción del maestro de la perfección (ἐκδιδάσκων)³⁶⁶. En consecuencia, cada tratado se correspondería con una de estas funciones: el *Protréptico* estaría dirigido a los no creyentes, a quienes exhorta a convertirse al cristianismo, el *Pedagogo* constituiría el primer paso de iniciación a la vida cristiana, y los *Stromata*, en un nivel más avanzado, expondrían el modelo de perfección³⁶⁷. No obstante, sigue siendo objeto de debate la inserción de los *Stromata* como parte de este único proyecto literario, ya que la obra no comparte los fines divulgativos de las otras dos. Su principal objetivo es enseñar a los fieles cristianos las deficiencias que tienen acerca de la filosofía para evitar caer en las herejías³⁶⁸.

³⁶⁴ Es posible que el último libro esté sin concluir puesto que expone algunas ideas sin desarrollar. Pese a la apariencia desordenada que presenta la estructura del tratado, los especialistas insisten en la existencia de un cierto orden en su argumentación (Drobner 1999: 153-154; Bardy y Di nola 1996: 222; Migliore 2004: 20). Los últimos tres libros del tratado probablemente fueron redactados después de su salida de Alejandría. Para un análisis de la documentación de Clemente y su acceso a las bibliotecas alejandrinas, *vid.* Van den Hoek 1996: 223-243; *Id.* 1997: 81-85.

³⁶⁵ El texto del *Protrepticus* nos ha llegado a través de varios códices, el más antiguo el *Codex Parisinus graecus* 451 del siglo X, del que derivan los demás. Sobre este códice, *vid. supra* n. 219. Para la tradición manuscrita de la obra, *vid.* Mondésert 1976: 45-48; Isart Hernández 1994: 31-32; Migliore 2004: 40.

³⁶⁶ Clem. Alex. *Paed.* 1, 1-3.

³⁶⁷ Castiñeira Fernández y Sariol Díaz 1988: 17-21; Isart Hernández 1994: 13; Drobner 1999: 153.

³⁶⁸ Sobre esta cuestión, *vid.* Mondésert 1976: 13-14; Migliore 2004: 20-23; Van den Hoek 2005: 84-87; Herrero de Jáuregui 2007: 120.

Al igual que sucede con el resto de sus obras, no es posible establecer con exactitud la fecha de composición del *Protréptico*. Según Eusebio de Cesarea, Clemente escribe sus obras durante el tiempo que permaneció en Alejandría, entre los años 180 y 203³⁶⁹. Las referencias cronológicas que aparecen en el tratado son escasas e imprecisas, y de ahí, las dificultades para establecer una fecha concreta. La alusión al incendio que destruyó el templo de Serapis en Alejandría³⁷⁰, se ha relacionado con la misma noticia transmitida por Jerónimo, quien sitúa este incendio en el año 181³⁷¹. No obstante, se trata de una referencia demasiado general como para determinar con exactitud los años transcurridos desde el incidente. De forma similar se ha interpretado un pasaje en el que Clemente pudiera estar refiriéndose a las persecuciones del año 197³⁷².

Con este tratado, Clemente de Alejandría recupera la tradición literaria del “discurso protréptico”, característico del entorno filosófico³⁷³, para exhortar e incitar a sus lectores al descubrimiento del verdadero conocimiento, la “gnosis”, a través de su conversión al cristianismo. A diferencia de algunos de los apologistas anteriores, Clemente muestra su respeto por la filosofía griega, que utiliza como vía de acceso al conocimiento, readaptando y reinterpretando muchos de sus conceptos en clave cristiana. El *Protréptico* es por tanto la primera obra en la que se formula la fusión entre la filosofía griega y el cristianismo. Clemente no renuncia a su bagaje cultural, sino que legitima su uso configurando así un nuevo sistema teológico que se apoya en conceptos tradicionalmente filosóficos³⁷⁴. La utilización de este lenguaje

³⁶⁹ Eus. *H.E.* 5, 28, 4. Eusebio sitúa la composición del *Protréptico*, junto con las obras de Justino, Milciades y Taciano, durante los años del pontificado del papa Víctor (189-199). C. Mondésert relaciona directamente la redacción del *Protréptico* con la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras (Mondésert 1976: 16). Para el debate sobre la datación de la obra, *vid.* Migliore 2004: 29-31.

³⁷⁰ Clem. Alex. *Protr.* 4, 53, 2.

³⁷¹ Mondésert 1976: 115.

³⁷² Clem. Alex. *Protr.* 10, 104, 2.

³⁷³ El “discurso de exhortación” (λόγος προτρεπτικός) es un elemento clave en la tradición filosófica, especialmente del estoicismo. Los maestros de cada una de las corrientes y escuelas filosóficas pronuncian este tipo de discursos con la intención de atraer nuevos discípulos. Algunos diálogos de Platón (*Eutidemo*, *Fedón*, *Epinomis*) presentan ese carácter exhortativo que invita a la participación en los debates filosóficos. Pero es Aristóteles el primero en utilizar este término para titular una de sus obras. Aunque no se conserva en la actualidad, el *Protrepticus* de Aristóteles responde a la polémica suscitada por los cambios de Isócrates en el sistema educativo de la Academia, en el año 353-352 a.C. Las huellas de este tratado pueden percibirse en las obras de algunos autores paganos, como Heráclides Póntico, Séneca, Cicerón, Temistio y Galeno, pero también de escritores cristianos, como Gregorio Nacianceno o el propio Clemente de Alejandría. Anthony J. Guerra sostiene que el propio Justino sigue este modelo de Aristóteles y no la *Apología* de Platón, como tradicionalmente se propone (Guerra 1992: 177-179). No obstante, en los últimos años los especialistas no definen el “protréptico” como un género literario en sí mismo, sino que destacan las particularidades que presenta como discurso y como estilo retórico. Sobre esta cuestión, *vid.* Young 1999: 90-91; Van den Hoek 2005: 69-93. Para una síntesis sobre la tradición del “protréptico” en la Antigüedad y su presencia en Clemente, *vid.* Herrero de Jáuregui 2008: 20-23.

³⁷⁴ Van den Hoek 2005: 72-80; Migliore 2004: 32-34.

filosófico se ha interpretado como una estrategia retórica para dirigirse a la audiencia, esencialmente pagana, en sus propios términos y contexto cultural³⁷⁵.

El contenido de la obra puede estructurarse del mismo modo que este tipo de discursos suasorios: *exordium*, *refutatio*, *argumentatio* y *peroratio*. En el prólogo (cap. 1), Cristo es presentado como el verdadero Logos, el instrumento de Dios para que los hombres consigan la salvación. El cristianismo, descrito como una “canción nueva”, se contrapone a las fábulas de los antiguos mitos paganos, que proceden de los demonios y esclavizan al hombre. En la primera parte del tratado, Clemente formula la crítica hacia el paganismo (cap. 2-7). Su diatriba se proyecta sobre las representaciones indignas y el origen, a menudo a partir de conductas delictivas, de los misterios paganos (cap. 2). Después, describe las pasiones que caracterizan a los dioses paganos, a quienes equipara con demonios, que solo pretenden la destrucción de los hombres, y por tanto, su rechazo a participar en cualquier tipo de culto o sacrificio a los mismos (cap. 3). La crítica se concentra entonces en la idolatría, y en el uso inmoral que se hace de las representaciones artísticas³⁷⁶ (cap. 4), para pasar a continuación a los errores formulados por los primeros filósofos quienes, en su ignorancia, divinizaron los elementos (cap. 5). La parte final de la *refutatio* presenta los elementos que la filosofía y la literatura griega mantienen en común con el cristianismo³⁷⁷ (cap. 6-7). En la segunda parte de la obra, la *argumentatio*, Clemente formula su exhortación o invitación a la conversión (cap. 8-11). A partir del testimonio de los profetas³⁷⁸ (cap. 8), el apologista procede a desarrollar su descripción del Logos (cap. 9). Clemente contrapone la salvación que proporciona el cristianismo a la destrucción que conlleva la superstición, y explica el conocimiento de Dios a partir de argumentos de carácter racional³⁷⁹ (cap. 10). El Logos representa la luz del mundo y la salvación, pero es necesario que los creyentes se muestren

³⁷⁵ Van den Hoek 2005: 74. Para un análisis de la influencia de la filosofía griega en el pensamiento teológico de Clemente, *vid.* Osborn 1994: 1-24. Sobre el estilo literario de Clemente, *vid.* Isart Hernández 1994: 18 y 21-23; Migliore 2004: 37-39; Herrero de Jáuregui 2008: 23-26. Sobre el destinatario de la obra, *vid.* Van den Hoek 2005: 74-75, n. 19; Herrero de Jáuregui 2008: 27-28.

³⁷⁶ Aunque en el cristianismo primitivo las representaciones artísticas son exclusivamente simbólicas, Clemente no formula una condena general de la pintura y la escultura. Su crítica se dirige fundamentalmente hacia el uso inmoral que se hace de éstas en los cultos paganos, puesto que dichas obras favorecen la divinización de los hombres y la atribución de honores que no les corresponden. Su argumentación se apoya en la justificación presentada por otros apologistas: no debe adorarse lo creado, sino al Creador, y puesto que Dios no tiene forma, es imposible configurar una imagen divina (Migliore 2004: 26-27).

³⁷⁷ Clemente exalta la figura de Platón y la de algunos filósofos griegos, en especial, los pitagóricos que alcanzaron parte de la verdad. No obstante, su conocimiento deriva directamente del mundo judío, a través de las tradiciones egipcias, tracias, asirias y babilonias. Al igual que los filósofos, los poetas griegos demostraron la falsedad de los dioses paganos denunciando algunos de los errores de la mitología (Wytzes 1957: 129-153; Migliore 2004: 27-28).

³⁷⁸ En especial, las profecías de Isaías, Jeremías y Moisés contra la idolatría (Migliore 2004: 24-25 y 28).

³⁷⁹ El capítulo está construido en forma de *kúklos*, es decir, comienza y termina con la misma exclamación, que a su vez, se relaciona directamente con el primer capítulo de la obra. En esta parte del discurso, aparece la condena de quienes habiendo conocido a Dios lo rechazan, como los judíos (Migliore 2004: 28-29). Para una discusión de la idea de Dios como elemento central en el *Protréptico*, *vid.* Casey 1925: 39-101.

dignos para alcanzar dicho reino (cap. 11). La obra concluye con la *peroratio* final (cap. 12), en la que Clemente exhorta de nuevo a los lectores a abandonar la superstición y convertirse al cristianismo.

Pseudo-Justino

La mayor parte de las obras que los manuscritos³⁸⁰ atribuyen tradicionalmente a Justino son posteriores al siglo II. De entre todas ellas, al menos tres, de forma segura, no fueron escritas por este apologista: *Exhortación a los griegos* (*Cohortatio ad graecos*), *Discurso contra los griegos* (*Oratio ad graecos*) y *Sobre la monarquía* (*De Monarchia*). De hecho, lo más probable es que cada una de ellas fuese escrita por un autor diferente. A falta de otro tipo de evidencias más precisas para establecer una fecha de composición, en términos generales se acepta su redacción en torno al siglo III³⁸¹.

Exhortación a los griegos

El propio autor designa la obra como una exhortación (παράινεσις)³⁸², en la que invita a la población griega a abandonar el error de sus antepasados para adoptar los preceptos del cristianismo demostrando la superioridad de esta tradición religiosa que hunde sus raíces en el judaísmo. Existen varias propuestas posibles para situar cronológicamente la composición de esta obra. Los límites temporales, aceptados por la historiografía, van desde el año 221 hasta el año 444. La primera cifra representa el momento en el que Julio Africano concluye sus *Cronografías*, que la *Cohortatio* cita aunque no menciona específicamente su nombre³⁸³. La segunda alude al momento en el que fallece Cirilo de Alejandría, en cuya obra *Adversus Julianum* aparece mencionado el escrito pseudo-justiniano en múltiples ocasiones³⁸⁴. Los investigadores insisten en la relación de esta obra con otras cuestiones, aunque no definitivas, que permitan delimitar este arco cronológico y situar su composición, probablemente a finales del siglo III³⁸⁵. Así, Bernard Pouderon considera que la *Cohortatio*, en comparación a las obras apologéticas del siglo II, presenta un estado

³⁸⁰ *Parisinus graecus* 451, *Parisinus graecus* 450 y *Argentoratensis* 9 (en la actualidad perdido) (Pouderon 2005: 295). Es posible que estas tres obras fueran incluidas en el corpus de Justino por llevar títulos de otras obras que el apologista escribió pero que se han perdido (Seoane Rodríguez 2008: 13).

³⁸¹ Grant 1958: 128; Pouderon 2005: 297; Seoane Rodríguez 2008: 65-66.

³⁸² Ps.-Just. *Cohort.* 1, 1.

³⁸³ Ps.-Just. *Cohort.* 9 y 12. En su intento por establecer una cronología comparada entre la historia pagana y la historia del cristianismo, remitiéndose al Antiguo Testamento para justificar su antigüedad como hicieron otros apologistas, Pseudo-Justino recurre a figuras destacadas como Filón de Alejandría, Flavio Josefo o Diodoro de Sicilia. Aunque no menciona por el nombre a Julio Africano, los investigadores consideran evidente la influencia de éste (Grant 1958: 130-131; Pouderon 2005: 297-298; Seoane Rodríguez 2008: 139). Sobre la relación entre la *Cohortatio* y Julio Africano vid. además Eus. *P.E.* 10, 10, 1, 8 y 15-18.

³⁸⁴ Grant 1958: 128; *Id.* 1988: 191-193.

³⁸⁵ Pouderon 2005: 297-298; Seoane Rodríguez 2008: 99-100.

más avanzado. Además, no hay ninguna alusión a las persecuciones contra los cristianos, un elemento que caracteriza a los restantes tratados. Una redacción posterior de la obra, en torno al final del siglo III, permitiría su asociación con el *Pastor de Hermas* y especialmente con las obras de Porfirio (sobre todo el cap. 15 dedicado a los oráculos)³⁸⁶. Pese a la existencia de algunas semejanzas entre la obra de Porfirio y la *Cohortatio*, Robert M. Grant niega una relación directa entre ambas obras³⁸⁷.

Toda la información que tenemos sobre el autor procede directamente de la obra y de ahí las dificultades para establecer su identidad³⁸⁸. Entre las propuestas más sugerentes y con más peso en la historiografía de los últimos años, destaca la expuesta por Christoph Riedweg, quien propone a Marcelo de Ancyra como el autor *Cohortatio*³⁸⁹. Según esta interpretación, la composición de la obra se situaría entre el año 310 – coincidiendo con el inicio de la actividad literaria de Marcelo, presente como obispo en el sínodo de Ancyra en el año 314 – y el año 336, cuando inicia su polémica contra Asterios³⁹⁰. La *Cohortatio* comparte muchos de los temas presentes en las obras de Justino³⁹¹. Sin embargo, también revela una cierta originalidad en el desarrollo de algunos argumentos temáticos que lo alejan de aquél. Parece original su hipótesis del viaje de Homero a Egipto para explicar su dependencia de Moisés, así como su interés por los Oráculos Sibilinos y sobre todo, la utilización de fuentes, hasta entonces ignoradas por sus predecesores, como algunos fragmentos órficos del capítulo 15³⁹². Singular es también la reinterpretación de algunos versos de la *Ilíada* y la *Odisea* para explicar el monoteísmo de Homero (cap. 17-25) o aquéllos que reflejan ciertos paralelismos con los textos bíblicos (cap. 28-30). C. Riedweg sugiere una razón teológica – la postura opuesta a Nicea que presenta la *Cohortatio* – para explicar el silencio acerca de este autor y su posible atribución posterior a Justino, de autoridad reconocida, para evitar así la desaparición de la obra³⁹³.

El contenido de la *Cohortatio* presenta una estructura sencilla. Tras un breve exordio (cap. 1), Pseudo-Justino establece tres líneas fundamentales en su argumentación: la primera se centra en la crítica a las tradiciones griegas (cap. 2-7),

³⁸⁶ El límite cronológico de la obra sería el año 375 (Pouderon 2005: 298).

³⁸⁷ Grant 1958: 131 y 133-134.

³⁸⁸ Pseudo-Justino parece tener una buena formación literaria como demuestra la evocación del discurso de Demóstenes, *De Corona*, al comienzo del tratado (*Cohort.* 1) o sus conocimientos sobre métrica (*Cohort.* 15; 17 y 37), el significado de los nombres (*Cohort.* 21) y los pronombres (*Cohort.* 24). La descripción detallada de determinados lugares sugiere que pudo haberlos visitado (Seoane Rodríguez 2008: 66), pero no es posible demostrarlo (Grant 1958: 129).

³⁸⁹ Riedweg 1994; Chadwick 1995: 720-723; Pouderon 2003: 267-283; *Id.* 2004: 235-262.

³⁹⁰ Parece poco probable que su redacción pueda retrasarse hasta los años del exilio de Marcelo (339-340), puesto que se aleja de los paralelismos que se han establecido entre la *Cohortatio* y la obra de Porfirio, así como la *Preparación Evangélica* de Eusebio (redactada entre el 312 y el 320) (Pouderon 2005: 299).

³⁹¹ Especialmente aquéllos que aluden a: la traducción de la versión griega de los LXX (*Cohort.* 13-14 = Just. 1 *Apol.* 31 y 59-60), la imagen de la Sibila como profetisa (*Cohort.* 16 = Just. 1 *Apol.* 20, 1; 44, 12) o el monoteísmo de Platón (*Cohort.* 27 = Just. 2 *Apol.* 3, 5).

³⁹² Herrero de Jáuregui 2007: 178-182.

³⁹³ Riedweg 1994; Pouderon 2005: 298.

exponiendo la falsedad de los poetas, como Homero y Hesíodo (cap. 2) y de los filósofos (cap. 3-7)³⁹⁴; en segundo lugar, muestra la superioridad del cristianismo puesto que a través de la revelación de Moisés y de los profetas tiene acceso a la única vía de conocimiento verdadero (cap. 8-13)³⁹⁵; en último lugar, desarrolla la tesis de la imitación por parte de la cultura griega del cristianismo (cap. 14-34)³⁹⁶. La obra concluye con una llamada universal para la conversión al cristianismo (cap. 35-38).

Discurso contra los griegos

Escrita en tono directo y vehemente, la *Oratio ad Graecos*, bastante más breve que la obra anterior, presenta una crítica exacerbada de la religión griega exponiendo la falsedad de sus héroes y dioses. El retrato que ofrecen los poemas épicos, y especialmente Hesíodo, acerca de las miserias humanas que caracterizan a estos personajes de la mitología revelan la ausencia de divinidad en todos ellos. Los estudios filológicos revelan que el estilo de la *Oratio* no se corresponde con el que presentan las obras reconocidas de Justino. Además, su contenido temático no coincide con la descripción que ofrece Eusebio de Cesarea del tratado homónimo en su enumeración de las obras que componen el corpus de Justino³⁹⁷. Las evidencias internas no permiten establecer una fecha precisa para la composición de la obra que aproximadamente se sitúa a lo largo del siglo III³⁹⁸. La justificación de Pseudo-Justino sobre su conversión³⁹⁹ sugiere que todavía no se había efectuado la aceptación oficial del cristianismo como *licita religio*, y por tanto, una redacción previa a Constantino, aunque también pudiera tratarse de los años en los que se produce la “reacción pagana” bajo el gobierno de Juliano (361-363)⁴⁰⁰. Con un carácter igualmente especulativo aparece la relación entre la *Oratio* y las obras de Clemente de Alejandría. Para algunos investigadores la influencia del *Protréptico* de

³⁹⁴ Pseudo-Justino diferencia entre los filósofos de la naturaleza, como Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito de Metaponto, Anaxágoras, Arquélao, Pitágoras, Epicuro o Empédocles (cap. 3-4) y filósofos de prestigio como Platón y Aristóteles (cap. 5-7).

³⁹⁵ En esta parte de la obra expone el tema de la antigüedad de Moisés, su imitación por parte de los griegos (cap. 9-12), y los problemas en la traducción de la versión griega de los LXX (cap. 13).

³⁹⁶ Para el autor de la *Cohortatio*, algunas de las figuras más destacadas de la cultura griega tuvieron acceso, aunque de forma parcial, al verdadero Dios. Muchas de las enseñanzas sobre la divina Providencia las aprendieron en Egipto a partir de la teología de Moisés, pero no fueron capaces de descubrirlas correctamente. De este modo, desarrolla las cuestiones relacionadas con el monoteísmo de Orfeo (cap. 15), la Sibila (cap. 16), Homero (cap. 17), Sófocles (cap. 18), Pitágoras (cap. 19) o Platón (cap. 20-25), así como aquellos aspectos de la filosofía de éste último que dependen de Moisés y los profetas (cap. 26-33).

³⁹⁷ Entre las obras de Justino, Eusebio de Cesarea (*H.E.* 4, 18, 3-4) menciona un tratado *Contra los griegos* (πρὸς Ἑλλήνας σύγγραμμα), titulado también *Refutación* (ἔλεγχος) y un *Discurso a los griegos* (ὁ πρὸς Ἑλλήνας) en el que aborda el tema de los demonios y cuestiones filosóficas. La *Oratio ad Graecos* que se ha conservado no desarrolla estos temas, sino aspectos relacionados con la mitología y la moral.

³⁹⁸ Pouderon 2005: 302-303.

³⁹⁹ Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 1.

⁴⁰⁰ Pouderon 2005: 303.

Clemente es evidente, especialmente en la parte final de la *Oratio*⁴⁰¹. No obstante, es más probable que el desarrollo de determinados conceptos como la ἀποκαθιστάναι⁴⁰², asociados a la idea del retorno, procedan no directamente de Clemente sino de la teología alejandrina en general⁴⁰³. M. Marcovich ha señalado algunas semejanzas entre la *Oratio* y la *Cohortatio*, que permitirían situar su composición a comienzos del siglo IV. La definición precisa que Pseudo-Justino ofrece sobre el Logos se ha considerado también un argumento para datar la *Oratio* con posterioridad al año 180⁴⁰⁴. Tampoco es posible formular una hipótesis sobre la identidad del autor⁴⁰⁵.

La estructura de la *Oratio* es sencilla. La obra comienza con un breve exordio (cap. 1), en el que el autor justifica su elección del cristianismo y el abandono de las tradiciones religiosas de sus antepasados⁴⁰⁶. Cada uno de los capítulos que conforman la *Oratio* constituye un tema independiente de su crítica a la religión griega: en primer lugar, analiza los poemas homéricos y la guerra de Troya ofreciendo un juicio moral sobre la figura de Helena, causa última de dicho enfrentamiento (cap. 1)⁴⁰⁷; después, examina la obra de Hesíodo para condenar el retrato que ofrece de las divinidades paganas (cap. 2)⁴⁰⁸; a continuación, presenta las limitaciones que definen las figuras de Heracles y Hefesto (cap. 3)⁴⁰⁹; y finalmente, expone su rechazo a los festivales griegos y a la conducta inmoral de la población

⁴⁰¹ Marcovich 1973: 500-502; Pouderon 2005: 305.

⁴⁰² Ps.-Just. *Orat. ad Graec.* 5.

⁴⁰³ Por otro lado, el tema es de origen estoico y está presente en la literatura apologética (Just. 1 *Apol.* 19, 5; Athenag. *De res.* 2, 5). Sobre esta cuestión, *vid.* Pouderon 2005: 303.

⁴⁰⁴ Marcovich 1973: 500-502; *Id.* 1990; Seoane Rodríguez 2008: 66.

⁴⁰⁵ La tradición manuscrita de la *Oratio* incluye un documento diferente con la versión siríaca de la misma (*Codex Nitriacus*, en el Museo Británico). El manuscrito, datado en el siglo VII, y titulado *Hypomnemata*, fue redactado entre el siglo IV y el V por un funcionario imperial de la administración en Grecia, llamado Ambrosio. Las variantes del texto siríaco con respecto al griego, ampliando algunos aspectos originales, sugieren que fue compuesta con posterioridad. No obstante, es posible que pudiera tratarse del mismo autor del texto original, aunque se desconoce todo sobre este personaje (Pouderon 2005: 304-306; Seoane Rodríguez 2008: 72).

⁴⁰⁶ Robert M. Grant sostiene que la finalidad de este escrito es presentar una justificación personal del autor, y no tanto una respuesta concreta a los ataques formulados contra el cristianismo (*cf.* Grant 1988: 191-193; Seoane Rodríguez 2008: 72-83).

⁴⁰⁷ La *Oratio* no recoge citas textuales de los autores griegos que menciona. No obstante, estas obras son fácilmente reconocibles. De entre las fuentes utilizadas para este primer capítulo, además de la *Ilíada* y la *Odisea*, Pseudo-Justino emplea otro tipo de poemas pertenecientes al llamado *Ciclo Épico*, y que por error adjudica igualmente a Homero (Grant 1983: 105-109). Su crítica se dirige, fundamentalmente, al carácter impulsivo de Agamenón, el comportamiento sexual de Zeus, la cólera de Aquiles, el enloquecimiento de Áyax o la debilidad de Odiseo, para invalidar estos modelos de conducta paganos.

⁴⁰⁸ Adquiere especial importancia en este capítulo la descripción de las conductas inmorales de los dioses del Olimpo: el reprochable comportamiento sexual de Zeus, la falsa capacidad adivinatoria de Apolo, la actitud poco femenina de Atenea o la obscenidad de Afrodita y la feminidad de Dioniso.

⁴⁰⁹ El autor de la *Oratio* insiste en aquellos aspectos que resaltan la debilidad de ambos personajes para invalidarlos como modelos de conducta: los gestos y actos femeninos de Heracles, así como su sufrimiento y muerte; y la deformidad y los celos de Hefesto. En este capítulo, Pseudo-Justino alude a los asesinatos, uniones incestuosas y el canibalismo de muchos de los protagonistas mitológicos.

(cap. 4)⁴¹⁰. La obra concluye con una *peroratio* (cap. 5) en la que, después de describir la figura del Logos, incita a la conversión al cristianismo⁴¹¹.

Sobre la Monarquía

Este breve tratado es una compilación de citas textuales de autores griegos de la antigüedad. La parte de la obra redactada por el autor se limita exclusivamente al prólogo y al epílogo de la misma. La selección que realiza Pseudo-Justino de estos treinta pasajes responde a la intencionalidad última del tratado: la demostración de la existencia de un único Dios y la explicación del origen de la idolatría. La ausencia de referencias al cristianismo (no hay alusiones doctrinales, teológicas o de carácter exegético) ha planteado un posible origen judeo-helenístico de *De Monarchia*. Muchas de las citas que recoge y algunas de las expresiones empleadas comparten esta procedencia judía. Sin embargo, este argumento no es decisivo, puesto que la reutilización y reinterpretación de los fundamentos apologéticos judíos es frecuente en la literatura apologética cristiana⁴¹². De hecho, no hubo dudas sobre su carácter cristiano cuando fue incluida entre las obras de Justino⁴¹³.

La atribución a Justino de *De Monarchia* deriva del testimonio de Eusebio de Cesarea, quien menciona un tratado con el mismo nombre entre las obras del apologista mártir⁴¹⁴. No obstante, el estilo no se corresponde con el de Justino. Debido al carácter compilatorio del tratado resulta complicado formular hipótesis sobre la identidad del autor o establecer una fecha concreta para su redacción⁴¹⁵. Puede que *De Monarchia* sea simplemente un florilegio, o manual especializado de citas, de carácter anti-politeísta. En este caso, se trataría del único ejemplar que se ha conservado de este tipo de obras. La mayor parte de las citas que utiliza aparecen recogidas igualmente en otras obras de carácter apologético como la *Cohortatio ad Graecos*, la *Preparación Evangélica* de Eusebio de Cesarea, los *Libros contra el ateo Juliano* de Cirilo de Alejandría o la *Terapéutica de las enfermedades helénicas* de

⁴¹⁰ Pseudo-Justino condena los excesos, el desenfreno y la creencia ridícula en el poder de los ungüentos y las guirnaldas de flores, así como la conducta desatada de los espectadores durante estos espectáculos, incluidas las representaciones teatrales, las luchas de gladiadores o las competiciones atléticas.

⁴¹¹ Sólo a través del Logos es posible alcanzar el conocimiento de la verdad. Erwin R. Goodenough ha destacado la relación de la definición del Logos que ofrece Pseudo-Justino con la que presenta el apóstol Pablo en su *Epístola a los Gálatas* (cf. *Gal.* 4, 12), vinculando así, su redacción con un cristianismo más primitivo de influencia judeo-helenística (Goodenough 1925: 187-200). No obstante, es más probable que esta definición se relacione con la concepción que ofrece Clemente de Alejandría (Seoane Rodríguez 2008: 82).

⁴¹² Para una introducción a esta cuestión, vid. Alexandre 1998: 1-40; Niehoff 1998: 135-158.

⁴¹³ Pouderon 2005: 309-310.

⁴¹⁴ Cf. Eus. *H.E.* 4, 18, 4; Hieron. *De Vir. Ill.* 23. Parece poco probable, aunque no es imposible, pues ambos tratados comparten el mismo título y finalidad. Sin embargo, no hay semejanzas estilísticas entre las obras conservadas de Justino y las partes redactadas del *De Monarchia*. Según Eusebio, el tratado de Justino se componía de dos partes diferenciadas. La primera incluía los testimonios bíblicos, que no aparecen recogidos en *De Monarchia* (Pouderon 2005: 309).

⁴¹⁵ Para una introducción al debate sobre su datación, vid. Pouderon 2005: 308-310; Seoane Rodríguez 2008: 66.

Teodoreto de Ciro⁴¹⁶. M. Marcovich sitúa la composición de *De Monarchia* en el siglo III. Los límites cronológicos que establece son: la mención, aunque errónea, de Eusebio de Cesarea⁴¹⁷; y el uso de conceptos, como ἀνθρωποπαθής⁴¹⁸, presentes en Clemente de Alejandría⁴¹⁹, situando su redacción con posterioridad a éste. No obstante, este término, utilizado para definir la condición de los dioses paganos sometidos a las pasiones humanas, es anterior a Clemente⁴²⁰.

El contenido de *De Monarchia* puede ser clasificado del siguiente modo: el prólogo que explica el propósito de la obra (cap. 1); los capítulos intermedios que incluyen los textos de la tradición poética griega que apoyan o confirman su teoría (cap. 2-5)⁴²¹; y finalmente, la *peroratio* en la que incita al lector a abandonar el paganismo y convertirse al cristianismo con el fin de evitar el castigo final ante Dios (cap. 6).

Hermias

Entre las obras de los apologistas griegos se incluye un breve tratado que lleva por título Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων (*Irrisio Gentilium Philosophorum*), traducido al español como *El escarnio de los filósofos paganos*⁴²². Junto al título de la obra aparece el nombre de su autor, Hermias, designado como “el filósofo”⁴²³. Sin embargo, ésta es prácticamente toda la información que poseemos acerca de la obra puesto que ninguno de los escritores de la antigüedad menciona a Hermias o su escrito. Este desconocimiento absoluto acerca del autor y el contenido de la obra, que se limita a exponer las contradicciones de los filósofos paganos, ha llevado a algunos investigadores a cuestionar incluso el carácter cristiano de Hermias⁴²⁴. Sin embargo,

⁴¹⁶ Es posible que todas estas obras utilizasen una misma fuente de documentación. Sobre este tipo de manuales y su utilización en la apologética cristiana *vid.* Zeegers-Vander Vorst 1972.

⁴¹⁷ Marcovich 1990. El tratado habría sido redactado antes de la *Historia Eclesiástica*.

⁴¹⁸ Ps.-Just. *De Mon.* 6.

⁴¹⁹ Clem. *Protr.* 2, 36, 1; *Strom.* 5, 14, 117, 1-4; 7, 4, 22, 1-3. Existe igualmente una coincidencia entre *De Monarchia* y las obras de Clemente en las citas textuales de los autores griegos. Una posible explicación a esta relación es la utilización de una fuente común (Zeegers-Vander Vorst 1972: 187-205; Pouderon 2005: 310).

⁴²⁰ Su uso se atestigua incluso en figuras del judaísmo helenístico, como Filón de Alejandría. Para un análisis de la condena que ofrece la literatura apologética sobre esta cuestión, *vid.* cap. III, sec. 3.3.

⁴²¹ La mayor parte de los autores citados son poetas, tanto de tragedia como de comedia griega. Entre ellos destacan Eurípides, Menandro, Esquilo, Sófocles o Filemón. También se mencionan, aunque brevemente, a Homero, Pitágoras, Platón y un fragmento órfico.

⁴²² Ruiz Bueno 1996: 875-888.

⁴²³ No se sabe nada sobre la vida de Hermias. Los intentos para establecer una identificación del autor con individuos del mismo nombre han resultado fallidos (Pouderon 2005: 288).

⁴²⁴ Para Jan Fredrik Kindstrand, la obra no presenta ningún elemento característico del cristianismo, a excepción de una cita de Pablo (1 Cor. 3, 19) al comienzo del tratado y una posible alusión a Isaías en el capítulo 17 que parece ajustarse a la tradición judía del pensamiento de Henoc. La *Irrisio* podría haber sido escrita por un autor pagano, apenas cristianizado; probablemente, un filósofo perteneciente a la escuela del cinismo, puesto que ésta es la única corriente de pensamiento filosófico que no se condena en la obra (Kindstrand 1980: 341-357). Bernard Pouderon rechaza esta hipótesis al considerar

la mayor parte de los especialistas, pese a reconocer las particularidades del tratado, lo incluye entre las obras de la literatura apologética cristiana⁴²⁵.

A diferencia de otros escritos de carácter apologético, la *Irrisio* de Hermias no presenta una defensa del cristianismo ante las acusaciones formuladas desde el ámbito pagano. En realidad, la obra se limita a exponer, de forma polémica, las contradicciones e incoherencias que presentan las diferentes corrientes de pensamiento filosófico en relación a tres grandes cuestiones: el alma, los dioses y el cosmos. Para ello, Hermias expone las diferentes teorías de los principales filósofos griegos incidiendo en aquellos aspectos en los que su pensamiento se contraponen. Para la historiografía moderna, el interés de esta obra no reside en su crítica al paganismo y en el tono satírico empleado por Hermias, ya que la *Irrisio* no incluye un análisis exhaustivo de la filosofía griega, ni tampoco expone desde una perspectiva original el desarrollo de esta argumentación crítica. El aspecto más destacado del tratado es la utilización del mismo material doxográfico empleado por otros apologistas para desarrollar esta temática⁴²⁶. Las semejanzas argumentativas entre unas obras y otras, no implican necesariamente una relación directa entre ellas, pero sugieren la existencia de una misma tradición común en la que todas se apoyan, aunque su redacción se haya desarrollado de manera independiente⁴²⁷.

No obstante, la cuestión más original de todo el tratado es la teoría acerca del origen de la filosofía, que el autor atribuye a la apostasía de los ángeles⁴²⁸. Hermias es el único autor cristiano que desarrolla esta teoría. Clemente de Alejandría también incluye esta opción en su explicación sobre los posibles orígenes de la filosofía. Sin embargo, su argumentación va dirigida precisamente contra aquellos pensadores cristianos que utilizan esta idea para desacreditar a la filosofía pagana. Para Clemente, el conocimiento de los filósofos paganos, aunque tenga un origen ilícito y “haya sido robado” por los ángeles apóstatas, continúa siendo verdadero⁴²⁹.

Las evidencias internas no permiten establecer con precisión la fecha de composición de la *Irrisio* y las propuestas para su datación oscilan entre los partidarios de su inserción dentro de la literatura apologética de los siglos II y III y quienes sostienen que se trata de una obra posterior, redactada a finales del siglo V o

que la ausencia de críticas al cinismo no es determinante para concluir que se trata de un autor pagano. Esta ausencia puede explicarse por el hecho de que no existe nada en el pensamiento cínico que pueda contraponerse directamente con las doctrinas cristianas (Pouderon 2005: 287-288). Sobre la particular asociación que se establece a lo largo del siglo II entre el cristianismo y el cinismo, *vid.* Gascó La Calle 1986: 111-119.

⁴²⁵ Bauckham 1985: 313-303; Hanson y Jousot 1993: 15-24; Ruiz Bueno 1996: 877-878; Pouderon 2005: 287-291.

⁴²⁶ Taciano también expone las opiniones contrapuestas de los filósofos griegos (*cf.* *Orat.* 25). Encontramos otros argumentos similares acerca del alma en la *Cohortatio ad Graecos* de Pseudo-Justino (*Cohort.* 7).

⁴²⁷ Hanson 1993: 15-24; Pouderon 2005: 287-288.

⁴²⁸ *Cf. Irr.* 1.

⁴²⁹ Clem. Alex. *Strom.* 1, 17, 81, 4 - 83, 2; 5, 1, 10, 1-2. Sobre esta cuestión *vid.* Bauckham 1985: 313-330

VI. En contra de una redacción temprana de la *Irrisio* se encuentra la utilización de un lenguaje irónico para referirse a los filósofos griegos y el escaso desarrollo que presenta el pensamiento de Platón⁴³⁰, y sobre todo, el neoplatonismo. No obstante, las investigaciones de los últimos años sitúan su composición durante los siglos II y III. La presencia de determinados elementos, como un posible contexto intelectual de debate o la aparición del título de “filósofo”, a semejanza de algunos de los primeros apologistas como Justino, Taciano o Atenágoras, parecen situarlo durante los primeros siglos del cristianismo⁴³¹. El tema de los ángeles apóstatas como responsables de la corrupción del mundo⁴³², pertenece a la tradición judía de Henoc, pero alcanzó un gran desarrollo en el cristianismo de los primeros siglos, estando presente en muchos de los primeros escritores cristianos (Justino, Atenágoras, Taciano, Ireneo, Tertuliano, Minucio Felix, Comodiano, los escritos Pseudo-Clementinos, Lactancio, Epifanio, Juan Casiano y especialmente, Clemente de Alejandría). A finales del siglo IV y comienzos del siglo V la idea se abandona y la exégesis del pasaje bíblico acerca de los descendientes de los ángeles apóstatas se sustituye por una interpretación diferente con relación a los “hijos de los hombres”. Para Richard Bauckham, las semejanzas en el uso de estos argumentos henoquianos entre Hermias y Clemente de Alejandría, situando precisamente en la apostasía de los ángeles el origen de la filosofía pagana, es la prueba que demuestra la proximidad en el tiempo de ambos autores⁴³³.

El contenido de la obra presenta una clasificación sencilla. Un exordio introductorio (cap. 1), en el que Hermias expone el principal argumento de la obra: la sabiduría de los hombres, la filosofía, es una “locura a los ojos de Dios”, y tiene su origen en la apostasía de los ángeles. A continuación, expone las principales contradicciones de los filósofos acerca de la naturaleza del alma humana (cap. 2-4); la naturaleza de los dioses (cap. 5); y del cosmos (cap. 6-18). La obra concluye con una *peroratio* final (cap. 19) en la que el autor muestra su rechazo hacia la filosofía, explicando que el interés por este tipo de cuestiones reside únicamente en la vanidad de los hombres.

⁴³⁰ A este respecto, Luigi Alfonsi elabora un análisis comparativo entre la *Irrisio* (especialmente *Irr.* 17) y el *Teeteto* de Platón, en el que demuestra el conocimiento de Hermias del pensamiento del filósofo griego. Según su interpretación, la *Irrisio* parodia y reelabora el concepto de filósofo que presentaba en su obra Platón (Alfonsi 1951: 80-83).

⁴³¹ Pouderon 2005: 288-290; Bauckham 1985: 325. Por el contrario, J.F. Kindstrand retrasa la composición de la *Irrisio* hasta la segunda mitad del siglo IV, relacionando directamente su redacción con la *Dialexeis* de Máximo de Tiro (Kindstrand 1980: 345-350).

⁴³² *cf. Irr.* 1.

⁴³³ Bauckham 1985: 313-323.

Orígenes de Alejandría

La mayor parte de la información que poseemos sobre la vida de Orígenes⁴³⁴ procede de Eusebio de Cesarea⁴³⁵ y Jerónimo⁴³⁶. Orígenes nace probablemente en Alejandría, alrededor del año 184-185, en el seno de una familia cristiana. Su padre, Leónidas, padeció el martirio durante la persecución decretada por el emperador Septimio Severo (200-202)⁴³⁷. A partir de ese momento, Orígenes se responsabiliza del mantenimiento económico de la familia, dedicándose a la enseñanza de la gramática⁴³⁸. Al igual que sucede con la mayor parte de los apologistas, la educación de Orígenes se caracteriza por el estudio de la filosofía griega y la cultura helenística en general⁴³⁹. Su formación intelectual se completa con una intensa actividad viajera que lo lleva a Roma, Arabia, Palestina, Antioquía y Grecia⁴⁴⁰. Por iniciativa del obispo Demetrio, Orígenes se convierte en el director de la escuela catequética o *Didaskaleion* de Alejandría⁴⁴¹. Orígenes divide la escuela en dos secciones. La primera, dedicada a la preparación de los catecúmenos con la enseñanza de matemáticas, geometría, dialéctica, física y astronomía, estaba dirigida por uno de sus discípulos, Heraclas. Orígenes se encargaba personalmente de la segunda sección, destinada a la educación de los cristianos más avanzados, impartiendo filosofía, teología y estudios bíblicos. Al igual que sucedía con otras escuelas catequéticas, como las de Justino o Panteno y Clemente en la propia Alejandría, el *Didaskaleion* dirigido por Orígenes era una escuela de “filosofía cristiana” que aceptaba entre sus alumnos, no sólo a miembros de la comunidad cristiana, sino también a la población pagana que estuviese interesada en discutir sobre filosofía y teología⁴⁴². Según Eusebio, Orígenes se dedica a esta tarea con todas sus energías: abandona la enseñanza de la gramática, vende su biblioteca personal y ejerce un

⁴³⁴ Para una introducción a la figura de Orígenes, *vid.* Crouzel 1985; Bardy y Di Nola 1996: 223-228; Norris 2000: 1005-1026; Ruiz Bueno 2001: 16-21; Laporte 2004: 441-446; Rankin 2006: 131-140.

⁴³⁵ Eusebio dedica a Orígenes la práctica totalidad del libro sexto de su *Historia Eclesiástica*. Además, escribió junto a Pánfilo una *Apología* en defensa de Orígenes, compuesta de dos libros (Eus. *H.E.* 6, 23, 4; 6, 33, 4; 6, 36, 4; Hieron. *Ep.* 84, 9-10). Sólo se conserva parte del primer libro, gracias a la traducción latina de Rufino (Velasco Delgado 1997: 350 y 404; Norris 2000: 1006-1007). Sobre la relación entre Eusebio y Orígenes, *vid.* Barnes 1981: 80-125.

⁴³⁶ Hieron. *De Vir. Ill.* 54 y 62; *Ep.* 33, 3-4; 84, 2-11.

⁴³⁷ Eus. *H.E.* 6, 1; Hieron. *De Vir. Ill.* 54. El edicto del emperador prohibía la conversión al judaísmo y al cristianismo (*S.H.A. Sev.* 17, 1). Según Eusebio, la madre de Orígenes tuvo que retenerlo en casa para evitar que se entregara a las autoridades romanas después de la detención de su padre (*H.E.* 6, 2, 4-5) (Norris 2000: 1008; Rankin 2006: 131).

⁴³⁸ Antes de desempeñar esta tarea, estuvo bajo la protección de una noble, quen también había acogido a un hereje llamado Pablo (Eus. *H. E.* 6, 2, 14). Eusebio menciona este dato para insistir en el rechazo de Orígenes a las desviaciones heréticas (Norris 2000: 1009; Ruiz Bueno 2001: 16; Laporte 2004: 441).

⁴³⁹ Eus. *H.E.* 6, 19, 5-8.

⁴⁴⁰ Bardy y Di Nola 1996: 224; Mizugaki 1996: 326-327; Norris 2000: 1009; Rankin 2006: 132. Durante algunos años, Orígenes fue alumno de Ammonio Saccas (175-242), fundador del neoplatonismo y maestro de Plotino. Sobre esta cuestión, *vid.* Edwards 1993: 169-181; Norris 2000: 1009-1012; Rankin 2006: 134.

⁴⁴¹ Eus. *H.E.* 6, 3, 8.

⁴⁴² Laporte 2004: 442; Rankin 2006: 132. Para una introducción al funcionamiento de esta escuela catequética, *vid.* Van den Hoek 1997: 59-87; Le Boulluec 2006:13-60.

modo de vida basado en la ascesis cristiana⁴⁴³. Este modelo de vida, afirma Eusebio, fue el motivo que condujo a Orígenes a la autocastración, siguiendo una rigurosa interpretación del Evangelio⁴⁴⁴. El acto, no obstante, fue motivo de rechazo por parte de las autoridades religiosas⁴⁴⁵. Durante esta etapa de su vida en Alejandría, Orígenes desarrolla su actividad docente y redacta algunas de sus primeras obras bajo el mecenazgo de Ambrosio⁴⁴⁶, convirtiéndose en una de las principales autoridades de la época en materia de interpretación teológica y exegética⁴⁴⁷. Para Orígenes, la interpretación de las Escrituras responde a tres niveles diferentes: el primero, a una interpretación histórica y literal; el segundo presenta un carácter moral, puesto que se ocupa de la vida del alma y de la moral; el tercero tiene un sentido místico, ya que se refiere a Cristo y a la Iglesia⁴⁴⁸. Su reputación como teólogo lo lleva a relacionarse con la madre del emperador Alejandro Severo, Julia Mamaea, y a participar en la mayor parte de las controversias entre los obispos de Arabia, Siria, Grecia y Palestina⁴⁴⁹. De entre todas estas disputas destaca de forma singular aquella que mantuvo personalmente con el obispo Demetrio. Éste, apoyándose en la exigencia que aparece en el libro del *Levítico* sobre la integridad corporal de los sacerdotes, utilizó la emasculación de Orígenes para impugnar su ordenación como presbítero y excomulgarlo de la Iglesia alejandrina⁴⁵⁰. Aunque la castración fue el motivo utilizado en la disputa, es probable que las desavenencias entre ambas figuras

⁴⁴³ Cf. Eus. *H.E.* 6, 3, 3-13. Orígenes vive en la extrema pobreza: apenas duerme, camina descalzo, y cuando descansa, lo hace sobre la tierra.

⁴⁴⁴ Eus. *H.E.* 6, 8; *Mt.* 19, 12.

⁴⁴⁵ Sobre la práctica de la castración entre los cristianos de la época, *vid.* Hanson 1966: 81-82; Caner 1997: 396-415; Nauroy 2004: 157-176; González Salinero 2006: 193-209. Para un análisis de la opinión de los apologistas sobre esta práctica, *vid.* cap. IV, sec. 2.5.

⁴⁴⁶ Eus. *H.E.* 6, 18, 1; 6, 23, 1-2; Hieron. *De Vir. Ill.* 56 y 61; *Ep.* 43, 1; Epiph. *Hom.* 64, 3. Noble adinerado de Alejandría, que se convierte al cristianismo gracias a Orígenes. Según Eusebio, Ambrosio procede del gnosticismo valentiniano; Jerónimo afirma que era marcionita; y Epifanio, que era sabeliano. A partir de su entonces, Ambrosio actúa como mecenas de Orígenes, animándolo a publicar algunas de sus obras más importantes y apoyándolo económicamente. Orígenes le dedica el tratado *Contra Celso*, *Exhortación al martirio* y *Sobre la oración* (Eus. *H.E.* 6, 23), así como el *Comentario a los Salmos* y el *Comentario al Evangelio de Juan* (Borret 1967: 19-20; Ruiz Bueno 2001: 35). Para algunas de las evidencias de la utilización de escribas en la redacción del *Contra Celso* a partir de ciertos pasajes confusos de la obra, *vid.* Frede 1999: 139-141.

⁴⁴⁷ Orígenes es considerado el fundador de la teología y de la exégesis bíblica. Para una introducción a su pensamiento filosófico y teológico, *vid.* De Labriolle 1948: 155; Norris 2000: 1012-1021; Ruiz Bueno 2001: 21-25; Rankin 2006: 132-137. Sobre su formación en el judaísmo, *vid.* Bardy y Di Nola 1996: 224; Norris 2000: 1017-1018. Para un análisis de la relación entre Orígenes y Flavio Josefo, y de la interpretación teológica y apologética que formula de los relatos históricos, *vid.* Mizugaki 1996: 325-357.

⁴⁴⁸ Sobre la pluralidad de sus interpretaciones en la lectura de los textos bíblicos, *vid.* Norris 1994: 443-466; Laporte 2004: 467. Para una iniciación a la interpretación alegórica de Orígenes, *vid.* Le Boulluec 2006: 371-435.

⁴⁴⁹ Orígenes alude a este tipo de disputas entre autoridades religiosas en el seno de la Iglesia (*C. Cels.* 3, 30). En *La Disputa con Heráclides* responde a una de las consultas que le fueron formuladas, argumentando contra los “monarquianos”; es decir, aquéllos que niegan la preexistencia y existencia de Cristo. Cristo no existe como tal sino que representa la misma persona del Padre. Orígenes trata de rebatir esta afirmación, al tiempo que expone su teoría acerca del alma de Cristo (Norris 2000: 1005 y 1013; Laporte 2004: 442-443).

⁴⁵⁰ Eus. *H.E.* 6, 8, 4-5; 6, 23, 4; Hieron. *Ep.* 33, *Ep. ad Ruf.* 2, 18-19; etc.

radiquen en la actividad de predicador que ejerce Orígenes en las iglesias de Palestina. Alrededor del año 230, los obispos palestinos deciden nombrar sacerdote a Orígenes para evitar de este modo una posible crítica a su condición laica⁴⁵¹. La raíz del conflicto se sitúa, por tanto, en una cuestión de política interna y de luchas de poder entre las diferentes iglesias. El nombramiento de Orígenes por parte de los obispos palestinos supuso la ruptura definitiva con la Iglesia de Alejandría. El obispo Demetrio decide entonces su excomunión. La decisión se hizo pública a través de dos concilios y fue ratificada por la Iglesia de Roma y por el sucesor de Demetrio en el episcopado alejandrino, Heraclas⁴⁵². En cualquier caso, la excomunión de Orígenes no está relacionada con cuestiones de heterodoxia en su pensamiento doctrinal y, de hecho, nunca fue declarado hereje formalmente⁴⁵³. A partir de ese momento, Orígenes se instala en Cesarea de Palestina, acogido por varios de sus obispos, especialmente Alejandro de Jerusalén, el protector de Clemente de Alejandría. Allí, Orígenes combina la actividad teológica con la predicación⁴⁵⁴, e inaugura una nueva escuela catequética en Cesarea. Durante la persecución de Decio, fue apresado y torturado pero no murió en prisión. La fecha de su muerte se sitúa en la ciudad de Tiro, entre el final del año 253 y el comienzo del año 254⁴⁵⁵.

La producción literaria de Orígenes es inmensa⁴⁵⁶. No obstante, gran parte de su obra no se ha conservado. La mayoría de sus tratados nos han llegado en su versión latina. Escrito en el texto original griego, a excepción de algunos fragmentos, únicamente se conserva de forma completa su obra *Contra Celso*⁴⁵⁷. De entre todos

⁴⁵¹ Existe en estos momentos un debate sobre la autoridad de los obispos, cuestionada por los teólogos laicos. El propio Orígenes se había mostrado crítico con el clero. Para una introducción a la disputa entre Orígenes y el obispo Demetrio, vid. Crouzel 1985: 38; Bardy y Di Nola 1996: 224; Laporte 2004: 442-444; Rankin 2006: 132.

⁴⁵² Antiguo compañero de Orígenes en la dirección de la escuela catequética.

⁴⁵³ La condena que se hace con posterioridad a algunos de sus planteamientos responde a un contexto histórico preciso. El pensamiento de Orígenes fue criticado por Metodio de Olimpo y Pedro de Alejandría, a quienes se suman las condenas, en el siglo IV, de Epifanio y Jerónimo, y en el siglo VI, del emperador Justiniano y Evagrio Pónico. Muchas de las “tesis origenistas”, que sostienen algunos de los llamados seguidores de Orígenes, fueron consideradas parte del pensamiento original del teólogo. A juicio de sus oponentes, Orígenes fue un filósofo platónico que difundía entre los cristianos ideas heterodoxas. Para una perspectiva general de algunas de las ideas de Orígenes cuestionadas con posterioridad, vid. Crouzel 1986: 295-303; Bardy y Di Nola 1996: 236-244; Norris 2000: 1007-1008; Laporte 2004: 444-446 y 461; Le Boulluec 2006: 179-194.

⁴⁵⁴ A diferencia de los años transcurridos en Alejandría, dedicados a su labor de investigación teológica en la escuela catequética, la etapa en Cesarea supone para Orígenes el contacto directo con los miembros de la comunidad cristiana a través de la predicación, actividad que realizaba prácticamente a diario (*Hom. in Gen.* 10, 3). Se conserva buena parte de esos discursos (Crouzel 1985: 46; Ruiz Bueno 2001: 25).

⁴⁵⁵ Eus. *H.E.* 6, 39, 5; 7, 1 (Crouzel 1985: 59; Bardy y Di Nola 1996: 225; Norris 2000: 1022; Rankin 2006: 132).

⁴⁵⁶ Jerónimo afirma que Orígenes escribió más de dos mil libros, y Epifanio eleva la cifra hasta los seis mil (*Hieron. Ep.* 33; *Ep. ad Ruf.* 2, 22; *Epiph. Haer.* 64, 63). Sobre la intensa actividad literaria de Orígenes, vid. Crouzel 1985: 63; Bardy y Di Nola 1996: 225; Frede 1999: 131; Norris 2000: 1005.

⁴⁵⁷ *Contra Celsum* nos ha llegado a través de dos tradiciones distintas. La tradición directa, que incluye el texto íntegro, en la que todos los manuscritos que se conservan parecen derivar del mismo códice: *Vaticanus graecus* 386, del siglo XIII. La tradición indirecta, conocida con el nombre de

los trabajos de Orígenes distinguimos, en primer lugar, las obras escritas durante su estancia en Alejandría: el *Tratado sobre la oración*, que consta de tres partes diferentes. En la primera, Orígenes establece los distintos modelos de oración cristiana (petición, alabanza, intercesión y acción de gracias); en la segunda, realiza un comentario sobre la oración dominical; y en la tercera, describe las disposiciones físicas que son necesarias para llevar a cabo la oración. Orígenes sostiene que no se debe orar a ningún ser engendrado, ni siquiera a Cristo. La oración debe ir dirigida exclusivamente al Padre, aunque sí es posible orar por mediación de su Hijo. Dicho planteamiento fue considerado heterodoxo con posterioridad, como parte de la doctrina arriana, puesto que su rechazo a orar por Cristo parecía negar la divinidad de éste. No obstante, los especialistas sugieren que Orígenes, en esta obra, formuló una interpretación filosófica de la oración que no fue entendida por sus sucesores⁴⁵⁸. La *Exhortación al martirio*, en la que describe el martirio como una bendición de Cristo, identificándolo con un bautismo de sangre que concede el perdón de los pecados cometidos después del bautismo propiamente dicho⁴⁵⁹. Los *Tratados sobre los Principios*, donde Orígenes expone uno de los aspectos más controvertidos de su pensamiento: la teoría sobre la conversión del diablo, puesto que, al igual que los hombres tiene capacidad de libre elección. La idea fue rechazada por Justiniano, ya que parecía suprimir el infierno. Para Orígenes, el infierno tiene límites, oponiéndose a la concepción popular basada en la interpretación literal de la Biblia acerca del castigo eterno. En esta obra también desarrolla su argumentación sobre la preexistencia del hombre, como “logos” o semilla racional, de inspiración filoniana⁴⁶⁰. A esta etapa, pertenecen también los diez primeros libros de su *Comentario sobre el evangelio de Juan*, y su *Comentario sobre el libro del Génesis*, que no se ha conservado.

Philochalia, es una selección de pasajes de algunas de las obras de Orígenes compuesta por Basilio y Gregorio de Nacianzo que incluye algunos extractos de *Contra Celso*. *Philochalia* aborda diferentes cuestiones distribuidas en 27 capítulos de dimensiones diferentes. Su objetivo último es demostrar a los seguidores del arrianismo que su reclamación del pensamiento de Orígenes está injustificado. La tradición indirecta se apoya en dos manuscritos anteriores al códice *Vaticanus graecus* 386: *Palmius* 270, del siglo X y *Venetus Marcianus* 47, del siglo XI. Todos parecen depender de un mismo arquetipo fechado en el siglo VII, y éste a su vez, de una copia de la obra, realizada a lo largo del siglo VI. Ambas tradiciones son valiosas, aunque en su conjunto la indirecta es inferior, puesto que Gregorio y Basilio no fueron escrupulosos en la transmisión del texto y algunos de los cambios realizados por éstos revelan ciertos errores. *Contra Celso* fue editado por primera vez en el año 1605 por D. Hoeschel, pero las ediciones más recientes se han visto mejoradas por el descubrimiento en 1941 de los manuscritos de Toura. Para la tradición manuscrita y las principales ediciones de la obra, vid. Borret 1967: 8-11 y 22-46; Rizzi 1993: 190, n. 79 y 199-200; Ruiz Bueno 2001: 2-8 y 29-30.

⁴⁵⁸ Norris 1020-1021; Laporte 2004: 446-449. Para una introducción a *De Oratione*, vid. Le Boulluec 2006: 137-149. A diferencia de la opinión generalizada, D.I. Rankin sitúa su redacción con posterioridad, en torno a los años 233 y 234 (Rankin 2006: 133).

⁴⁵⁹ Para la *Exhortatio ad Martyrium*, vid. Laporte 2004: 449-450; Norris 2000: 1021.

⁴⁶⁰ Bardy y Di Nola 1996: 227; Norris 2000: 1007 y 1011-1013; Laporte 2004: 450-467; Rankin 2006: 133. Para una introducción a *De Principiis*, vid. Le Boulluec 2006: 221-241.

En segundo lugar, se incluyen las obras redactadas durante su etapa en Cesarea: las *Homilías sobre el Génesis*⁴⁶¹, *sobre el Éxodo*, *sobre los Números*⁴⁶², y *sobre Josué*, así como la continuación del *Comentario al evangelio de Juan*⁴⁶³, *al evangelio de Mateo*⁴⁶⁴, y *al Cantar de los Cantares*⁴⁶⁵. A esta segunda etapa pertenecen las dos obras más importantes de Orígenes: los *Hexapla* y su tratado *Contra Celso* que, de entre todos sus escritos es el que mejor se ajusta a la práctica de la apologética. Los *Hexapla* reciben su nombre por el número de las diferentes versiones que Orígenes ofrece del texto de la Escritura, distribuidas en seis columnas⁴⁶⁶. El principal propósito de la obra es formular la exégesis cristiana de los textos bíblicos tomando como punto de partida el texto hebreo, sin desacreditar por ello la versión de los LXX⁴⁶⁷.

Según Eusebio de Cesarea, Orígenes redacta su tratado *Contra Celso*, a la edad de 60 años, durante el gobierno de Filipo el Árabe⁴⁶⁸. Las escasas referencias temporales que aparecen en la obra sugieren su redacción durante un periodo de relativa estabilidad para los cristianos. No obstante, parece que Orígenes presiente que la situación puede cambiar. Su referencia al hecho de que los paganos continúan atribuyendo a los cristianos la responsabilidad de todas las calamidades acontecidas en el Imperio, y especialmente de los movimientos de sedición contra el emperador, sitúan su composición con posterioridad a los alzamientos de Pacaciano en Panonia, Jotapiano en Capadocia y Siria, y Uranio Antonino también en Siria, alrededor del

⁴⁶¹ Frente al pensamiento estoico acerca de la ausencia total de pasiones para un modelo de vida perfecta, Orígenes considera necesarias algunas de ellas: el deseo para perpetuar la especie y la ira, al menos de forma relativa, para corregir e instruir (Laporte 2004: 467-471).

⁴⁶² En este tratado, Orígenes aborda una cuestión presente en muchas de sus obras: la necesidad de las herejías, como medio que favorece el debate intelectual en el seno de la Iglesia, contribuyendo a su mejora. También retoma el argumento presente en la *Exhortación al martirio* sobre la utilidad de las persecuciones a los cristianos (Laporte 2004: 474-478). Sobre la interpretación que hace Orígenes del concepto de herejía, *vid.* Le Boulluec 2006: 243-254.

⁴⁶³ De los 32 libros que conforman la obra, sólo se han conservado ocho: los cuatro primeros libros fueron redactados durante su estancia en Alejandría, entre los años 226 y 229; el quinto en el transcurso del viaje; los tres restantes en Cesarea. En el tratado, Orígenes se cuestiona el valor y significado del título de Verbo que completa la definición del Hijo de Dios, al evidenciar la igualdad de su naturaleza con respecto a Dios y al mismo tiempo, sugerir que ha sido engendrado físicamente (Norris 2000: 1010; Laporte 2004: 481-483).

⁴⁶⁴ Sólo nos han llegado ocho libros de los 25 que conforman la obra. Se trata de los libros que abordan el comentario a la parte central del Evangelio de Mateo (Mt. 13, 36 – 22, 33) (Laporte 2004: 483-485).

⁴⁶⁵ Orígenes formula una alegoría sobre el rey Salomón, a quien identifica con Cristo, mientras que la Esposa que aparece en el poema representa la Iglesia y el alma de cada individuo (Laporte 2004: 486-488).

⁴⁶⁶ Además del texto hebreo y la versión griega de los LXX, se incluyen las traducciones griegas más recientes (Áquila, Símaco y Teodoción). A ellos se incorporan los nuevos añadidos a partir de los manuscritos del Mar Muerto.

⁴⁶⁷ Este modelo de crítica textual fue utilizado con posterioridad por Jerónimo, para la versión latina del texto bíblico, Eusebio de Cesarea, y Rufino, entre otros (Bardy y Di Nola 1996: 225-226; Norris 2000: 1009-1010; Laporte 2004: 444-445; Rankin 2006: 132-133).

⁴⁶⁸ Eus. *H.E.* 6, 36, 1-3.

año 248⁴⁶⁹. Esta misma referencia sugiere que la obra fue concluida antes del decreto de persecución decretado contra los cristianos por el emperador Decio en el año 250⁴⁷⁰. Aunque las referencias a las persecución, martirio y sometimiento de los cristianos que aparecen en la obra resultan demasiado generales⁴⁷¹, es probable que su redacción sea anterior a las persecuciones esporádicas que se produjeron en Alejandría durante la parte final del reinado de Filipo, en el año 249⁴⁷². Los intentos por tratar de establecer una fecha más precisa no han sido totalmente satisfactorios⁴⁷³.

El tratado fue redactado por encargo de Ambrosio como respuesta a la obra de Celso, el *Discurso verdadero*, escrito alrededor del año 180. Sobre la figura de Celso solo se conoce el nombre, que era de origen latino y bastante común. Se suponía que pertenecía a la corriente filosófica del Epicureísmo⁴⁷⁴. Sabemos de la existencia de dos filósofos epicúreos con este nombre: uno durante el gobierno de Nerón, y otro, en la época de Adriano. Luciano dedicó *Alejandro o el falso profeta*, a un filósofo epicúreo llamado Celso, pero no es posible identificar al rival de Orígenes con un epicúreo⁴⁷⁵. El interés de Orígenes por presentar a Celso como un epicúreo, responde a una finalidad polémica; pretende que Celso se refute a sí mismo, al insistir en la negación de la Providencia y en la búsqueda del placer como bien supremo. No obstante, a medida que avanza la argumentación de la obra, la imputación de epicureísmo se va haciendo más extraña. Todo parece indicar que Celso es seguidor del platonismo, con alguna influencia del estoicismo⁴⁷⁶. Toda la información que poseemos sobre Celso procede del testimonio de Orígenes, quien parece desconocer a su adversario, muerto hacía tiempo⁴⁷⁷. De no ser por el contrario Celso, el discurso de Celso hubiese desaparecido, puesto que ningún escrito del siglo II o III lo menciona de forma específica⁴⁷⁸.

Para una buena parte de la historiografía, *Contra Celso* representa la culminación del movimiento apologético cristiano de los primeros siglos. Al igual

⁴⁶⁹ Orig. *C. Cels.* 3, 15. Sobre esta cuestión, *vid.* Frede 1999: 131 y 154; Ruiz Bueno 2001: 30-31 y 186-187.

⁴⁷⁰ Frede 1999: 131.

⁴⁷¹ Orig. *C. Cels.* 6, 26; 8, 44; 8, 70.

⁴⁷² *Cf.* Eus. *H. E.* 6, 41, 1-10.

⁴⁷³ Para una revisión de algunos de estos planteamientos, *vid.* Borret 1967: 15-21; Frede 1999: 131.

⁴⁷⁴ Orig. *C. Cels.* 1, 8; 1, 10; 1, 21; 2, 60; 3, 34; 3, 48; 3, 79; 4, 54; 4, 75; 5, 3.

⁴⁷⁵ Existen algunas coincidencias entre la obra de Orígenes y la de Luciano acerca de la descripción de los templos egipcios, con animales ridículos en su interior. Es posible, no obstante que se trate de un lugar común y no de una referencia directa (*cf.* Luc. *Im.* 11).

⁴⁷⁶ De Labriolle 1948: 155. Para un estudio de la relación de Celso con el epicureísmo, *vid.* Bergjan 2001: 179-204.

⁴⁷⁷ Orig. *C. Cels.* prol. 4.

⁴⁷⁸ Para una introducción al pensamiento de Celso y la refutación formulada por Orígenes, *vid.* De Labriolle 1948: 111-169; Borret 1967: 8, 122-136; 141-182; Rizzi 1993: 199-200; Frede 1999: 134-135; Frede 1999b: 231-235; Norris 2000: 1016-1017; Ruiz Bueno 2001: 10-11. Sobre la posible utilización de Celso de la *Disputa entre Jason y Papisco sobre Cristo* para la composición de su obra (Orig. *C. Cels.* 4, 52), y de otras fuentes en las que apoyarse, *vid.* Rajak 1999: 61, n. 7; Frede 1999: 132-134.

que sucede con las obras apologéticas anteriores, el tratado de Orígenes responde a las acusaciones dirigidas contra el cristianismo, que lo definen como una minoría perniciosa de creyentes ignorantes con tendencia a la sedición y que siguen prácticas rituales inmorales, al tiempo que trata de presentar a la comunidad de los cristianos como un grupo intelectualmente respetable⁴⁷⁹. Los especilistas inciden en la particularidad de algunos de los elementos apologéticos que caracterizan la obra. En primer lugar, *Contra Celso* no es una réplica a las críticas anónimas difundidas en el seno de la sociedad pagana: Orígenes responde a las acusaciones específicas de un autor y de una obra concreta. En segundo lugar, el tratado utiliza la imagen jurídica, presente en las obras apologéticas anteriores, para describir el desarrollo de la argumentación defensiva. No obstante, Orígenes modifica esta perspectiva: no busca en el emperador o en las autoridades imperiales el propósito último de su reclamación. La apología de Orígenes tiene por juez de este procedimiento al lector y su conciencia⁴⁸⁰. Además, *Contra Celso* presenta una forma literaria diferente al resto de los escritos apologéticos. Puesto que Orígenes responde a cada una de las imputaciones que formula Celso⁴⁸¹, la estructura de la obra se ajusta a la del *Discurso Verdadero* de aquél⁴⁸². En este sentido, a diferencia de las obras apologéticas previas, la estructura temática de *Contra Celso*, compuesta de ocho libros, es más compleja. Después del prólogo inicial que el apologista utiliza para exponer la metodología que presenta el tratado⁴⁸³, Orígenes expone cada uno de los argumentos con los que refuta el discurso de Celso. En el libro primero, entre otras cuestiones, aborda el origen del cristianismo, la sabiduría y la fe, la figura de Moisés, la antigüedad del mundo, las obras de Jesús, el cumplimiento de las profecías, así como una breve descripción del Espíritu Santo. En el libro segundo, Orígenes responde a las acusaciones dirigidas contra los judíos, y por ende, contra los cristianos que tienen sus raíces en aquéllos. Orígenes desarrolla nuevamente aspectos sobre la figura de Jesús y el cumplimiento de las profecías, exponiendo su teoría acerca de la resurrección, frente a las argumentaciones de Celso y el error de los judíos. En el libro tercero, responde a las objeciones dirigidas contra los cristianos desde el ámbito pagano. Para ello, establece una comparación entre los ritos egipcios y mitos griegos y la enseñanza del cristianismo en relación con la filosofía. En el libro cuarto, se exponen las razones de la encarnación del Hijo de Dios, del misterio divino y del

⁴⁷⁹ Chadwick 1957: 331-339; Fedou 1988; Ruiz Bueno 2001: 7. Para un análisis en profundidad del carácter apologético de *Contra Celsum*, el propósito y la audiencia a la que se dirige, vid. Rizzi 1993: 188-202; Frede 1999: 131-155.

⁴⁸⁰ Aunque Orígenes sugiere que *Contra Celso* está destinada a un público específicamente no cristiano (*C. Cels.* prol. 6), todo indica que el destinatario de la misma es cristiano, o al menos, simpatizante y conocedor del cristianismo. La obra presupone un conocimiento mínimo acerca de la figura de Jesús (Frede 1999: 152-155).

⁴⁸¹ Así lo sugieren las expresiones utilizadas por Orígenes (*C. Cels.* 1, 49-50; 1, 58; 1, 62; 1, 67-69; 1, 71). No obstante, más adelante, anuncia que no va a seguir esta metodología (*C. Cels.* 2, 32), aunque vuelve a hacerlo (*C. Cels.* 2, 5; 2, 46; 4, 18; 5, 53; 6, 12).

⁴⁸² Puesto que no se ha conservado, se supone que la obra de Celso presenta un prólogo, al que sigue las refutaciones contra el judaísmo y las creencias cristianas sustentadas en dicha religión. A continuación, Celso procede a presentar las principales objeciones contra el cristianismo que se formulan desde el paganismo (Frede 1999: 146-150).

⁴⁸³ Sobre esta cuestión, vid. Rizzi 1993: 188-200; Rankin 2006: 135.

amor del Padre a los hombres. En este libro, Orígenes desarrolla el tema del castigo a los judíos que no supieron reconocer la figura de Jesús, los errores de los mitos griegos, la explicación exegética de ciertos pasajes del Antiguo Testamento y la ofrecida por el apóstol Pablo. Concluye con su exposición acerca de la creación del mundo. En el libro quinto retoma el argumento de las incongruencias expuestas por Celso, para pasar a continuación a desarrollar el tema de los ángeles, las estrellas y las criaturas creadas por Dios. Vuelve nuevamente a la cuestión de la resurrección, para concluir con una exposición sobre el origen del cristianismo y sus principales normas, en contraposición a las prácticas judías. En el libro sexto, Orígenes establece una comparación entre el cristianismo y el platonismo. Responde a algunas acusaciones populares y aborda el tema de la figura de Satanás, corrigiendo a Celso en su interpretación del cristianismo como una corriente religiosa derivada del marcionismo. En el libro séptimo vuelve al tema de las profecías que compara con los oráculos de la antigüedad. Jesús representa el cumplimiento de todas las profecías que aparecen en el Antiguo Testamento. Define la figura de Dios y desarrolla su argumentación contra el culto de los ídolos y el poder de los demonios. El libro octavo se centra en la figura de Jesús, contrapuesta a los héroes mitológicos, y en la teoría sobre el Reino de Dios, el poder de los milagros y la paz que predica el cristianismo pese a la persecución a la que está sometido. Orígenes concluye con una breve *peroratio* a modo de resumen⁴⁸⁴.

LOS APOLOGISTAS LATINOS

Tertuliano

El primer escritor cristiano en lengua latina que conocemos es Quinto Septimio Florencio Tertuliano⁴⁸⁵. A pesar de su abundante obra literaria, es muy poco lo que se sabe con certeza acerca de su vida. De sus propios escritos se desprenden muy pocos datos biográficos⁴⁸⁶. Además, no es mencionado por ningún autor contemporáneo; ni siquiera por Cipriano, que vive a mediados del siglo III en la misma ciudad, y cuya obra está profundamente relacionada con los escritos de Tertuliano⁴⁸⁷. Su nacimiento se sitúa alrededor del año 160 en Cartago, en el seno de

⁴⁸⁴ Orig. *C. Cel.* 8, 76.

⁴⁸⁵ El nombre completo de Tertuliano aparece únicamente en los manuscritos medievales. El testimonio del propio apologista se limita a "Septimio Tertuliano" (*De Virg. Vel.* 17, 5), coincidiendo con el que ofrece Lactancio (*Div. Inst.* 5, 1, 23). Sobre las dificultades para extraer información acerca de la procedencia social de Tertuliano a partir del nombre, *vid.* Barnes 1971: 242-243.

⁴⁸⁶ Algunas alusiones a: su conversión religiosa (*Apol.* 18, 4; 50, 15; *Ad Scap.* 5, 5); su pertenencia a una familia pagana (*Paen.* 1, 1); su matrimonio (*Ad Uxor.* 1, 1, 1); o su carácter y personalidad (*Res. Mort.* 59, 3; *Pat.* 1, 1). Para una introducción a esta cuestión, *vid.* Barnes 1971: 245-247.

⁴⁸⁷ Las principales referencias externas para conocer su vida son las que proporciona Jerónimo (*De Vir. Ill.* 53; *Chron.* 208; *Ep.* 70, 3; 84, 2; 58, 10), Agustín de Hipona (*De Haer.* 86), Praedestinatus (*Haer.* 1, 86), y las alusiones de Lactancio (*Div. Inst.* 5, 2, 23; 5, 4, 3-7) y Eusebio de Cesarea (*H.E.* 2, 2, 4-6; 2, 25, 4; 3, 20, 7; 3, 33, 3; 5, 5, 5-7). Sobre el valor historiográfico de los testimonios de Jerónimo y Eusebio en relación a Tertuliano, *vid.* Barnes 1971: 3-12 y 235-239; Wright 2000: 1027-

una familia pagana con relativo prestigio social⁴⁸⁸. Sigue siendo objeto de debate entre los especialistas la posibilidad de que Tertuliano fuese hijo de un oficial del ejército romano. T.D. Barnes considera que la expresión utilizada por Jerónimo para denominar al padre de Tertuliano, *centurio proconsularis*, es impropia de los títulos oficiales romanos, revelando el desconocimiento de aquél sobre las tropas que en el siglo II estaban al servicio del procónsul de África, dado que ningún centurión podría recibir dicho título. El error de Jerónimo derivaría de una lectura equivocada de un pasaje del *Apologético* sobre el sacrificio infantil, que debería ser leído como *patriae nostrae* y no, como *patris nostri*⁴⁸⁹. La posición acomodada de su familia explicaría el acceso de Tertuliano a una formación intelectual elevada, como lo demuestra su dominio de la lengua griega y sus conocimientos jurídicos que, probablemente, le permitieron ejercer la abogacía durante algunos años en Roma⁴⁹⁰. Esto no implica necesariamente que sea cierta la identificación de Tertuliano con el jurista de la misma época y nombre que aparece citado en el *Digesto*⁴⁹¹.

Se desconoce el momento y las razones de su conversión al cristianismo. De sus escritos, únicamente se desprenden algunas alusiones a dicho proceso. Es probable, tal y como sucede con otros apologistas, que el testimonio de los martirios constituya una de las principales motivaciones para el cambio. La conversión de Tertuliano parece coincidir en el tiempo con la condena a muerte en Cartago, en el año 180, del grupo de los escilitanos⁴⁹². No obstante, estas referencias a su

1028. Para una revisión de las hipótesis tradicionales acerca de la vida de Tertuliano y el debate en torno a dichas propuestas, *vid.* Barnes 1971: 3-29 y 57-59; Braun 1972: 67-76

⁴⁸⁸ Aunque se acepta Cartago como su lugar de nacimiento no existen evidencias que lo demuestren. Es posible que procediese de una pequeña población situada en los alrededores (Barnes 1971: 13-21 y 86-87; Wright 2000: 1027). T. D. Barnes retrasa la fecha de su nacimiento hasta el año 170, apoyándose en las referencias a su matrimonio y en las nuevas propuestas de datación para algunos de sus escritos (Barnes 1971: 57-59 y 245-247).

⁴⁸⁹ *cf.* Tert. *Apol.* 9, 2; esta lectura errónea de Jerónimo podría deberse a las diferencias entre los manuscritos del tratado. Sobre esta cuestión, *vid.* Barnes 1971: 1 y 11-21; Rives 1994: 54-55, n. 2. No obstante, otros historiadores sostienen que la afirmación de Jerónimo es real. Pese a las corrupciones del texto que presenta el pasaje (como el nombre de Tiberio), Tertuliano alude efectivamente a su padre (Frend 1965: 366; Braun 1972: 71-73; Drobner 1999: 173-176; Castillo García 2001: 7 y 80-81).

⁴⁹⁰ Su estancia en Roma también es objeto de debate. Algunos pasajes de la obra de Tertuliano, en los que alude a acontecimientos ocurridos en la capital, parecen justificar su presencia allí durante los primeros años de su vida (*Apol.* 25, 5; *Cult. Femin.* 1, 7, 2). Se pensaba que fue en Roma donde redactó dos de sus tratados (*De Idololatria* y *Adversus Valentinianus*), y que su regreso a Cartago se produjo hacia el año 180. Por el contrario, Barnes cree que no existen pruebas concluyentes para situar a Tertuliano fuera de Cartago. El uso de la primera persona en dichos pasajes no significa que Tertuliano estuviera presenciando tales sucesos. Se trataría de un recurso retórico que le permitiría contraponer el cristianismo al paganismo (Barnes 1971: 243-245).

⁴⁹¹ *Cf.* *Dig.* 29, 2, 30, 6. Sobre esta cuestión, *vid.* Rankin 1997: 335-342. La historiografía tiende a relacionar los conocimientos jurídicos de Tertuliano con su dominio de las formas de la retórica clásica (Barnes 1971: 1-2, 22-29, 109 y 211-232; Braun 1977: 7-28; Sider 1971; Castillo García 2001: 7-10; Wright 2000: 1031-1033).

⁴⁹² D. Wright propone, además, el efecto de los exorcismos cristianos sobre la población pagana. No es posible establecer con seguridad las motivaciones para su conversión (Barnes 1971: 25, 57-59 y 245-247; Wright 2000: 1027-1028).

conversión se inscriben en las obras específicamente apologéticas, confirmándose así los planteamientos de Jakob Engberg sobre la finalidad propagandística de tales relatos. Tertuliano, al igual que Cipriano, Lactancio o Arnobio, utiliza la descripción de su conversión para reafirmar el cambio experimentado, dado que sus obras apologéticas se redactan inmediatamente después. Con sus relatos, los apologistas pretenden construir el modelo a imitar por los nuevos cristianos, así como incitar a la conversión a los creyentes potenciales⁴⁹³.

Tampoco es posible determinar con exactitud la posición que ocupaba dentro de la organización de la Iglesia⁴⁹⁴. Existe, por el contrario, un acuerdo general entre los investigadores para situar en torno al año 207-208 el momento en el que Tertuliano abandona los planteamientos más ortodoxos dentro del cristianismo y se inclina hacia el Montanismo o “Nueva Profecía”. Este movimiento herético surge en Frigia en torno al año 170 con la predicación de Montano y se extendió por toda Asia Menor, las Galias, Roma y el norte de África. Predicaba la proximidad del fin del mundo y el comienzo de un nuevo reino milenarista en el que participarían los fieles que se hubiesen purificado mediante ayunos, continencia sexual y la aceptación voluntaria del martirio. Sus seguidores, llamados “catafrigos”, se organizaron en comunidades de carácter rigorista y carismático, con un sistema jerárquico bien establecido y diferenciado de la ortodoxia católica, en el que los profetas adquieren una importancia vital⁴⁹⁵. Se desconocen las razones que impulsaron el cambio de actitud religiosa en Tertuliano. Puede que se tratara de una decisión personal, o bien que estuviera relacionado con su expulsión de la Iglesia católica⁴⁹⁶. En cualquier caso, parece que los escritos de los últimos años de Tertuliano acentúan su crítica contra la Iglesia católica, especialmente en materia disciplinar y ética, que progresivamente lo van marginando de la institución⁴⁹⁷. Al parecer, la ruptura total con la Iglesia católica se produce alrededor del año 213⁴⁹⁸, aunque, en realidad, Tertuliano nunca fue excomulgado o condenado de manera oficial. Resulta igualmente problemática la hipótesis que sugiere que Tertuliano abandonó progresivamente este movimiento para comenzar su propia secta, la de los

⁴⁹³ Engberg 2009: 49-77.

⁴⁹⁴ Jerónimo identifica a Tertuliano como presbítero (*De Vir. Ill.* 53). Esta pertenencia al orden sacerdotal podría explicar su abandono del catolicismo, debido a posibles enfrentamientos con las autoridades eclesiásticas y la adopción de planteamientos montanistas (Frend 1965: 366; Drobner 1999: 173-176). Para Barnes, la expresión de Jerónimo es confusa y únicamente alude a las reflexiones sobre el clero que expresa el propio Tertuliano. El apologista nunca se describe a sí mismo como un sacerdote ordenado, ni recurre a este título para dar peso a sus argumentaciones, sino que se define dentro de la comunidad laica (*Tert. Exhort. Cast.* 7, 3; *De Monog.* 12, 2). Para la discusión de esta materia, *vid.* Barnes 1971: 2, 10-11 y 117; Braun 1972: 73-74.

⁴⁹⁵ Eus. *H.E.* 5, 16. Para una introducción al Montanismo, *vid.* Trevett 1996.

⁴⁹⁶ Frend 1965: 366; Drobner 1999: 173-176; Castillo García 2001: 7-10.

⁴⁹⁷ Barnes sostiene que la nueva orientación religiosa de Tertuliano no supone un cambio radical de sus planteamientos teológicos, sino que responde a la evolución natural que experimenta el cristianismo en el norte de África. Así, también pueden rastrearse trazas montanistas en el relato de la *Pasión de Perpetua y Felicidad* (Barnes 1971: 60-86).

⁴⁹⁸ Wright 2000: 1028-1030; Castillo García 2001: 7-10.

“Tertulianistas”, tal y como afirmaran Agustín y Praedestinatus⁴⁹⁹. Con posterioridad al año 220 no se sabe nada acerca de su vida. La fecha de su muerte se sitúa entre los años 225 y 240⁵⁰⁰.

La mayor parte de los especialistas fija el comienzo de la carrera literaria de Tertuliano hacia los años 196 y 197, y el final de la misma en torno al año 220. Al margen de las obras que contienen alusiones históricas y que permiten una datación relativamente segura⁵⁰¹, los intentos por tratar de establecer cronologías relativas no permiten fijar con exactitud una fecha concreta para el resto de los escritos de Tertuliano⁵⁰². La clasificación que se realiza de sus obras tiende a concentrarse en varios grupos que se corresponden con las etapas de la vida del apologista. Aunque con algunas diferencias, esta clasificación es similar a la que ofrece el *Corpus Christianorum*. Al primer grupo pertenecerían las obras redactadas en los primeros años, es decir, *A los gentiles*, *Apologético* y *A los Mártires*. Dentro del segundo grupo se incluyen aquellos escritos que presentan forma de homilía y que, por ello, se corresponderían supuestamente con su etapa como presbítero católico en Cartago, entre el año 198 y el 204. Dado que en la actualidad se cuestiona el carácter sacerdotal de Tertuliano, esta clasificación en sí misma no tiene sentido. No obstante, a falta de otro tipo de referencias históricas que permitan establecer una fecha concreta para cada uno de estos escritos, se tiende a concentrarlos en un solo grupo de redacción⁵⁰³. Teóricamente pertenecen a este periodo: *Sobre la defensa contra los herejes*, *Sobre los espectáculos*, *Sobre el bautismo*, *Sobre la paciencia*, *Sobre la*

⁴⁹⁹ Sobre esta cuestión, ampliamente discutida, vid. Barnes 1971: 10, 57-58 y 258-259; Braun 1972: 75-76.

⁵⁰⁰ Barnes considera que no existen pruebas suficientes para retrasar la muerte de Tertuliano hasta el año 240, ya que no existe ningún testimonio sobre él posterior al año 220 (Barnes 1971: 57-59).

⁵⁰¹ *Ad nationes*, *Apologeticum* y *Ad martyras* fechadas en torno al año 197, por sus referencias a la victoria de Septimio Severo sobre Clodio Albino (*Ad Nat.* 1, 17, 4; *Apol.* 35, 9 y 11; *Mart.* 6, 2); *Adversus Marcionem*, compuesto en cinco libros, que alude al tiempo transcurrido desde la subida al trono del emperador, situando su redacción entre los años 207 y 208 (*Adv. Marc.* 1, 15, 1); en *De corona*, Tertuliano se refiere a los emperadores en plural, de manera que fue compuesto después de la muerte de Septimio Severo, en el año 211 (*De cor.* 1, 1); y, finalmente, *Ad Scapulam* redactado a finales del año 212 (antes de que finalizara el mandato de Escápula como procónsul de África y después del eclipse de sol del 14 de agosto de ese mismo año: *Ad Scap.* 3, 3).

⁵⁰² Los especialistas siguen los mismos criterios de clasificación, aunque los resultados no siempre coinciden. En primer lugar, se formulan cronologías relativas a partir de las referencias a otros tratados escritos con anterioridad, la posición paralela de las obras –aunque esto no implica que fuesen contemporáneas– declaraciones de intención para escribir nuevos tratados, alusiones a escritos perdidos, etc. Para un análisis en profundidad de las relaciones entre unos tratados y otros, vid. Barnes 1971: 38-41. También se siguen criterios teológicos con la intención de establecer una posible evolución hacia el montanismo. Finalmente, el análisis de los elementos estilísticos, como las semejanzas en las formas de expresión o la comparación de pasajes concretos (más extensos en tratados posteriores). Tertuliano reelabora muchas de sus obras o reutiliza el material empleado en algunos de sus primeros tratados para sus escritos posteriores (Barnes 1971: 49-51; Castillo García 2001: 18-23). De entre los elementos estilísticos, Barnes destaca la tendencia de Tertuliano hacia una prosa más rítmica y una mayor utilización de la conjunción *et* en sus últimas obras (Barnes 1971: 48-54).

⁵⁰³ En ningún caso, la fecha debe superar la barrera del año 207, momento en el que se produce el cambio de tendencia religiosa de Tertuliano hacia el Montanismo (Barnes 1971: 30-31).

penitencia, *Sobre el arreglo femenino*, *A las esposas* y *Contra Hermógenes*, así como algunas de sus obras perdidas: *Contra los judíos*, *Sobre el éxtasis*, *Sobre la esperanza de los fieles* y *Sobre el paraíso*. El tercer grupo lo constituye el tratado *Contra Marción*, que marca el tránsito hacia una postura religiosa más rigorista⁵⁰⁴. El siguiente grupo lo conforman los tratados redactados durante su etapa dentro del Montanismo, entre los años 208 y 212. Se incluyen aquí: *Sobre el manto*, *Contra los Valentinianos*, *Sobre el alma*, *Sobre el cuerpo de Cristo*, *Sobre la resurrección de los muertos*, *Sobre la corona*, *Antídoto contra el escorpión*, *Sobre la idolatría* y *A Escápula*, así como algunas de sus otras obras perdidas⁵⁰⁵. La distinción entre los escritos ortodoxos y montanistas no siempre es evidente, puesto que no existe una diferencia precisa entre ambas opciones religiosas, en lo que respecta a los temas doctrinales⁵⁰⁶. Por último están las obras compuestas en torno al año 213. A este grupo pertenecen: *Sobre la huida en la persecución*, *Contra Praxeas*, *Sobre el velo de las vírgenes*, *Sobre la monogamia*, *Sobre el ayuno* y *Sobre la castidad*⁵⁰⁷. Sus obras escritas en griego se han perdido. Los especialistas sugieren que los temas abordados (el bautismo, el velo de las vírgenes, el rechazo a los juegos y espectáculos) perseguían un propósito catequético para el conjunto de la comunidad cristiana de Cartago. Aunque se desconoce el origen de estas primeras comunidades en el norte de África, el griego debió de ser la primera lengua. No obstante, el latín pasó a convertirse muy pronto en la única lengua y Tertuliano representa el principal impulsor de este cambio para latinizar el discurso cristiano⁵⁰⁸.

Muchos de los escritos de Tertuliano desarrollan argumentos característicos de la literatura apologética. No obstante, esta práctica literaria no viene determinada exclusivamente por las coincidencias temáticas⁵⁰⁹. Dadas las diferentes

⁵⁰⁴ Tert. *Adv. Marc.* 1, 29, 4. Sobre la problemática datación del *Adversus Marcionem* y las diferentes ediciones que de ella realizó Tertuliano, vid. Barnes 1971: 37-41 y 255-256; Castillo García 2001: 9.

⁵⁰⁵ *De censu animae adversus Hermogenem*, *De fato* y *Adversus Apellaicos*.

⁵⁰⁶ Para establecer la distinción entre unas obras y otras, T.D. Barnes propone el análisis de algunas expresiones precisas, como la referencia directa a Montano o a sus profetisas, la defensa de la “Nueva Profecía” (entendida como “nueva disciplina”) y del estado de éxtasis, así como la denominación del Espíritu Santo con el término de Paráclito, el empleo de determinados pronombres (“nuestro/nosotros” en relación al montanismo y “vuestro/vosotros” en oposición al catolicismo) o su actitud en relación al matrimonio (Barnes 1971: 42-48).

⁵⁰⁷ La propuesta tradicional para la datación del *De Pudicitia* (y de forma relativa, el resto de los tratados), se basaba en la interpretación de la referencia al obispo Callistus (*De Pud.* 21, 10), como un ataque de Tertuliano al obispo de Roma del mismo nombre (entre los años 217 y 222). Según Barnes, es posible que Tertuliano aludiera simplemente a un obispo de Cartago, no teniendo validez la justificación de una datación tardía. Sostiene que *Ad Scapulam* es el último tratado de Tertuliano (al menos, de los que se conservan) (Barnes 1971: 30-38). Para la clasificación cronológica de las obras de Tertuliano, vid. Barnes 1971: 30-56; Braun 1977: 563-577; Castillo García 2001: 7-10.

⁵⁰⁸ Se ha resaltado la creatividad lingüística del apologista, quien no solo realizó una importante labor de traducción de muchos de los términos griegos (bautismo, eucaristía, iglesia), sino que incorporó otros vocablos nuevos (*sacramentum*, *persona*, *substantia*, *Trinitas*, etc.) y readaptó la terminología específicamente jurídica al lenguaje teológico cristiano (*culpa*, *reatus*, etc). No obstante, dado que se desconoce la base latina cristiana con anterioridad a Tertuliano, no se le pueden atribuir directamente todos los neologismos (Braun 1977: 10-23; Wright 2000: 1030-1031).

⁵⁰⁹ Requiere además una intencionalidad concreta (la defensa del cristianismo frente a las acusaciones) y un modelo de argumentación que no se caracteriza tanto por la forma literaria seleccionada como

interpretaciones que se han hecho del concepto de literatura apologética, no todos los investigadores coinciden en situar dentro de esta categoría la misma selección de obras de Tertuliano. Simon Price excluye de manera explícita *Sobre los espectáculos* y *Sobre la idolatría* (consideradas tradicionalmente apologéticas), puesto que pese a abordar temas relacionados con el paganismo, están escritos en forma de homilía y se dirigen a un público cristiano, y por tanto, no participan del debate polémico entre ambas identidades religiosas. Por el contrario, incorpora a la lista, *Sobre el testimonio del alma* y *Sobre el manto*. El primero desarrolla una cuestión presente en el *Apologético*, la prueba natural de la existencia de Dios, y el segundo, el tema de la conversión de los paganos al cristianismo⁵¹⁰. Jean-Claude Fredouille rebate esta interpretación. Sostiene que las características filosóficas de *Sobre el testimonio del alma* se aproximan más a otros escritos de Tertuliano (*Sobre el alma*) y las particularidades que presenta *Sobre el manto*, lo alejan por el contrario del *Apologético* y *A los gentiles*⁵¹¹. En cualquier caso, todos los especialistas coinciden en reconocer el carácter apologético de los tres escritos seleccionados en la presente tesis: *A los gentiles*, *Apologético* y *A Escápula*.

El texto de *A los gentiles* nos ha llegado a través de dos tradiciones manuscritas diferentes⁵¹², aunque en ninguna de ellas se conserva el título original de la obra⁵¹³. Su composición se realiza aproximadamente en el año 197, coincidiendo con la referencia de Tertuliano a los intentos de usurpación que se producen contra el gobierno de Septimio Severo⁵¹⁴. Las particularidades de su estructura han sido interpretadas como características de un “escrito primerizo” y, de hecho,

por la combinación del discurso defensivo y polémico con otro teóricamente más constructivo, en el que se exponen los fundamentos doctrinales del cristianismo. Sobre esta cuestión, (vid. cap. II).

⁵¹⁰ Price 1999: 105-114.

⁵¹¹ Fredouille 2005: 39-60. Excluye también las obras dedicadas a la refutación del judaísmo o de las herejías.

⁵¹² *Agobardinus*, manuscrito del siglo X. Se considera que el texto presenta una laguna en la parte inicial. Esto explicaría la ausencia del título y la brusquedad del comienzo, en comparación al exordio introductorio que incluye el *Apologeticum*. Para un análisis de la problemática que presenta el inicio del primer libro de *Ad nationes*, vid. Rizzi 1993: 117-118 y 121-130. Sobre la tradición manuscrita de la obra, vid. Price 1999: 107-108.

⁵¹³ El título de *Ad nationes* es el que figura en la *editio princeps* de Godofredo del año 1625. No obstante, Jerónimo emplea una denominación diferente: *Contra gentes* (Ep. 70, 5). Ambos términos (*gentes* / *nationes*) son equivalentes en el latín de los primeros cristianos, puesto que se utilizan sin distinción alguna para designar a los paganos. Con el paso del tiempo, se extendió el uso de *gentes*, y de ahí, la denominación de Jerónimo. Tertuliano utiliza ambos conceptos (*gentes* / *nationes*) con una frecuencia similar a lo largo de toda su obra literaria, aunque pueden distinguirse algunas particularidades para el caso del *Apologeticum* y de *Ad nationes*. En la primera, el término *natio* aparece una sola vez (Apol. 9, 9) y se refiere al “pueblo” en general, mientras que *gens* / *gentes*, es más habitual, aunque también tiene el significado de “pueblo” o “linaje”. En cambio, en *Ad nationes* ambos términos son utilizados frecuentemente, pero *nationes* alude de forma específica a los paganos o gentiles en tono despectivo (Ad Nat. 1, 7, 29; 1, 20, 1; 2, 1, 1). Sobre esta cuestión, así como la utilización de una terminología diferente para el ámbito griego, vid. Rizzi 1993: 130-133; Price 1999: 108; Castillo García 2001: 24-25.

⁵¹⁴ Cf. Tert. Ad Nat. 1, 17, 4. Pescenio Níger, proclamado emperador por las legiones de Oriente, muere en el año 194; Clodio Albino, apoyado por el ejército de la Galia, muere en febrero del 197. La obra debió ser redactada con posterioridad a la muerte éste.

generalmente se considera que *A los gentiles* es la primera obra de Tertuliano. Los especialistas destacan algunos de los elementos contradictorios que presenta el tratado y que confirman este carácter “primerizo”. En primer lugar, la defensa que ofrece Tertuliano a las acusaciones contra los cristianos (infanticidio, incesto y canibalismo) se apoya en la teoría de que nadie es capaz de cometer dichos crímenes⁵¹⁵. No obstante, poco después, responsabiliza directamente a los paganos de realizar tales prácticas⁵¹⁶. En segundo lugar, Tertuliano anuncia en la obra una exposición de la doctrina cristiana que luego no desarrolla⁵¹⁷. El contenido de *A los gentiles* puede estructurarse en dos grandes partes que se corresponden con los dos libros que la componen. En el primero Tertuliano desarrolla su argumentación en defensa del cristianismo, culpabilizando al sistema judicial y a las autoridades romanas de las injusticias que se cometen contra los cristianos. Pueden distinguirse dos partes en el discurso: en la primera (cap. 1-9) se expone la refutación de los crímenes que se imputan a los cristianos⁵¹⁸, mientras que en la segunda (cap. 10-20), a través de la utilización de la *retorsio*⁵¹⁹, Tertuliano dirige estas mismas acusaciones contra los paganos. En el último capítulo se insiste en la inocencia de los cristianos y en el error judicial cometido contra ellos, fruto de la ignorancia de los paganos⁵²⁰. El segundo libro contiene la crítica al paganismo, insistiendo en la depravación moral de sus dioses⁵²¹. La argumentación de Tertuliano se apoya en el modelo tripartito establecido por Varrón acerca de los dioses⁵²² (cap. 1-11), para pasar, a continuación, a demostrar el carácter mortal e inmoral de los dioses paganos (cap. 12-17). Una vez demostrada la falsedad de estos dioses, Tertuliano concluye con una reflexión acerca

⁵¹⁵ Cf. Tert. *Ad Nat.* 1, 7, 31-34.

⁵¹⁶ Tert. *Ad Nat.* 1, 15.

⁵¹⁷ Tert. *Ad Nat.* 1, 10, 1. René Braun insiste en este carácter “primerizo” que presenta *Ad nationes* en contraposición al *Apologeticum*, más elaborado. Los especialistas sugieren que su redacción se vio interrumpida antes de lo previsto, precisamente para llevar a cabo la composición del *Apologeticum*, que incluye el desarrollo doctrinal ausente en *Ad nationes* y la reelaboración de muchos de sus argumentos (Barnes 1971: 104; Braun 1977: 563-566; Castillo García 2001: 18-25, 188 y 244-245). Por su parte, T.D. Barnes propone la redacción previa de otros tratados, como *De Spectaculis*, *De idololatria* (*De Idol.* 13, 1) o el segundo libro del *De cultu feminarum*, de manera que *Ad nationes* no se ajustaría exactamente al carácter primerizo que le otorga la historiografía tradicional (Barnes 1971: 32-38 y 49-54).

⁵¹⁸ Entre otras: infanticidio, incesto, canibalismo, deslealtad al emperador, “tercera raza”, responsables de las calamidades que acontecen en el Imperio, adoradores de la cabeza de un asno (*onocoetes*), de la cruz, del sol, desprecio a la muerte, etc. Todas ellas vinculadas al nombre “cristiano”.

⁵¹⁹ Tertuliano anuncia el uso de este procedimiento retórico en *Ad Nat.* 1, 10, 1.

⁵²⁰ Jean-Claude Fredouille incide en la denuncia de esta ignorancia pagana como el elemento más original de la obra. Aunque otros apologistas como Justino, Atenágoras o Teófilo utilizan este mismo argumento, en *Ad nationes* es el eje central de la narración. Tertuliano denuncia la “ignorancia voluntaria” de los paganos, que obstinadamente rechazan cualquier tipo de información veraz sobre el cristianismo. Este rechazo es explicado tanto desde el punto de vista intelectual como moral, a lo largo de todo el tratado (Fredouille 2005: 45; Rizzi 1993: 129-133).

⁵²¹ En la crítica de Tertuliano ocupa un lugar privilegiado el culto a Saturno, probablemente relacionado con las prácticas religiosas desarrolladas en el norte de África. Tras la ocupación romana, el culto indígena a Baal-Hammón fue sustituido por el culto a Saturno. Sobre esta cuestión, vid. Vermander 1979: 114 y 119-120.

⁵²² Vermander 1979: 112-114. Los dieciséis libros que conforman la obra de Varrón, *Antigüedades de cuestiones divinas*, estaban dedicados a César y fueron escritos antes del año 47 a.C.

del origen del poder romano y la lealtad de los cristianos al emperador. El éxito del Imperio no procede de sus dioses, sino de los propios ciudadanos romanos, eliminando cualquier tipo de valor a los cultos religiosos. De esta manera, Tertuliano sostiene que la no participación de los cristianos en los rituales no implica un ataque a la integridad del Estado.

El texto del *Apologético* nos ha llegado a través de dos versiones diferentes⁵²³. Las referencias internas de la obra sitúan la composición del mismo alrededor de los años 197 y 199. Tertuliano alude, entre otras cuestiones a: los asesinatos de los emperadores Cómodo, Pértinax y Domiciano⁵²⁴; a la guerra contra los partos⁵²⁵; y a las usurpaciones de Avidio Casio contra Marco Aurelio en el año 175 y de Pescenio Níger y Clodio Albino contra Septimio Severo entre los años 193 y 197⁵²⁶. Su redacción se encuentra estrechamente vinculada a la de *A los gentiles*. Ambas obras no solo fueron compuestas en la misma época, sino que presentan una argumentación similar⁵²⁷. Las coincidencias temáticas y las semejanzas estilísticas entre el *Apologético* y, especialmente, el primer libro de *A los gentiles*, ha supuesto un debate entre los especialistas acerca de los posibles diferentes propósitos de Tertuliano al redactar dos obras tan parecidas. Por lo general, se acepta que el *Apologético* es una remodelación, cuando no “una reutilización mejorada”, de los argumentos empleados en *A los gentiles*⁵²⁸. El contenido del *Apologético* puede

⁵²³ La primera, y la más difundida, se conoce con el nombre de *Vulgata*, y procede de un manuscrito del siglo IX. La segunda es el *codex Fuldensis*, también fechado en el siglo IX, aunque descubierto con posterioridad en 1584 por Modius. En la actualidad no se conserva el *codex Fuldensis*, que contenía el *Apologeticum* y *Adversus Iudaeos*, pero sabemos de su contenido gracias a la existencia de dos fragmentos (*Bremense: Apol.* 1-15 y el que se conserva en la abadía de Reichenau: *Apol.* 39, 1 – 40, 2) y a la edición *Iuniana*, realizada en 1597, que incluye, a modo de apéndice, una comparación de ambas tradiciones (*Vulgata* y *Fuldense*). Las diferencias que existen en algunos de los pasajes de la obra no se explican únicamente por los problemas derivados de la transmisión del texto, como posibles errores en las copias. Todo parece indicar, que se trata de dos versiones distintas del texto. No obstante, se desconoce si ambas versiones son fruto de la mano de Tertuliano o de la transmisión del texto de forma independiente en varias tradiciones. Sobre la tradición manuscrita del *Apologeticum* y los problemas en su transmisión, *vid.* Barnes 1971: 13-15, 19-21 y 239-241; Castillo García 2001: 34-37. En la Antigüedad, la reelaboración de las obras es un fenómeno relativamente frecuente, aunque por lo general, las versiones más tempranas no se conservaban (Drobner 1999: 178).

⁵²⁴ Tert. *Apol.* 35, 9.

⁵²⁵ Tert. *Apol.* 37, 4.

⁵²⁶ Tert. *Apol.* 35, 9 y 11. Por tanto, la redacción del *Apologeticum* se situaría aproximadamente entre la represión de la revuelta de Clodio Albino, en febrero del año 197, y el inicio de las campañas militares de Septimio Severo contra los partos. Aunque son varios los emperadores romanos que se enfrentaron contra los partos, probablemente Tertuliano se refiere éste último (Barnes 1971: 32-38; Braun 1977: 563; Castillo García 2001: 151-152 y 154). No obstante, algunos historiadores retrasan la fecha de composición del *Apologeticum* hasta el año 202, haciéndolo coincidir, por un lado, con la celebración de los *vota decennialia* del emperador, que supuso un momento de especial virulencia en la persecución de los cristianos, y por otro, con la muerte del procónsul de África (Sordi 1979: 340-374).

⁵²⁷ Para el análisis de esta cuestión, *vid.*, a modo de resumen, la tabla comparativa de Castillo García 2001: 20-22.

⁵²⁸ Después de escribir el primer tratado es posible que Tertuliano descubriese un enfoque mejor para desarrollar el mismo argumento (Barnes 1971: 49-53; Castillo García 2001: 18-23). En cualquier caso, los especialistas coinciden en señalar la excelencia retórica del *Apologeticum*. Una de las cuestiones

estructurarse del siguiente modo⁵²⁹: un exordio inicial dirigido a las autoridades provinciales del norte de África, a quienes Tertuliano reclama responsabilidad y neutralidad en los procesos judiciales contra los cristianos⁵³⁰ (cap. 1-6). El apologista expone las razones que explican la ilegalidad de dichos procesos. El nombre de “cristiano” parece concentrar cada uno de los crímenes imputados, aunque no existe una investigación real para analizar tales delitos. Por tanto, la ignorancia y el desconocimiento acerca de la nueva religión constituyen la base del odio que la sociedad pagana muestra hacia los cristianos. La primera parte de la obra está dedicada a la argumentación defensiva (*refutatio*) (cap. 7-44). Tertuliano responde a cada una de las acusaciones dirigidas contra los cristianos: en primer lugar, los actos secretos, como el infanticidio y el incesto (cap. 7-9); en segundo lugar, dentro de la categoría de actos públicos, los crímenes de sacrilegio y ateísmo (cap. 10-27); en tercer lugar, como consecuencia de los anteriores, el delito de lesa majestad, tanto hacia el emperador como hacia el propio Imperio, siendo los responsables de todas las calamidades acontecidas (cap. 28-44). Para formular este discurso, Tertuliano recurre a la técnica de la *retorsio*. Al igual que en *A los gentiles*, dirige cada una de las acusaciones contra el denunciante, de manera que, en realidad, son los paganos

más debatidas es, precisamente, su grado de desarrollo estilístico, que no se ajusta a la condición de una obra primeriza. La propuesta de Barnes, quien sugiere la redacción previa de varias obras, en las que Tertuliano aborda la cuestión de la integración de los cristianos en el seno de la sociedad pagana (*De spectaculis*, *De idololatria* y *De cultu feminarum*), así como, la denuncia de la situación injusta de las persecuciones (*Ad nationes* y *Ad martyras*), podría explicar el grado de desarrollo alcanzado en el *Apologeticum* (Barnes 1971: 57-59, 95, 101, 227). Para una perspectiva general sobre los destinatarios y el posible efecto de la obra entre la población, *vid.* Barnes 1971: 108-112. Otra posible razón que explicase la redacción de una obra nueva sobre el mismo tema puede ser la existencia de una amenaza concreta, como el decreto de una nueva persecución en ese intervalo de tiempo, que obligase a Tertuliano a dirigir su escrito, reclamando protección y justicia, específicamente a las autoridades y no al público pagano en general, como destinatario que tradicionalmente se asume para *Ad nationes* (Drobner 1999: 176-181). Sobre la posible relación del *Apologeticum* con los escritos de Celso, *vid.* Vermader 1970: 205-225.

⁵²⁹ No existe un acuerdo para determinar con precisión la forma literaria que presenta el *Apologeticum*. La mayor parte de los especialistas sostiene que su estructura se ajusta al modelo de discurso judicial. Cada una de las partes en las que se estructura la obra se corresponde con las diferentes etapas del discurso defensivo pronunciado ante un tribunal: el exordio a los jueces, presentación general de la denuncia, exposición de cada una de las causas de la acusación, argumentación propiamente dicha, basada en el rechazo de las acusaciones y el ataque al adversario (*refutatio*) y en la presentación de las pruebas positivas (*probatio*), que concluyen, generalmente, en forma de elogio. Por último, la *peroratio* final, a modo de recapitulación (Castillo García 1967: 315-334; *Id.* 2001: 228-31). No obstante, el *Apologeticum* no presenta una estructura simétrica, y de hecho, la exposición doctrinal del cristianismo aparece integrada dentro de la argumentación defensiva. Paul Keresztes sostiene que el *Apologeticum* responde al modelo de discurso epidíctico (y por tanto, más próximo al discurso deliberativo que al judicial), cuyo objetivo principal es la demostración de la inocencia de los cristianos y no un cambio efectivo en la legislación (Keresztes 1966: 124-133).

⁵³⁰ A su vez, en el exordio pueden distinguirse tres partes: el exordio o interpelación a los jueces (en este caso, las autoridades), la cuestión del nombre “cristiano” y la proposición de la argumentación que se va a desarrollar a continuación. Esta misma estructura es común a los *exordia* de otros escritos apologeticos, como la *Súplica* de Atenágoras o la *Apología* de Justino. En todos estos casos, los destinatarios (emperadores o gobernadores provinciales) tienen un carácter oficial, y su autoridad, en el gobierno y en la justicia, es identificada con el papel de un juez en el tribunal. Sobre esta cuestión, *vid.* Rizzi 1993: 25-29.

quienes cometen tales crímenes⁵³¹; en la segunda parte de la obra se exponen las doctrinas del cristianismo (*probatio*) (cap. 45-50), formuladas a partir de una argumentación comparativa. Tertuliano presenta los principios característicos de la nueva religión, en forma de elogio (*exornatio*), en contraposición al paganismo. Por un lado, insiste en el cumplimiento por parte de los cristianos de las prescripciones legales y sociales, describiéndolos como verdaderos ciudadanos del Estado. Por otro, defiende la inspiración divina del cristianismo, entendido como “filosofía”, y situándola por encima del resto de las corrientes filosóficas. La obra concluye con una *peroratio* final⁵³², en la que Tertuliano presenta una recapitulación de la defensa argumentada volviendo a reclamar justicia por parte de las autoridades⁵³³.

Por último, entre los escritos de Tertuliano de carácter apologético incluimos el tratado dirigido *A Escápula*. La alusión al eclipse de sol que se produjo el 14 de agosto del año 212 sugiere su composición en torno a esa fecha⁵³⁴. Aunque redactado durante su etapa en el Montanismo, *A Escápula* no presenta ningún elemento alusivo a esta corriente herética⁵³⁵. En ella, Tertuliano retoma los argumentos expuestos en *A los gentiles* y *Apologético*⁵³⁶, para denunciar ante el procónsul de África la injusticia de las persecuciones y tormentos que padece la comunidad cristiana de Cartago (cap. 1 y 5). La negativa de los cristianos a participar en los rituales del culto tradicional⁵³⁷ es considerada una prueba de deslealtad al emperador y la explicación para todas las calamidades acontecidas en el Imperio. El discurso de Tertuliano pretende demostrar el respeto que sienten los cristianos hacia la autoridad imperial⁵³⁸ (cap. 2), las injusticias que se cometen durante los procesos judiciales (cap. 4) y, especialmente, el valor de los cristianos ante tales situaciones, a la espera de una recompensa final y con la esperanza del castigo para los perseguidores injustos, como ya se ha demostrado a lo largo de la historia (cap. 3). La obra concluye con una apelación a la conversión: solo el abandono de la ignorancia

⁵³¹ La argumentación se completa con dos de las explicaciones más frecuentes en la apologética: la primera, que los dioses paganos no son reales, sino simples seres mortales o demonios que se ocultan detrás de los ídolos; la segunda, que las leyes dirigidas contra los cristianos fueron promulgadas por emperadores malvados, lo que hace cuestionar la legalidad de dichos preceptos.

⁵³² Tert. *Apol.* 50, 10-16.

⁵³³ Tertuliano concluye la obra en un tono dramático, exagerando el uso de las exclamaciones, apóstrofes y antítesis, a la manera de algunos de los discursos de Cicerón (Castillo García 2001: 31).

⁵³⁴ Tert. *Ad Scap.* 3. La redacción debió de realizarse entre dicho momento, y antes de que concluyera el mandato de Escápula como procónsul, a finales de ese mismo año. T.D. Barnes sostiene que *Ad Scapulam* es la última obra escrita por Tertuliano, al menos de las que se conservan. Estilísticamente el tratado se corresponde con la etapa de madurez del escritor (Barnes 1971: 38, 51-52, 260-261 y 267-269).

⁵³⁵ Tertuliano no marca ninguna diferencia al respecto, sobre todo en los tratados dirigidos a un público pagano (Barnes 1971: 45).

⁵³⁶ Las semejanzas incluyen una reutilización del lenguaje empleado en el *Apologeticum* (*Apol.* 35, 9-10 = *Scap.* 2, 5) (Barnes 1971: 49-52 y 166-167).

⁵³⁷ Al igual que los apologistas precedentes, Tertuliano equipara a los dioses del paganismo con demonios que se alimentan de la sangre de los sacrificios (*Ad Scap.* 2 y 3).

⁵³⁸ La figura del emperador está determinada por el Dios de los cristianos. Su bienestar y la del propio Imperio Romano son, por tanto, agradables a Dios (*Ad Scap.* 2).

pagana – responsable de la actitud errónea que ejercen las autoridades –, y el descubrimiento de la verdad conducen al cristianismo (cap. 5).

Minucio Félix

La información sobre la vida de Minucio Félix es muy escasa. Los datos que proporcionan las referencias externas⁵³⁹ se limitan a descripciones breves y dependen en gran medida de la única obra que se ha conservado de Minucio Félix: *Octavio*⁵⁴⁰. El debate acerca de la historicidad de este diálogo literario permanece abierto; de ahí los problemas para establecer con precisión las cuestiones relativas a la procedencia del autor y el posible contexto en el que se produce la redacción del tratado⁵⁴¹. Todo parece indicar que *Octavio* no es una simple ficción literaria. Los especialistas han tratado de delimitar el valor histórico que proporciona cada una de las partes del diálogo. La mayor parte de los datos históricos se concentran en el prólogo de la obra, aunque ninguna de las aportaciones (nombres de los personajes, descripciones geográficas, etc.) es concluyente⁵⁴². Las razones que apoyan esta hipótesis son fundamentalmente de naturaleza estilística (la vivacidad del relato) y por tanto, algo más problemáticas. Puede tratarse de un recurso literario, aunque no por ello completamente imaginario. Es posible que efectivamente se produjese la discusión entre Cecilio y Octavio, aunque lo más probable es que no se hiciese del modo en que aparece descrita en el diálogo⁵⁴³.

Se acepta el origen norteafricano de Minucio Félix, pues la redacción del *Octavio* coincide con el momento de esplendor de la literatura latina del norte de África, de manera que el nombre de Minucio Félix se asocia generalmente al de

⁵³⁹ Las noticias más antiguas sobre Minucio Félix las proporcionan Lactancio (*Div. Inst.* 1, 11, 55; 5, 1, 22) y Jerónimo (*De Vir. Ill.* 58; *Ep.* 70, 5). A éstas, se suma, a mediados del siglo V, la alusión de Euquerio de Lyon, quien lo incluye entre los escritores cristianos “célebres por su elocuencia” (*Ep. par. ad Val.*) (Sanz Santacruz 2000: 5-6).

⁵⁴⁰ Jerónimo atribuye a Minucio Félix la redacción de otro tratado: *Sobre el destino* o *Contra los matemáticos*, que no se ha conservado. No obstante, el propio Jerónimo manifiesta sus dudas acerca de la autoría de esta obra y señala que el estilo no se corresponde con el del *Octavio*. Es probable que esta atribución proceda directamente de un pasaje de la obra en el que Minucio Félix aplaza para más adelante una discusión sobre la cuestión del destino (*cf. Oct.* 36, 2) (Sanz Santacruz 2000: 9-10). Sobre el posible contenido de este tratado, *vid.* Préaux 1950: 395-415.

⁵⁴¹ Para una revisión de esta problemática, *vid.* Aldama Roy 1987: 62-63; Beaujeu 1974: xxii-xxxi; Sanz Santacruz 2000: 27-30.

⁵⁴² El descubrimiento de varias inscripciones con los nombres de los personajes no es definitivo, pues son nombres de amplia difusión. Las referencias a los lugares geográficos tampoco son concluyentes, puesto que el texto presenta algunas imprecisiones respecto a la descripción de Ostia (Beaujeu 1974: xxv-xxviii).

⁵⁴³ La composición literaria es elaborada, y aunque el lenguaje es ágil, no presenta la espontaneidad ni las limitaciones del lenguaje hablado. Por el contrario, el desenlace de la obra resulta demasiado artificial e incluso apresurado, dada la exposición incompleta que se hace del cristianismo, de manera es poco probable que ocurriese tal y como aparece descrito (Vermader 1971: 25). Para una introducción a la argumentación dialógica, diferente de la conversación dialogada, y los criterios retóricos utilizados en su elaboración, *vid.* Vián Herrero 2001: 161-190.

Tertuliano, Cipriano, Lactancio o Arnobio. Hay varios elementos que favorecen esta hipótesis, aunque ninguno constituye por sí solo una prueba concluyente: el descubrimiento en esta región de varias inscripciones con el nombre de los personajes del diálogo⁵⁴⁴; la alusión a Frontón, famoso orador procedente de la ciudad de Cirta⁵⁴⁵; y la referencia que indica que Octavio, el personaje cristiano del diálogo y amigo íntimo de Minucio Félix, había llegado a Roma en barco⁵⁴⁶. Sobre la vida de Minucio Félix únicamente puede afirmarse con seguridad que se dedicaba a la abogacía en Roma⁵⁴⁷ y que su conversión al cristianismo se produjo con anterioridad a la redacción del tratado⁵⁴⁸.

A falta de referencias históricas precisas en el diálogo, no es posible establecer una fecha concreta para su composición. Los límites aproximados se sitúan entre el año 160 y el 310, es decir, desde la época de Frontón, cuyo discurso fue pronunciado a mediados del siglo II, hasta el momento aproximado en el que Lactancio redactó las *Instituciones Divinas*, durante la primera década del siglo IV⁵⁴⁹. La mayor parte de los historiadores fija su redacción durante la primera mitad del siglo III, entre el año 200 y el 245⁵⁵⁰. Algunos especialistas consideran que el tono de la obra y su composición en forma de diálogo, sugieren que *Octavio* fue redactado en un periodo de relativa tranquilidad para los cristianos. Jean-Maire Vermander sitúa su composición durante los últimos años del gobierno de Caracalla (215-217) y los primeros del pontificado de Calixto⁵⁵¹. La concepción que ofrece Minucio Félix de la monarquía divina⁵⁵² parece evocar el discurso de Caracalla a la muerte de su hermano Geta⁵⁵³. A esto se suman, las alusiones a las campañas contra los partos⁵⁵⁴, un especial interés en las divinidades procedentes de Alejandría⁵⁵⁵, y

⁵⁴⁴ Sobre esta cuestión, *vid.* Beaujeu 1974: xxv-xxviii.

⁵⁴⁵ Min. Fel. Oct. 9, 6; 31, 2. Aunque no se menciona su nombre de forma expresa, Frontón aparece vinculado a Cecilio, el personaje pagano (Beaujeu 1974: xxviii; Price 1999: 127). Víctor Sanz Santacruz precisa que la utilización del posesivo no indica necesariamente que ambos personajes hubiesen nacido en la misma ciudad. Aunque esto es probable, opta en la traducción del texto por el término “conciudadano”, simplemente para expresar la relación entre ambos. Señala, además, que el dato no se refiere al propio Minucio Félix, por lo que la referencia no es determinante para establecer su origen (Sanz Santacruz 2000: 6-7; Beaujeu 1974: xxix). Para una introducción a la figura de Frontón y su posible relación con el *Octavio* de Minucio Félix, *vid.* De Labriolle 1948: 87-94; Frend 1965: 187-188; Beaujeu 1974: xxviii-xxix; Carrara 1984: 87-99; Price 1999: 111-112 y 127; Sanz Santacruz 2000: 6-7 y 34.

⁵⁴⁶ Min. Fel. Oct. 3, 4. Descripción que ha sido interpretada como otro indicio de su procedencia norteafricana (Beaujeu 1974: xxv).

⁵⁴⁷ Min. Fel. Oct. 2, 3 y 28, 2. Confirmado por el testimonio de Lactancio (*Div. Inst.* 5, 1, 21-22) y Jerónimo (*De Vir. Ill.* 58; *Ep.* 70, 5). No obstante, es probable que ambos hayan extraído su información directamente del relato del Minucio Félix (Beaujeu 1974: xiv; Price 1999: 117-118).

⁵⁴⁸ Min. Fel. Oct. 1, 4; 5, 1. Sobre el cristianismo de Minucio Félix, el conocimiento de la doctrina cristológica y su posible carácter herético, *vid.* Beaujeu 1974: xvi-xvii; Price 1999: 122-123.

⁵⁴⁹ Lact. *Div. Inst.* 1, 11, 55.

⁵⁵⁰ Beaujeu 1974: xlv-lxxiv.

⁵⁵¹ Vermander 1974: 225-233.

⁵⁵² Min. Fel. Oct. 18, 5-7.

⁵⁵³ Cf. Herodian. 4, 5.

⁵⁵⁴ Min. Fel. Oct. 7, 4.

⁵⁵⁵ Min. Fel. Oct. 21, 1; 22, 1 y 28, 8; coincidiendo con los intereses del emperador.

una posible referencia a la política del papa Calixto de permitir los matrimonios religiosos entre diferentes clases sociales, cuando Octavio pronuncia su discurso sobre la igualdad de todos los hombres⁵⁵⁶. Otros investigadores han hecho hincapié en la descripción que ofrece Cecilio sobre los tormentos y suplicios infligidos a los cristianos⁵⁵⁷. El pasaje parece evocar las palabras que, según Eusebio de Cesarea, se pronunciaban contra los cristianos de Lyon durante la persecución del año 177, bajo el gobierno de Marco Aurelio⁵⁵⁸. Serafín Bodelón sostiene que la obra fue escrita a principios del siglo III, entre el año 215 y el 229, en respuesta a las obras de Favorino y Celso⁵⁵⁹. Simon Price, por el contrario, considera que *Octavio* está más próximo en el tiempo al discurso de Frontón y a la redacción de la obra de Aulio Gelio, situando su composición en el siglo II⁵⁶⁰.

Otra de las cuestiones más debatidas por la historiografía es la posible relación que existe entre el *Octavio* y las obras de Tertuliano. El tema, decisivo para fijar la cronología del tratado, ha suscitado una gran controversia. Existen dos posturas al respecto: quienes creen que Tertuliano es anterior⁵⁶¹ y quienes sostienen lo contrario⁵⁶². La solución intermedia propone la existencia de una fuente común para ambas obras, pero a falta de referencias textuales esta hipótesis tampoco es determinante. Las semejanzas entre ambas obras, más allá de las coincidencias temáticas o argumentativas – presentes en la mayor parte de los apologistas –, se sitúan en la utilización literal de ciertas expresiones y ejemplos⁵⁶³. J.-M. Vermander sugiere que la defensa del cristianismo que ofrece Minucio Félix, completa la desarrollada con anterioridad por Tertuliano en su rechazo a las críticas formuladas por Celso⁵⁶⁴. No obstante, la finalidad de cada tratado es diferente: Tertuliano formula un alegato defensivo dirigido a los gobernadores de las provincias romanas, mientras que Minucio Félix opta por un diálogo de carácter literario y filosófico, en un tono más moderado⁵⁶⁵. Si efectivamente el diálogo de Minucio Félix depende del *Apologético* de Tertuliano, su composición debe situarse con posterioridad al año 197. Se ha establecido también un análisis similar con relación a las obras de Cipriano de Cartago. Las semejanzas que existen entre algunos pasajes del *Octavio* y el tratado *A Donato* sugieren que fue Cipriano quien se inspiró en Minucio Félix. De ser así, la composición del *Octavio* es anterior al año 248⁵⁶⁶. Estas hipótesis han sido rebatidas por quienes consideran que la redacción de todas estas obras es independiente y no existe ningún tipo de influencia directa entre ellas.

⁵⁵⁶ Min. Fel. Oct. 16, 6.

⁵⁵⁷ Min. Fel. Oct. 12, 2-5.

⁵⁵⁸ Eus. H.E. 5, 1, 60. Sobre esta cuestión, *vid.* Bodelón 1992-1993: 289.

⁵⁵⁹ Bodelón 1992-1993: 284; *Id.* 1994-1995: 89.

⁵⁶⁰ Price 1999: 111-112. Para las semejanzas entre el diálogo de Minucio Félix y la obra de Aulio Gelio, *vid. infra*

⁵⁶¹ Beaujeu 1974: xlv y liv-lxvii; Barnes 1971: 271-272; Vermander 1974: 225-233.

⁵⁶² Quispel 1949: 113-122; Sordi 1979: 340-374; Daniélou 2006: 165-179.

⁵⁶³ Sobre esta cuestión, *vid.* Aldama 1987: 56.

⁵⁶⁴ Vermander 1970: 205-225; *Id.* 1971: 24; Sanz Santacruz 2000: 7.

⁵⁶⁵ Beaujeu 1974: liv-lxvii; Price 1999: 111-112; Sanz Santacruz 2000: 30-32.

⁵⁶⁶ Beaujeu 1974: xlvii-lxxiv; Sanz Santacruz 2000: 7-8.

El texto del *Octavio* nos ha llegado a través de dos manuscritos⁵⁶⁷. Se trata de una obra breve, de estructura sencilla, escrita en forma de diálogo en la que intervienen tres personajes: el pagano Cecilio, el cristiano Octavio, que da título a la obra, y el propio autor, Minucio Félix, que actúa como mediador en el debate. Aunque Justino emplea esta forma literaria en el *Diálogo con Trifón*, la estructura del *Octavio* presenta algunas particularidades⁵⁶⁸. La originalidad de la obra radica en la disposición simétrica de ambos discursos. Minucio Félix adapta el discurso de Cecilio a la exposición formulada por Octavio, de manera que el lector percibe que la intervención del orador cristiano está condicionada por la argumentación pagana. Probablemente la composición se produjo a la inversa, ya que el discurso de Octavio es más extenso e incluye aspectos diferentes⁵⁶⁹. Es probable que Minucio Félix no conociera los precedentes literarios cristianos. Su modelo de referencia es la tradición clásica, como los diálogos filosóficos de Platón o la obra de Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*⁵⁷⁰. El intercambio de opiniones es muy reducido y el contenido de la obra se limita a la exposición en forma de monólogo de las ideas de los protagonistas. También de inspiración clásica es la presencia de un narrador, en primera persona (en este caso, el propio Minucio Félix) que actúa de árbitro en la disputa dialéctica. Esta figura probablemente se inspira en el modelo creado por Aulio Gelio, en el siglo II, para las *Noches Áticas*⁵⁷¹. El modelo clásico se evidencia también en el uso de un lenguaje más moderado, en comparación a otros escritos apologéticos⁵⁷². Para Jean-Claude Fredouille el discurso tiene un carácter persuasivo, más próximo al protréptico⁵⁷³. S. Price destaca que, a diferencia del modelo clásico, Minucio Félix simplifica la estructura del diálogo al reducir el número de interlocutores. De este modo, el cristianismo solo tiene un oponente, representado por Cecilio, que no se corresponde con ninguna escuela filosófica concreta, sino que ejemplifica el modelo de ciudadano romano educado, de manera que las cuestiones que plantea puedan ser más fáciles de refutar⁵⁷⁴.

En el desarrollo del diálogo pueden distinguirse las siguientes partes⁵⁷⁵: un preámbulo inicial (cap. 1-4), a modo de presentación, en el que Minucio explica el contexto en el que se origina la discusión: durante un paseo por la playa de Ostia, un

⁵⁶⁷ *Parisinus Latinus* 1661 (P), del siglo IX, y *Bruxelensis Latinus* 10847 (B) del siglo XI, copia del primero, aunque con algunos cambios que parecen ajustar el texto a determinados pasajes de las obras de Cipriano y Tertuliano (Beaujeu 1974: lxvi y xciv). Para la tradición manuscrita del *Octavius* y su publicación inicial como parte de la obra de Arnobio, *vid.* Beaujeu 1974: xciv-cix; Le Bonniec 1982: 96-100; Duval 1986: 78-91; Sanz Santacruz 2000: 46-49.

⁵⁶⁸ Para un estudio de la evolución de la forma literaria del diálogo en la apologética cristiana, *vid.* Heyden 2009: 204-232.

⁵⁶⁹ Beaujeu 1974: viii, xiii, xvi; Sanz Santacruz 2000: 38-46; Fredouille 2005: 49. Para un análisis de ambas intervenciones, *vid.* el esquema comparativo de Beaujeu 1974: viii-xiii.

⁵⁷⁰ Beaujeu 1974: xix, lxxxiii-lxxxv; Fredouille 2005: 47-50.

⁵⁷¹ El diálogo entre los dos filósofos de las *Noches Áticas* está moderado por Favorino, filósofo escéptico contemporáneo de Aulo Gelio (*cf.* N.A. 18, 1) (Beaujeu 1974: 20-22).

⁵⁷² Sanz Santacruz 2000: 19-20.

⁵⁷³ Fredouille 2005: 50.

⁵⁷⁴ Price 1999: 119-120.

⁵⁷⁵ Beaujeu 1974: vii-xvi; Sanz Santacruz 2000: 10-18.

pequeño gesto de veneración de Cecilio hacia una estatua de Serapis⁵⁷⁶, provoca el rechazo de Octavio, y la consiguiente ofensa del pagano. Minucio propone entablar una conversación en la que ambos presenten sus posturas religiosas, permaneciendo él mismo como juez imparcial durante la misma. Los especialistas han resaltado el valor literario de esta introducción, especialmente por la vivacidad del lenguaje y la elegancia de las descripciones que ofrece (el paisaje, la acción del agua sobre la arena, los beneficios de la brisa marina para la salud, el juego de los niños lanzando piedras, etc.). Además, de este relato inicial se deduce que tanto Minucio Félix como Octavio, habían sido educados en el paganismo, pero que ambos se convirtieron con posterioridad al cristianismo⁵⁷⁷. A continuación, comienza el debate con la intervención de Cecilio (cap. 5-13). En su discurso pueden distinguirse dos partes: la primera dedicada a la exposición de la tradición cultural y religiosa del paganismo⁵⁷⁸ (cap. 5-7), y la segunda, que contiene la crítica de los principios y la conducta de los cristianos⁵⁷⁹ (cap. 8-12). El alegato de Cecilio concluye con una reflexión final en la que invita a los cristianos a adoptar las posiciones más escépticas en relación a las cuestiones religiosas (cap. 13-14, 1). Entre ambos discursos, aparece una breve intervención de Minucio Félix, sobre la importancia de la verdad frente a la elocuencia⁵⁸⁰ (cap. 14-15). En la argumentación de Octavio (cap. 16-38), pueden distinguirse las siguientes partes: una introducción breve (cap. 16) sobre el concepto de verdad⁵⁸¹; la demostración filosófica de la existencia de Dios⁵⁸² (cap. 17-20,1); la crítica de la religión pagana⁵⁸³ (cap. 20, 2-27); y la refutación de las acusaciones de

⁵⁷⁶ Min. Fel. Oct. 2, 4.

⁵⁷⁷ Beaujeu 1974: vii; Sanz Santacruz 2000: 11-12. Para un análisis en profundidad del prólogo, *vid.* Rizzi 1993: 151-170.

⁵⁷⁸ La exposición de Cecilio relaciona el cumplimiento de los preceptos religiosos tradicionales del paganismo con la historia de Roma y los beneficios que dichas prácticas suponen para el pueblo romano. Sobre el papel central que ocupa Roma en la argumentación apologética latina, y especialmente en la obra de Minucio Félix, *vid.* Price 1999: 126-129.

⁵⁷⁹ Minucio Félix presenta la relación más completa de las acusaciones contra los cristianos: ateísmo, marginación social, secretismo, clandestinidad, pobreza e ignorancia de sus fieles, participación de las mujeres, desprecio por la muerte y esperanza vana en otra vida, costumbres depravadas y ridículas (como la adoración de un asno, las prácticas incestuosas, los sacrificios infantiles, los banquetes orgiásticos), la ausencia de templos, una concepción irracional de Dios, etc. Para un análisis comparativo de las críticas formuladas por Celso y el personaje de Cecilio, especialmente en los capítulos 10-12, *vid.* Vermander 1971: 13-25.

⁵⁸⁰ Esta interrupción en el diálogo acerca de las ventajas e inconvenientes de la retórica pagana es un recurso literario empleado para justificar el desarrollo de la argumentación del propio Octavio. Sobre esta cuestión, *vid.* Beaujeu 1974: viii; Sanz Santacruz 2001: 14-15.

⁵⁸¹ La verdad puede ser alcanzada por cualquier persona, sin distinción de sexo, condición social o situación económica (Oct. 16, 5-6). Responde así a las objeciones formuladas por Cecilio acerca de la procedencia social de los cristianos.

⁵⁸² Octavio trata de demostrar la existencia de un ser superior, providencial, responsable de toda la creación, a partir de los principios filosóficos generalmente aceptados. Para explicar la existencia de Dios, Octavio se apoya en una argumentación racional, haciendo coincidir su testimonio con el de los filósofos griegos.

⁵⁸³ En esta parte del discurso, se insiste en los falsos prodigios, las exageraciones, las representaciones mitológicas que se hacen de los dioses o las creencias absurdas de la religiosidad pagana. Octavio recurre al testimonio de los historiadores y poetas, y a la crítica filosófica. La tradición religiosa pagana responde a simples fantasías e invenciones que pretenden justificar los errores y defectos

Cecilio, que se completa con la exposición de las virtudes del cristianismo⁵⁸⁴ (cap. 28-38, 4). Octavio cierra su intervención con una ofensiva final hacia la filosofía, especialmente contra el escepticismo (cap. 38, 5-7). Después de la exposición de Octavio, la obra concluye con el reconocimiento de la derrota de Cecilio y su disposición para convertirse al cristianismo⁵⁸⁵ (cap. 39-40).

Cipriano de Cartago

A diferencia de lo que ocurre con los primeros apologistas disponemos de abundante y variada información acerca de la vida de Cipriano. Además de los datos que se desprenden de las obras del apologista, especialmente, del *corpus* epistolar⁵⁸⁶, disponemos de otros dos testimonios contemporáneos: en primer lugar, las actas de su martirio⁵⁸⁷, que recogen los dos procesos judiciales a los que fue sometido, así como la descripción de su ejecución en Sexti, en las proximidades de Cartago; en segundo lugar, el relato hagiográfico de la vida de Cipriano⁵⁸⁸, atribuido a Pontius, posible diácono de su congregación. A tales testimonios se suma además la información de Jerónimo⁵⁸⁹, Lactancio⁵⁹⁰ o Agustín de Hipona⁵⁹¹, entre otros. *Caecilius Cyprianus Thascius*⁵⁹² procede de una familia pagana, perteneciente a la

humanos (Oct. 23, 7). El éxito de la historia político-militar de Roma no se relaciona con la religiosidad de sus ciudadanos, sino con los sacrilegios y los crímenes de una superstición (Oct. 25). Octavio concluye esta parte de su intervención con un ataque directo a los auspicios y augurios, prácticas que considera obras de los demonios (Oct. 26, 8- 27, 8).

⁵⁸⁴ Las acusaciones dirigidas contra los cristianos responden, por un lado, a la instigación de los demonios y por otro, a las invenciones de los paganos, que son quienes realmente cometen tales infamias (Oct. 29, 1). A diferencia de las apologías anteriores, Minucio Félix no responde de manera específica a la acusación de ateísmo. Su argumentación defensiva se construye a partir de un modelo comparativo entre la conducta pagana y el comportamiento de los cristianos (Beaujeu 1974: xv). La descripción que ofrece Minucio Félix insiste en la falta de comprensión que tiene el cristianismo en el conjunto de la sociedad pagana, tanto entre los sectores intelectuales como en el resto de la población.

⁵⁸⁵ S. Price insiste en el carácter evangelizador que presenta la parte final de la obra con este ejemplo de conversión (Price 1999: 120). La forma literaria del diálogo ofrece una ventaja a este respecto sobre otras formas de apología, puesto que permite al autor crear una ficción literaria en la que el adversario reconoce su derrota dialéctica y se convierte a la nueva religión (Fredouille 2005: 50).

⁵⁸⁶ Las cartas que se han conservado (más de ochenta), proporcionan además un interesante testimonio sobre los grandes conflictos doctrinales que se produjeron en el norte de África, a mediados del siglo III. Para una introducción a esta cuestión, vid. Campos 1964: 1-34; Bayard 2002.

⁵⁸⁷ *Acta proconsularia Cypriani*, también conocidas como *Passio Cypriani*.

⁵⁸⁸ *Vita Cypriani*.

⁵⁸⁹ Hieron. *De Vir. Ill.* 67-68; *Ep.* 70, 3 y 5.

⁵⁹⁰ Lact. *Div. Inst.* 5, 1, 24-28.

⁵⁹¹ Aug. *De doctr. Christ.* 2, 40; 4, 14-19; 4, 21; *De bapt. cont. Pet.* 4-7; *De nat. S. Cypr.*; *Ep.* 93, 10, 36-45; etc.

⁵⁹² Las fuentes no especifican su lugar de nacimiento, que pudo producirse en Cartago, o en sus proximidades, a comienzos del siglo III (Bardy y Di Nola 1999: 142-143). Para un análisis sobre la administración de la Iglesia y la organización episcopal en el norte de África en la época de Cipriano, vid. Duval 2005: 15-39.

aristocracia cartaginesa⁵⁹³. De acuerdo con su posición social, recibe una formación elevada, centrada en el conocimiento de la retórica y de las leyes. Durante buena parte de su vida ejerce como *retor*, alcanzando por ello cierto prestigio en la ciudad de Cartago⁵⁹⁴. Su conversión al cristianismo se produce a mediados de la década del 240, bajo la influencia del presbítero Caecilius⁵⁹⁵, aunque se desconocen las razones que motivaron el cambio⁵⁹⁶. Para Jakob Engberg, la descripción que ofrece el propio Cipriano de su conversión en *A Donato*, ejemplifica el modelo de “relato de conversión” utilizado por los apologistas para exhortar y favorecer la conversión de otros creyentes potenciales. Cipriano no solo justifica su reciente proceso de conversión sino que incita a los demás a seguir sus pasos⁵⁹⁷.

A la muerte del obispo Donato, Cipriano es elegido como su sucesor, probablemente a finales del año 248 o comienzos del 249⁵⁹⁸. Esta elección, no obstante, fue cuestionada por un sector significativo de los clérigos de la ciudad. A esta hostilidad alude Cipriano posteriormente para explicar muchos de los conflictos doctrinales que se produjeron en su sede⁵⁹⁹. Durante la persecución decretada bajo el gobierno de Decio, en el año 250, Cipriano abandona la sede episcopal y busca refugio lejos de las autoridades romanas⁶⁰⁰. Aunque durante el exilio mantiene correspondencia con los miembros de su comunidad⁶⁰¹, muchos fieles cuestionan la

⁵⁹³ Cf. *Vit. Cypr.* 2 y 15. La misma idea se desprende de la descripción que el propio Cipriano ofrece sobre su vida antes de convertirse al cristianismo (*Cypr. Ad Don.* 3-4). Para Julio Campos, esta procedencia social explicaría la deferencia mostrada por el procónsul y los oficiales durante su arresto y martirio (cf. *Vit. Cypr.* 11-12 y 15; *Act. Cypr.* 1-4) (Campos 1964: 4).

⁵⁹⁴ Cf. *Cypr. Ad Don.* 1; Hieron. *De Vir. Ill.* 67; Lact. *Div. Inst.* 5, 1, 24. Cipriano habla de la propiedad de una casa en Cartago, donde residía (*Ep.* 81, 1, 1).

⁵⁹⁵ *Vit. Cypr.* 4; Hieron. *De Vir. Ill.* 67. Probablemente a la edad de 35 o 40 años, después de una carrera previa como *retor* lo suficientemente larga como para alcanzar el prestigio del que hablan las fuentes. Esta hipótesis hace coincidir la infancia de Cipriano con la muerte de Tertuliano, lo que explica que no llegaran a conocerse personalmente pese a residir en la misma ciudad (Campos 1964: 5-6).

⁵⁹⁶ Según el relato de Pontius, la conversión de Cipriano produjo una gran sorpresa entre sus conciudadanos (*Vit. Cypr.* 2).

⁵⁹⁷ *Cypr. Ad Don.* 6-16. Por el contrario, la descripción que ofrece en *De idola* es menos creativa e imita los relatos previos de Tertuliano y Minucio Félix, utilizados como ejemplos tradicionales de conversión pero en contextos polémicos y de ofensiva contra el paganismo (Engberg 2009: 66-68).

⁵⁹⁸ *Vit. Cypr.* 3 y 5; Hieron. *De Vir. Ill.* 67. La fecha viene dada por una carta que Cipriano escribe al obispo de Roma, Cornelio, en el año 252, en la que afirma ejercer el cargo desde hace cuatro años (*Ep.* 59, 6, 1).

⁵⁹⁹ *Cypr. Ep.* 15-16; 43; 59. Bardy y Di Nola 1999: 145-148; Duval 2005: 110-112; Rankin 2006: 73.

⁶⁰⁰ Cf. Eus. *H.E.* 6, 41, 1. A diferencia de los martirios del obispo de Roma, Antioquía y Jerusalén, Cipriano insta a sus fieles a mantenerse firmes y no enfrentarse a las autoridades (*Ep.* 58, 4, 1-2). Se desconoce el lugar donde se mantuvo oculto, junto con un grupo de clérigos y fieles. Durante su ausencia, le fueron confiscados los bienes y se dio una orden de proscripción contra él (*Ep.* 59, 6, 1; 66, 4, 1; *Vit. Cypr.* 7). Sobre el edicto de persecución del emperador Decio y su aplicación en el norte de África, vid. Barnes 1968: 32-50; Rives 1999: 135-154; Duval 2005: 175-189.

⁶⁰¹ Se conservan unas veinte cartas escritas durante este periodo en las que Cipriano aborda cuestiones acerca de: el orden y la disciplina en la comunidad (*Ep.* 5; 7; 12 y 14); la atención a los fieles encarcelados, el cuidado de los pobres, enfermos, viudas, huérfanos y peregrinos, y el reconocimiento de los cristianos que se mantienen firmes (*Ep.* 9; 27; 28; 30 y 35); la reprobación de quienes han

moralidad de esta decisión⁶⁰². Como justificación, Cipriano alega varias razones: las visiones divinas que experimenta, encomendándole dicha actitud⁶⁰³; el consejo que recibe de los clérigos⁶⁰⁴; y el propósito de no irritar a la sociedad pagana con su presencia en la ciudad⁶⁰⁵. A su regreso, un concilio de obispos africanos confirma su posición en el cargo. Cipriano permanece en Cartago hasta la fecha de su martirio, durante la persecución decretada por Valeriano en el año 258⁶⁰⁶.

Durante los años de su episcopado, las principales preocupaciones de Cipriano son las cuestiones de naturaleza disciplinar⁶⁰⁷ y los asuntos de carácter teológico. De entre todos ellos, destacan especialmente las reflexiones del obispo en torno al problema de los apóstatas o *lapsi*, que habían renunciado a su condición de cristianos ante las autoridades romanas durante las persecuciones, y el debate sobre la validez del bautismo realizado por los herejes. Respecto a los primeros, pueden distinguirse dos modalidades: los *lapsi* o apóstatas, es decir, aquéllos que habían realizado sacrificios, quemando incienso y ofreciendo libaciones en honor a los dioses (*sacrificati* o *thurificati*) y los libeláticos (*libellatici*), quienes para evitar el sufrimiento habían conseguido de los magistrados los certificados que acreditaban el cumplimiento de tales sacrificios, aunque no hubiesen participado en ellos. Concluidas las persecuciones, surgió el debate sobre si los *lapsi* debían ser readmitidos en la comunidad cristiana. El procedimiento para la remisión de este pecado incluía la confesión pública del mismo y el cumplimiento de una penitencia. La absolución, concedida a través de la imposición de las manos, era responsabilidad del obispo y el clero. No obstante, algunos obispos más intransigentes como Novaciano, rechazaron cualquier tipo de medida reconciliadora. Bajo la dirección de Cipriano, se celebraron en Cartago varios concilios con la intención de solucionar el problema. En el primero, en el año 251, se concedió la absolución a todos los

apostatado (*Ep.* 6; 13; 11 y 14); y las recomendaciones para crear una comisión especial de gobierno formada por los obispos Caldonio y Herculano, y los presbíteros Rogaciano y Numidio (*Ep.* 41-43).

⁶⁰² Pontius se esfuerza en justificar la actuación de Cipriano, explicando que su decisión no estuvo motivada por el miedo, ya que ocho años más tarde no evitó el martirio ni la muerte durante la persecución de Valeriano (*Vit. Cypr.* 7-8). No obstante, el clero de Roma mostró su rechazo hacia esta conducta (*Ep.* 8); reprobación a la que ofrece respuesta el propio Cipriano en varias de sus epístolas (*Ep.* 9 y 20).

⁶⁰³ *Cypr. Ep.* 16, 4, 1; *Vit. Cypr.* 7-8.

⁶⁰⁴ *Cypr. Ep.* 14, 1, 1-2.

⁶⁰⁵ *Cypr. Ep.* 5, 2, 1; 7, 1, 1; 14, 2, 1; 20, 1, 2; 43, 4, 1-3.

⁶⁰⁶ Como consecuencia del primer edicto contra los cristianos de Valeriano, Cipriano fue conducido al destierro en agosto del año 257. Durante un año permaneció en Cúrubis, en las proximidades de Cartago, hasta que de nuevo fue reclamado por el procónsul Galerio Máximo, quien lo condenó a morir decapitado el 14 de septiembre del 258 (*Vit. Cypr.* 4-5 y 17-18) (Campos 1964: 30-34; Bardy y Di Nola 1999: 157-158).

⁶⁰⁷ Entre otros, sus enfrentamientos con Novato (*Ep.* 50 y 52), Felicísimo (*Ep.* 41; 43; 52; 59) y los obispos que se habían opuesto a su designación. Así mismo, el cisma de Roma entre Cornelio y Novaciano tuvo consecuencias para la Iglesia de Cartago. Ambos obispos pretendían ser reconocidos, aunque la comunidad norteafricana se decantó por la opción de Cornelio (*Ep.* 44; 45; 48 y 68). En este contexto, los partidarios de Novaciano decidieron nombrar obispo de Cartago a Máximo, y los partidarios de Felicísimo a Fortunato (*Ep.* 59). Éste último estuvo apoyado por Privato, antiguo obispo de Lambesa y depuesto por hereje en la época de Donato, el antecesor de Cipriano (Bardy y Di Nola 1999: 148-156; Duval 2005: 110-112, 272-279 y 296-300).

libellatici y se mantuvo a los *sacrificati* y *thurificati* en penitencia durante tres años, salvo en caso de peligro de muerte⁶⁰⁸. En el segundo concilio, celebrado en el año 252, se decidió perdonar a todos los *lapsi*⁶⁰⁹, aunque se excluía del sacerdocio a quienes hubiesen ejercido la idolatría. En el año 254, un nuevo sínodo de obispos respondía a los problemas planteados por las iglesias de Mérida y de León-Astorga⁶¹⁰. Sus obispos habían claudicado durante la persecución de Decio, por lo que fueron depuestos y sustituidos en el cargo. Algunos años más tarde, estos mismos obispos solicitaron ser rehabilitados contando para ello con el favor del papa Esteban. Una parte de la comunidad se opuso a esta decisión apelando a la autoridad de Cipriano, lo que supuso su enfrentamiento directo con el obispo de Roma⁶¹¹. El debate teológico acerca de si debían volver a ser bautizados quienes habían recibido el bautismo de manos de un hereje o cismático también tuvo como consecuencia final el enfrentamiento entre Cipriano y la sede episcopal de Roma. La costumbre en África y Asia Menor era volver a bautizar a dichos fieles⁶¹². Para la Iglesia de Roma, no obstante, el sacramento era válido, y los bautizados eran aceptados en el seno de la comunidad cristiana. El debate entre ambas iglesias surgió pronto, acrecentado por la discusión sobre los *lapsi*⁶¹³. El enfrentamiento se tradujo finalmente en una lucha sobre la autoridad de Roma respecto al resto de las sedes episcopales. Cipriano reconocía en el obispo de Roma una preeminencia moral y honorífica, vinculada al nombre del apóstol Pedro⁶¹⁴, pero defendía la igualdad e independencia de todas las sedes⁶¹⁵. Los obispos del norte de África confirmaron en el concilio del año 256 la decisión de Cipriano sobre la necesidad de rebautizar a los herejes⁶¹⁶. A ellos, se unió Firmiliano, obispo de Cesarea⁶¹⁷.

Aunque algunas de las cartas y sermones de Cipriano se han perdido⁶¹⁸, prácticamente se conserva la totalidad de su obra literaria⁶¹⁹. Existen tres catálogos diferentes con la lista de sus escritos. El primero incluye 11 tratados y fue compuesto

⁶⁰⁸ Cypr. Ep. 55; 56; 57 y 59.

⁶⁰⁹ Cypr. Ep. 56 y 57.

⁶¹⁰ Cypr. Ep. 67 y 72.

⁶¹¹ Para un análisis de los concilios presididos por Cipriano, vid. Duval 2005: 116-135, 146-148 y 266-271.

⁶¹² Cypr. Ep. 75; Eus. H. E. 7, 5, 5; aunque esta práctica apenas se había iniciado unos 50 años antes con Tertuliano (*De Bapt.* 15).

⁶¹³ Cypr. Ep. 74.

⁶¹⁴ Cypr. Ep. 59, 14, 1; *De Cathol. Eccl. unit.* 4.

⁶¹⁵ Cypr. Ep. 69, 12, 1 y 17.

⁶¹⁶ Cypr. Ep. 72 y 73.

⁶¹⁷ Cypr. Ep. 75. Es probable, no obstante, que su oposición al papa Esteban estuviese relacionada con la excomunión de algunos obispos orientales. Sobre esta cuestión, vid. Duval 2005: 128-129. El debate disminuyó con las muertes de Esteban y Cipriano durante la persecución de Valeriano, en los años 257 y 258 respectivamente, aunque las disputas continuaron bajo el gobierno de Sixto II (Eus. H.E. 7, 5, 3-6). La querella concluyó definitivamente con el Concilio de Nicea en el año 325 (Fernández Ubiña 2003: 258-259 y 263-264).

⁶¹⁸ Así se deduce de sus propios escritos (Cypr. Ep. 35; 45, 4; 55, 6; 75, 1) y de las alusiones de Pontius (*Vit. Cypr.* 14) y Eusebio de Cesarea (*H.E.* 6, 43, 3).

⁶¹⁹ Se conservan más de 430 códices, de los cuales 157 contienen el *corpus* más o menos completo.

por Pontius⁶²⁰. El segundo registro procede de un manuscrito redactado en el año 359, y contiene 12 tratados y 34 epístolas, escritas o recibidas por Cipriano⁶²¹. El último catálogo incluye, además, un sermón de Agustín sobre Cipriano, *De natali S. Cypriani*, y el tratado *Quod idola dii non sint*⁶²². Las obras de Cipriano generalmente se distribuyen en dos grupos⁶²³. En el primero se incluyen aquellos trabajos de carácter apologético, como los que se refieren al paganismo⁶²⁴, y las colecciones de textos bíblicos dirigidas contra la idolatría o contra los judíos y sobre el martirio⁶²⁵. Dentro del segundo grupo aparecen los escritos disciplinares⁶²⁶ y los sermones pastorales⁶²⁷. El corpus epistolar, que suele seguir un orden cronológico, incluye 81 epístolas de extensión y temática variada⁶²⁸ que, por lo general se agrupan en tres series: las cartas sinodales u oficiales⁶²⁹; las cartas dirigidas a Cipriano⁶³⁰; y las cartas personales del obispo⁶³¹.

El objeto fundamental de nuestro estudio es el análisis de los tres tratados con carácter apologético, *A Donato*, *A Demetriano* y *Los ídolos no son dioses*, quedando excluidas del mismo *A Fortunato* y *Testimonios a Quirino*. Pese a que la primera parte de *A Fortunato* se dirige específicamente contra la idolatría y el paganismo (cap. 1-5), el tratado presenta una estructura particular que lo excluye del modelo literario apologético. Se trata de una recopilación de textos bíblicos, o florilegio, que Cipriano realiza a petición de Fortunato, el destinatario de la obra. No es un tratado apologético al uso, sino una compilación de material bíblico para ser utilizado en las

⁶²⁰ *Vit. Cypr.* 7.

⁶²¹ Códice del siglo X, en la Philipps Library de Cheltenham, que incluye los *Testimonia ad Quirinum*, que no aparece en el catálogo de Pontius.

⁶²² *P.L. Supplem.* 2: 609-611.

⁶²³ Entre las obras originalmente atribuidas a Cipriano pero que la historiografía considera textos apócrifos: *De Pascha Computus*, *Exhortatio ad paenitentiam*, *De spectaculis*, *De bono pudicitiae*, *Ad Novatianum*, *De Rebaptismate*, *De aleatoribus*, *De laude martyrii*, escritos durante el siglo III en África, así como otras obras fechadas en la misma época: *De duobus montibus*, *Sina et Sion*, *Adversus Iudaeos*, *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate*. Durante algún tiempo le fue atribuido el prefacio que se hizo en el siglo V a la traducción latina del *Dialogo o Discusión entre Jasón y Papisco sobre Cristo* de Aristón de Pella, *De singularitate clericorum*, *De centesima, sexagesima, tricésima y Caena Cypriani*. Sobre estos textos apócrifos, vid. Campos 1964: 46-49.

⁶²⁴ *Ad Donatum* (249), *Quod idola dii non sint* (246), *Ad Demetrianum* (252).

⁶²⁵ *Ad Fortunatum* (257) y *Testimonia ad Quirinum* (248).

⁶²⁶ *De lapsis* (251), *De Catholicae Ecclesiae unitate* (251) y *De mortalitate* (252).

⁶²⁷ *De habitu uirginum* (249), *De moninica oratione* (252), *De opere et eleemosynis* (252), *De bono patientiae* (256) y *De zelo et liuore* (256).

⁶²⁸ El único manuscrito en el que aparecen recogidas todas es el *Codex Taurinensis*. El resto de los manuscritos agrupa las epístolas en función de los destinatarios o de los asuntos que abordan. Para la organización de las obras de Cipriano, vid. Campos 1964: 36-45; Bayard 2002.

⁶²⁹ *Cypr. Ep.* 57; 61; 64; 67; 70; 72.

⁶³⁰ *Cypr. Ep.* 24; 42; 21-23; 77-79; 49-50; 8, 30, 36; 31; 53; 75.

⁶³¹ A los confesores cartagineses: *Ep.* 6, 10; 13; 15; a los confesores númeridos: *Ep.* 76; al obispo Caldonio: *Ep.* 25; 41; al papa Cornelio: *Ep.* 44-45; 47-48; 51-52; 59-60; al clero romano: *Ep.* 9, 20, 27, 35; y a los confesores de Roma: *Ep.* 228, 37; 46, 54.

argumentaciones contra los paganos⁶³². *Testimonios a Quirino* es una compilación de textos bíblicos, dirigidos contra los judíos⁶³³. Simon Price y Jean-Claude Fredouille también excluyen *A Donato* de las obras consideradas apologéticas. Price considera que pertenece al género de los tratados esotéricos, es decir, aquéllos que van dirigidos estrictamente a una audiencia interna, cristiana. En este sentido, la obra no se ajusta al modelo literario de las apologías que se construyen como respuesta a una crítica externa⁶³⁴. Fredouille sostiene que *A Donato* es un retrato autobiográfico en el que Cipriano expone su modelo de conversión, de manera que se asemeja más al género desarrollado con posterioridad por Agustín de Hipona en las *Confesiones*⁶³⁵. Fredouille considera que, aunque los argumentos tienen carácter apologético, en cuanto que ofrecen una justificación del cristianismo en contraposición al paganismo, el estilo literario no concuerda con el de las “apologías”, y responde a una motivación diferente, como la literatura hagiográfica⁶³⁶. No obstante, creemos que *A Donato* presenta suficientes semejanzas argumentativas en la polémica con el paganismo como para incluir su análisis en el presente trabajo⁶³⁷.

Escrito entre los años 246 y 249, la composición de *A Donato*⁶³⁸, se sitúa poco después de la conversión al cristianismo de Cipriano⁶³⁹. Aunque se desconoce la identidad del destinatario puede que Donato, al igual que Cipriano, se hubiese convertido al cristianismo de manera reciente⁶⁴⁰. No obstante, es posible que *A Donato* no se dirija a un único destinatario sino a la comunidad cristiana en general, y especialmente al grupo de los catecúmenos⁶⁴¹. En la obra, escrita en forma de

⁶³² Especialmente en un contexto de amenaza, como respuesta a los martirios padecidos durante las persecuciones de Decio y Valeriano (Cypr. *Ad Fort.* pról. 1 y 3). Se desconoce la identidad de Fortunato, a quien se ha identificado con el obispo de Thuccabari (Campos 1964: 331).

⁶³³ El tratado no aparece mencionado en la lista de Pontius. No obstante, las alusiones que hacen Comodiano, Jerónimo y Agustín y las semejanzas que presenta con otras obras de Cipriano, parecen confirmar su autenticidad (Campos 1964: 37-38).

⁶³⁴ Price 1999: 105-106. Sobre esta cuestión, *vid.* cap. II.

⁶³⁵ Para un análisis de la relación entre ambas obras, *vid.* Molager 2007: 22-24.

⁶³⁶ Es decir, como modelo de imitación para la comunidad cristiana (Fredouille 2005: 59).

⁶³⁷ Para una introducción a estas semejanzas en el de modelo de argumentación de Cipriano y del resto de los apologistas, *vid.* Molager 2007: 24-30.

⁶³⁸ Se conservan cerca de 200 manuscritos, fechados con anterioridad al siglo XV. Los dos más antiguos son el *Codex Parisinus Lat.* 10592, de mediados del siglo VI, y el *Codex Veronensis*, que no se conserva en la actualidad pero del que derivan otros muchos códices. Sobre la tradición manuscrita de la obra y las principales ediciones, *vid.* Molager 2007: 54-66.

⁶³⁹ Antes de su ordenación como sacerdote (Fiedrowicz 2000: 64), coincidiendo con el testimonio de Pontius (*Vit. Cypr.* 7) y Agustín (*De doctr. Christ.* 4, 14, 31). Los especialistas resaltan el carácter primerizo de la obra. Esto explicaría la ausencia de referencias bíblicas y las reminiscencias, más o menos evidentes, de la obra de Minucio Félix (Molager 2007: 11-12).

⁶⁴⁰ Cipriano menciona a cinco cristianos con el nombre de Donato en su correspondencia: su predecesor en el cargo episcopal (*Ep.* 59, 10, 1), dos obispos participantes en los sínodos (*Ep.* 57 y 70), un sacerdote que le pregunta acerca de los *lapsi* (*Ep.* 14, 4), y un mártir que muere en prisión (*Ep.* 22, 2, 2). Es probable que se trate de un personaje diferente y que ambos recibiesen el bautismo al mismo tiempo.

⁶⁴¹ Molager 2007: 9-11. Es probable que Cipriano tratase de evitar las alusiones a las obras de Tertuliano y, por tanto, la influencia del montanismo. En este sentido, *Ad Donatum* se ha interpretado

monólogo⁶⁴², Cipriano expresa los motivos de su conversión al cristianismo, contraponiendo los dos modelos de vida que conoce: de un lado, su vida anterior como pagano; del otro, las virtudes que ofrece su nueva opción religiosa. El contenido del tratado puede estructurarse del siguiente modo: un exordio en el que se describe el contexto de la conversación con Donato y en el que Cipriano defiende la honestidad del discurso cristiano frente a la elocuencia superficial pagana (cap. 1-2); a continuación, se expone la crítica del paganismo⁶⁴³ (cap. 3-13), caracterizado por la corrupción, los excesos, los fraudes jurídicos y el esplendor aparente de la sociedad romana y sus espectáculos (cap. 6-10), al tiempo que se expone el error de aquéllos que admiran el poder y las riquezas (cap. 11-13); en la segunda parte, Cipriano describe el cristianismo como el único medio para liberar al hombre de las pasiones y alcanzar la paz interior (cap. 14-15). El tratado concluye con una exhortación final a la oración y el culto a Dios (cap. 16).

A *Demetrianum*⁶⁴⁴ es la obra de Cipriano que mejor se ajusta al modelo literario de la apologética⁶⁴⁵, pues en ella responde a las acusaciones formuladas contra el cristianismo. A las imputaciones más frecuentes, se suman ahora las recriminaciones de Demetriano, quien responsabiliza a los cristianos de las calamidades y los desastres que afectan al Imperio, como las guerras, el hambre, las sequías y la epidemia de peste⁶⁴⁶. Coincidiendo con la difusión de esta epidemia por el norte de

como el equivalente del *Apologeticum* y *Ad Nationes*, mientras que *De bono patientiae* se correspondería con *De patientiae* y *De habitu uirginum* con *De cultu feminarum*.

⁶⁴² El comienzo del tratado sugiere un posible diálogo entre Donato y Cipriano. No obstante, se trata de una convención literaria, característica de la retórica clásica de Cicerón y Quintiliano, en el que se crea de forma ficticia la apariencia de un diálogo, cuando en realidad, el único que interviene es el propio autor. Sobre esta cuestión, *vid.* Molager 2007: 35-37. Para una introducción a las semejanzas que presenta con el *Phaedrus* de Platón y, especialmente, con el modelo de diálogo expuesto en el *Octavius* de Minucio Félix, *vid.* Lugaresi 2008: 440, n. 187-188. Sobre el estilo literario de *Ad Donatum*, *vid.* Molager 2007: 37-41.

⁶⁴³ Esta parte incluye una digresión sobre el cambio que ha supuesto el bautismo en la vida de Cipriano (cap. 4), así como una descripción de los valores morales del cristianismo (cap. 5).

⁶⁴⁴ Su tradición manuscrita coincide con la de *Ad Donatum*. Para un análisis de las variaciones en el texto entre las diferentes tradiciones, *vid.* Fredouille 2003: 45-54.

⁶⁴⁵ Ésta es la denominación de Lactancio (*Div. Inst.* 5, 1, 22-28; 5, 4, 3-7) y Jerónimo (*Ep.* 70, 3). Aunque algunos investigadores niegan este carácter apologético, insistiendo en los aspectos que lo aproximan a la literatura polémica, es precisamente la integración de todos estos elementos lo que define el modelo de argumentación de los apologistas. Así, Cipriano, al igual que sus predecesores, combina la argumentación defensiva con la invectiva contra el paganismo. Además, el carácter protréptico que define los últimos capítulos de *Ad Demetrianum* revela esta evolución del discurso apologético, que no se limita a la construcción de refutaciones dialécticas sino que persigue objetivos complejos relacionados con cuestiones de identidad, finalidad propagandística, etc. (Rizzi 1993: 17-18; Price 1999: 105-129; Cameron 2002: 217-227; Fredouille 2003: 20-21; *Id.* 2004: 39-60).

⁶⁴⁶ *Cf.* Cypr. *Ad Dem.* 2; 3; 5 y 10. Este tipo de reproches, ya fueron expuestos con anterioridad por Tertuliano (*Apol.* 7, 49 y 60; *Ad nat.* 1, 7; 1, 9; *Ad Scap.* 3). Después de Cipriano, aparecen igualmente en Arnobio, Lactancio y Agustín (Fredouille 1998: 439-448; *Id.* 2003: 9-10). La misma acusación aparece en la carta del año 256 que Cipriano recibe de Firmiliano, obispo de Cesarea (*Ep.* 75, 10, 1-2). Firmiliano explica que un temblor de tierra había provocado la persecución de los cristianos en la zona de Capadocia y el Ponto.

África, que Cipriano menciona de forma expresa en el tratado⁶⁴⁷, existen otras dos referencias internas que permiten situar cronológicamente la composición de *A Demetriano* en los años posteriores a la finalización de las persecuciones, es decir, entre el año 251 y el 253⁶⁴⁸: en primer lugar, la alusión a las amenazas bárbaras⁶⁴⁹, que parece estar relacionada con la *Epístola* 62, en la que Cipriano expone la situación de los cristianos secuestrados por los bárbaros en Numidia⁶⁵⁰; en segundo lugar, la referencia al final del gobierno de Decio⁶⁵¹. Al igual que sucede con *A Donato*, se desconoce la identidad de Demetriano⁶⁵². Es posible que también en este caso el destinatario de la obra sea el conjunto de la comunidad cristiana de Cartago. En este sentido, J.-C. Fredouille ha destacado la forma literaria de “carta abierta” que presenta *A Demetriano*⁶⁵³. La importancia del uso de este recurso literario reside en que *A Demetriano*, al igual que *A Autólico* de Teófilo de Antioquía, *A Diogneto* o *A Escápula* de Tertuliano son obras que sobrepasan la cuestión individual o la idea de un receptor único. El destinatario adquiere un carácter colectivo en todas ellas⁶⁵⁴. El contenido de la obra presenta la siguiente estructura: un exordio introductorio en el que Cipriano, en tono irónico, explica a Demetriano las circunstancias que lo han llevado a redactar el tratado (cap. 1-2). En su argumentación se distinguen tres

⁶⁴⁷ Cf. Cypr. *Ad Dem.* 10. Esto sugiere un contexto de redacción que abarca el periodo de difusión de la enfermedad, entre los años 251 y 269, y la redacción del tratado *De Mortalitate*, en el que Cipriano aborda específicamente esta cuestión (Fredouille 2003: 15).

⁶⁴⁸ Campos 1964: 272-273; Price 1999: 113; Rankin 2006: 74-76. Pontius sitúa la redacción de *Ad Demetrianum* con posterioridad a *De oratione* (Vit. Cypr. 7). No obstante, la lista que ofrece no coincide exactamente con la enumeración que aparece en el catálogo de Cheltenham o en la lista de las obras que recoge Agustín. Dado que ninguna de estas referencias presenta una fecha concreta, Jean-Claude Fredouille sugiere extender el periodo de redacción de *Ad Demetrianum* desde el año 251 hasta el año 258 (Fredouille 2003: 9-15).

⁶⁴⁹ Cf. Cypr. *Ad Dem.* 10.

⁶⁵⁰ Cypr. *Ep.* 62, 1-4. Tradicionalmente fechada en el otoño del año 253, aunque es difícil precisar con exactitud el momento de su composición.

⁶⁵¹ Cf. Cypr. *Ad Dem.* 17. La muerte de Decio tiene lugar en mayo del año 251. La expresión, no obstante, no incluye el nombre del emperador: *documentum recentis rei satis est quod sic celeriter quodque in tanta celeritate sic granditer nuper secuta defensio est ruinis rerum, iacturis opum, dispendio militum, diminutione castrorum*. Además, el adjetivo *recens* y el adverbio *nuper* no permiten establecer con precisión el momento transcurrido desde entonces.

⁶⁵² La figura de Demetriano probablemente responde a la de un magistrado o alto funcionario romano. Las alusiones de Cipriano (*Ad Dem.* 8; 10; 12; 13; 15 y 25), aunque con carácter general, insisten en la capacidad de este personaje para ejercer funciones de tipo judicial (cf. *Ad Dem.* 10). Por ello, Demetriano se ha interpretado como un posible gobernador local, e incluso como el procónsul de África, participando directamente en las persecuciones contra los cristianos (Campos 1964: 272-273; Benko 1984: 120; Price 1999: 113; Fiedrowicz 2000: 64; Rankin 2006: 75).

⁶⁵³ Fredouille 2003: 18. Esto explicaría, por un lado, las puntualizaciones de los manuscritos, que lo comparan con una carta, y la frecuencia con la que *Ad Demetrianum* se incluye dentro del *corpus* epistolar de Cipriano.

⁶⁵⁴ La utilización de la segunda persona del singular, reforzada por el uso del pronombre “tú”, no significa necesariamente una designación personal. Puede tratarse de una convención literaria, presente en otras muchas obras de este tipo, que englobe al conjunto de la población pagana. Por ello, no sorprende que esta forma se alterne con la utilización de la segunda persona del plural, e incluso de la tercera, tanto singular como plural, para referirse a los paganos (*Ad Dem.* 23 y 25). Sobre esta cuestión, vid. Fredouille 2003: 18, n. 1. Para un análisis de los destinatarios de la obra y su posible audiencia, vid. Rizzi 1993: 17-18 y 62-111.

partes. En la primera, Cipriano demuestra que las acusaciones que reciben los cristianos carecen de fundamento, lo que convierte a las persecuciones en procesos injustos (cap. 3-16). Su discurso trata de refutar estas imputaciones (cap. 3-11), explicando que los cristianos no son responsables de las desgracias de Roma⁶⁵⁵ (cap. 3-6), y que los paganos, por el contrario, se niegan a entender el significado de dichos infortunios (cap. 7-11). A continuación, se centra en la injusticia de las persecuciones (cap. 12-16), con procesos judiciales crueles que no siguen la normativa (cap. 12-13). Al mismo tiempo, Cipriano asegura que las persecuciones revelan la impotencia de los dioses paganos, incapaces de vengarse por sí mismos e impotentes ante los exorcismos cristianos (14-16). En la segunda parte, expone la actitud serena y paciente de los cristianos ante esta situación (cap. 17-22). La entereza mostrada por los cristianos durante las persecuciones tiene su explicación en la confianza que sienten por el castigo futuro de quienes les infligen tales padecimientos. La tercera parte es una exhortación a la conversión de los paganos, antes de que se produzca el final de los tiempos (cap. 23-25). Cipriano concluye la obra con una exaltación de la vida eterna que promete el cristianismo (cap. 26).

La mayor parte de la historiografía cuestiona la autoría de Cipriano de *Los ídolos no son dioses*⁶⁵⁶. Si efectivamente la obra pertenece a Cipriano, ésta tuvo que ser redactada durante los primeros años de su carrera literaria, alrededor del año 246, dada las diferencias de estilo con respecto al resto de sus obras y las reminiscencias paganas. El contenido del tratado revela además una influencia directa de las obras de Tertuliano y Minucio Félix, tal y como se desprende de su estructura, compuesta en base a tres cuestiones: la crítica de la mitología para demostrar la ineficacia de los dioses e ídolos paganos (cap. 1-7)⁶⁵⁷; la definición de los atributos de Dios, especialmente de su carácter único (cap. 8-9); y finalmente, la demostración de la

⁶⁵⁵ La explicación de Cipriano para estas desgracias radica en el envejecimiento natural del mundo (cap. 3-4) y en la proximidad del Juicio Final (cap. 5-6). Tal y como ya había anunciado el Antiguo Testamento, Dios castiga al género humano con estas desgracias por haberlo rechazado. Sobre el lenguaje de Cipriano en relación al pensamiento estoico y la conciencia de “crisis”, ante las circunstancias históricas características del s. III, *vid.* Bardy y Di Nola 1999: 138-142; Rankin 2006: 74-76 y 79-80.

⁶⁵⁶ Aunque generalmente se incluye en todas las ediciones de sus obras. *Quod idola dii non sint* no es mencionada entre los escritos de Cipriano en los catálogos más antiguos (ni el de Pontius ni el del Cheltenham). En cambio, Jerónimo (*Ep.* 70, 5) y Agustín de Hipona (*De bapt.* 6, 41; *De bapt. cont. Pet.* 4) aluden a este tratado de forma específica y es probable que el propio Cipriano también se refiriese a éste en otras de sus obras: el cap. 1 de *Ad Fortunatum* lleva el mismo título y el encabezamiento del cap. 59 del tercer libro de los *Testimonia* es similar. La cuestión es controvertida. *Quod idola dii non sint* presenta diferencias de estilo y forma con respecto a los tratados de temática similar (*Ad Donatum* y *Ad Demetrianum*). El elemento más polémico, no obstante, es que se trata del único tratado de Cipriano en el que se mencionan autores paganos. Sobre esta cuestión, *vid.* Campos 1964: 37-38 y 78.

⁶⁵⁷ Los dioses paganos son seres humanos divinizados después de su muerte. Como demuestran los relatos mitológicos, fueron reyes que pasaron a ser honrados con templos y estatuas para preservar su memoria (1-3); su culto es inútil, puesto que fueron incapaces de defender a sus propios pueblos (4); el poder de Roma no está determinado por la justicia; al contrario, sus orígenes están marcados por los crímenes (5); los demonios se sirven de engaños para someter a la población y se ocultan dentro de las estatuas consagradas a los dioses paganos (6-7).

divinidad de Cristo⁶⁵⁸ (cap. 10-15). Uno de los elementos más significativos de *Los ídolos no son dioses* es la referencia a las fuentes paganas. A diferencia de los apologistas precedentes, Cipriano no menciona nunca a los autores paganos, con la excepción única de este tratado. Pese a la formación retórica que había recibido en su juventud, presente en el estilo literario con el que se expresa⁶⁵⁹, Cipriano renuncia a utilizar la literatura clásica, a la que considera contaminada por la idolatría. Su principal fuente de documentación es la Biblia y los escritos de Tertuliano.

Lactancio

La información que poseemos sobre la vida de Lactancio⁶⁶⁰ procede de las breves indicaciones que aparecen en sus obras y del testimonio de Jerónimo⁶⁶¹. El nacimiento de Lactancio se sitúa alrededor del año 250, en la provincia norteafricana de Numidia⁶⁶², en el seno de una familia pagana. Según Jerónimo, Lactancio es discípulo de Arnobio⁶⁶³ y recibe una formación clásica, centrada en el dominio de la retórica⁶⁶⁴. No obstante, Lactancio no menciona a Arnobio en ninguna de sus obras. Las explicaciones que se han dado para este silencio son variadas. Es probable que Lactancio conociese a Arnobio cuando ambos eran todavía paganos. La influencia se limitaría, por tanto, a cuestiones relacionadas con la enseñanza de la retórica y de no

⁶⁵⁸ La venida de Cristo, anunciada por los profetas, pretende la salvación de la humanidad (10-12); la descripción de los milagros de Cristo y del poder que ejerce sobre los demonios (13); el cumplimiento de las profecías que anuncian el padecimiento, la muerte y resurrección de Cristo. La salvación de los mortales sólo es posible a través de Cristo (14-15).

⁶⁵⁹ Cipriano critica la superficialidad de la elocuencia que caracteriza la retórica pagana, en contraposición a la sencillez del discurso cristiano (*Ad Don.* 2). No obstante, sus tratados evidencian este bagaje en su formación y presentan una estructura que encaja con los modelos clásicos de discurso retórico: *exordium*, *narratio*, *praemunitio*, *probatio* y *peroratio* (Rankin 2006: 74). Sobre la influencia de Séneca y Apuleyo en los escritos de Cipriano, *vid.* Molager 2007: 30-34.

⁶⁶⁰ El nombre completo de Lactancio, *L. Caecilius Firmianus qui et Lactantius*, no es seguro. En los manuscritos de las obras se alternan las formas nominales de *Caelius* y *Caecilius*. Tradicionalmente se opta por éste último, puesto que así es como aparece en los códices que se han conservado mejor y en el *incipit* del *De Mortibus Persecutorum*. Lactancio responde, por tanto, al apodo o sobrenombre con el que se conoce a este escritor (Moreau 1954: 14; Teja 1982: 7).

⁶⁶¹ Hieron. *De vir. ill.* 80.

⁶⁶² Entre los escritores que lo han precedido en la práctica de la apologética, Lactancio menciona a Minucio Félix, Tertuliano y Cipriano, todos ellos de origen norteafricano (*cf.* *Div. Inst.* 5, 1, 22-24). Dado que todos son autores norteafricanos, E. Sánchez Salor incidiendo en el aspecto geográfico sugiere que Lactancio conoció estas obras durante su formación y antes de su conversión al cristianismo. El primer contacto estaría relacionado con cuestiones de oratoria y no específicamente de contenido doctrinal. De haberlos descubierto en una etapa posterior, tras abandonar Numidia y ya convertido al cristianismo, la lista no debería ser tan restringida e incluir a otros escritores cristianos (Sánchez Salor 1990: 7-9). No obstante, puede que la explicación para esta alusión tan concreta no se sitúe en razones geográficas, ya que son los tres autores cristianos más destacados que escriben en lengua latina.

⁶⁶³ *Cf.* Hieron. *De Vir. Ill.* 79 y 80; *Ep.* 70, 5; *Chron.* 326-327.

⁶⁶⁴ *Lact. Div. Inst.* 1, 1, 8 y 10. El ejercicio de los pleitos ficticios con la elaboración de este tipo de discursos de controversia era una de las prácticas habituales en las escuelas de retórica (Moreau 1954: 14; Sánchez Salor 1990: 10 y 66-67).

de tipo doctrinal. Aunque la redacción de las *Institutiones Divinas* y el *Adversus Nationes* es prácticamente contemporánea, puede que Lactancio, para esta época lejos del entorno norteafricano, desconociese la existencia de esta obra y la conversión al cristianismo de su maestro⁶⁶⁵. Por otro lado, algunos especialistas sugieren que la omisión de Lactancio es voluntaria. Ambos autores presentan importantes diferencias doctrinales. De esta manera, es probable que Lactancio no mencione a Arnobio por estar en desacuerdo o por considerar que defiende planteamientos heréticos⁶⁶⁶. Una tercera explicación para este silencio es la que sugieren los investigadores que cuestionan el testimonio de Jerónimo, indicando, por tanto, que no existió una relación real entre ambos autores⁶⁶⁷. En todo caso, es probable, tal y como apunta Michael Bland Simmons que Lactancio mencionara a Arnobio como su maestro de retórica en alguna de las obras de juventud que no nos han llegado hasta la actualidad. Según esta interpretación, esta posible alusión sería la fuente de información sobre la que Jerónimo, quien sí tuvo contacto con tales escritos, sustenta su afirmación⁶⁶⁸.

Dedicado a la enseñanza de la retórica, Lactancio es llamado para trabajar en la corte del emperador Diocleciano, en la ciudad de Nicomedia, junto al gramático Flavio⁶⁶⁹. Se desconocen las razones de su conversión al cristianismo, pero es probable que ésta se produjese durante su estancia en la capital del Imperio, después de abandonar África⁶⁷⁰. Siguiendo el modelo de los apologistas precedentes, Lactancio encuentra en el cristianismo la explicación que la filosofía y los cultos místicos, que había conocido con anterioridad, no pudieron darle⁶⁷¹. Una de las explicaciones pudo ser el contacto con los cristianos helenísticos de Nicomedia. La alusión a Teófilo de Antioquía sugiere una posible relación con algunas de las

⁶⁶⁵ Swift 1965: 439; Barnes 1981; Le Bonniec 1982: 15-16; Sánchez Salor 1990: 9; Simmons 1995: 50-53; Perrin 1998: 298; Edwards 1999: 198-199; *Id.* 2004: 267; Castroviejo Bolívar 2003: 18; Nicholson 2004: 259.

⁶⁶⁶ Sobre el posible marcionismo de Arnobio, *vid.* Le Bonniec 1982: 79-80. Para un análisis acerca de las diferencias y semejanzas doctrinales que existen entre ambos autores, *vid.* Micka 1943: 148-152; McCracken 1949: 49-51; Swift 1965: 439-448; Moreau 1954: 14; Edwards 1999: 197-221.

⁶⁶⁷ Micka 1943: 145-157; McCracken 1949: 12-15 y 48-51.

⁶⁶⁸ Simmons 1995: 50-51.

⁶⁶⁹ *Cf.* Lact. *Div. Inst.* 5, 2, 2; *De Ira Dei* 2, 2. Probablemente por su prestigio como profesor de retórica y por la defensa que hace del Imperio Romano en sus escritos. Lactancio utiliza constantemente el adjetivo *noster* para definir el carácter romano frente a lo extranjero y para calificar a los principales escritores paganos (Virgilio, Cicerón, Varrón, etc.). Además, identifica el final del mundo con la caída de Roma y de ahí, la necesidad de garantizar su salvación como Imperio para evitar la destrucción de la humanidad (*cf.* *Div. Inst.* 7, 25, 6) (Sánchez Salor 1990: 10-12 y 26-30; Bardy y Di Nola 1999: 166; Nicholson 2004: 261).

⁶⁷⁰ Dada la política ejercida contra el cristianismo por Diocleciano, no parece lógico que el emperador encargase a un profesor cristiano la enseñanza de la retórica en la capital del Imperio. No obstante, es posible que lo fuera, puesto que el relato de Eusebio de Cesarea sobre las circunstancias previas a la persecución de Diocleciano incluye la presencia destacada de población cristiana en el seno de la corte (*H. E.* 8, 1, 1-3) (Moreau 1954: 14).

⁶⁷¹ Barnes 1981: 13; Edwards 1999: 199. Sobre el conocimiento de la doctrina cristiana de Lactancio y la justificación a las carencias que presenta su exposición en relación con el propósito apologético de la obra, *vid.* Sánchez Salor 1990: 11-12 y 26-30; Edwards 1999: 203-204

comunidades cristianas griegas de Oriente⁶⁷². Según su propio testimonio, Lactancio ya se había convertido al cristianismo cuando se produjo el primer decreto de persecución, en febrero del año 303, siendo testigo de las medidas ejercidas contra los cristianos⁶⁷³. Sin embargo, no parece que sus creencias fuesen motivo de rechazo en la corte, donde permaneció hasta el año 305. Algunos investigadores han relacionado la descripción que ofrece Jerónimo sobre la penuria económica en la que transcurre la vida de Lactancio durante estos años en Nicomedia con la posible pérdida del cargo de profesor en la corte y de su fuente de ingresos⁶⁷⁴. Fue probablemente en Nicomedia, donde Lactancio conoció al futuro emperador Constantino⁶⁷⁵. Con la llegada al poder de Constantino, Lactancio se instala en Tréveris, capital de la Galia, donde se convierte en el instructor de Crispo, el hijo del emperador⁶⁷⁶. No se sabe nada más acerca de su vida ni las circunstancias en las que se produce su muerte.

La mayor parte de las obras atribuidas a Lactancio no se han conservado. A partir del testimonio de Jerónimo, sabemos que escribió algunas obras de carácter profano⁶⁷⁷, varios libros de cartas (cuatro libros dedicados a Probo, dos a Severo y otros dos a Demetriano)⁶⁷⁸, y un tratado dedicado a Asclepiades⁶⁷⁹. No obstante, los trabajos de Lactancio que han llegado hasta la actualidad son de carácter religioso⁶⁸⁰: *Sobre la muerte de los perseguidores*, un breve tratado dirigido a Donato⁶⁸¹, cuya tesis principal sostiene que quienes hayan cometido algún perjuicio contra el cristianismo serán castigos por la ira de Dios⁶⁸²; *De Opificio Dei*, dirigido a su

⁶⁷² Cf. Lact. *Div. Inst.* 1, 23, 2. Sobre la posible utilización de Lactancio del tratado *A Autólico* de Teófilo de Antioquía para elaborar su modelo de cronología, vid. Nicholson 1985: 291-310.

⁶⁷³ Lact. *Div. Inst.* 5, 2, 2; 5, 11, 15; *De Mort.* 10 (Moreau 1954: 331).

⁶⁷⁴ Sánchez Salor 1990: 12; Bardy y Di Nola 1999: 166; Perrin 1998: 298.

⁶⁷⁵ Drobner 1999: 200. Para una discusión sobre las propuestas de los viajes realizados por Lactancio a través del Imperio, vid. Moreau 1954: 31-33.

⁶⁷⁶ Hieron. *De vir. ill.* 80. Jerónimo precisa que Lactancio ya era de edad avanzada cuando se instala en la corte de Constantino. No obstante, no es posible determinar con exactitud la fecha de su llegada, puesto que se desconoce el momento preciso del nacimiento de Crispo, y por tanto, la edad aproximada para recibir esa instrucción. Las propuestas para la fecha de nacimiento del hijo de Constantino oscilan entre los años 303 y 307. Lo más probable es que Lactancio se instalase en Tréveris con posterioridad al año 313 (Moreau 1954: 14-15, n. 1; Teja 1982: 9).

⁶⁷⁷ Probablemente durante su juventud: *Symposium* o *Banquete*, *Hodoeporicum* o *Itinerario* (una descripción de su viaje desde África a Nicomedia) y el *Grammaticus* (Moreau 1954: 15; Teja 1982: 9; Bardy y Di Nola 1999: 166).

⁶⁷⁸ Todos ellos abordan cuestiones variadas (geografía, filosofía, métrica, etc.). Se desconoce el momento de su redacción pero puede que los dos primeros fuesen compuestos en la última etapa de su vida (Moreau 1954: 15, n. 4; Bardy y Di Nola 1999: 166).

⁶⁷⁹ Quien, a su vez, habría escrito un tratado *De Providentia* dedicado a Lactancio (Lact. *Div. Inst.* 7, 4, 17-18) (Moreau 1954: 15-16).

⁶⁸⁰ Aunque no se han conservado y apenas existe información sobre estas obras, Lactancio anuncia su intención de escribir un tratado contra todas las herejías (*Div. Inst.* 4, 30, 14; *De Ira* 3, 6) y otro, contra los judíos (*Div. Inst.* 7, 1, 26) (Moreau 1954: 15-16).

⁶⁸¹ Un cristiano que padeció la persecución en Bitinia y probablemente, el mismo personaje a quien dedica su obra *De Ira Dei*.

⁶⁸² *De Mortibus Persecutorum* se centra en la descripción de las persecuciones decretadas por los emperadores y la muerte que padecieron éstos y sus familiares como consecuencia de la justicia

discípulo Demetriano, que analiza la composición del ser humano, en cuerpo y alma, como obra creada por Dios⁶⁸³; las *Instituciones Divinas*⁶⁸⁴; *Sobre la ira de Dios*, que aborda el tema desarrollado previamente en sus otros tratados acerca de la justicia vengadora de Dios, aunque desde una perspectiva diferente, puesto que su objetivo es refutar las teorías de los estoicos y epicúreos que niegan los conceptos de bondad y justicia divinos⁶⁸⁵; y, finalmente, el *Epítome*, una edición abreviada de las *Instituciones Divinas*⁶⁸⁶. Al margen de todos estos tratados religiosos, se ha conservado también una pequeña obra escrita en verso: *Sobre el Ave Fénix*⁶⁸⁷.

Aunque *Sobre la muerte de los perseguidores* no se ajusta al modelo estricto de la apologética, también incluye elementos apologéticos. La originalidad del tratado radica en la combinación de los elementos historiográficos con la funcionalidad apologética. Es decir, Lactancio presenta los datos históricos haciéndolos coincidir con el propósito último que persigue: demostrar que todos los perseguidores del cristianismo han sido castigados convenientemente por Dios. El fenómeno literario de la “historia apologética” o de la “teología de la historia” no es nuevo. Melitón de Sardes, según Eusebio de Cesarea, ya había realizado un primer avance, al identificar la historia del Imperio Romano con la aparición del cristianismo⁶⁸⁸. Pero Lactancio es el primer autor en elaborar una obra histórica a partir de esta idea, condicionando incluso la información histórica que presenta. No

divina. Aunque la fecha de su composición ha sido objeto de debate, en la actualidad se acepta de forma generalizada su redacción entre los años 314 y 315 (Moreau 1954: 347; Barnes 1973b: 29-46; Teja 1982: 16-20). El texto de la obra fue descubierto en el siglo XVII, aunque durante mucho tiempo se cuestionó su autenticidad (Moreau 1954: 22-33). Para una introducción a la obra, *vid.* Moreau 1954: 22-75; Teja 1982: 12-53; Nicholson 2004: 261-262)

⁶⁸³ Compuesto entre los años 303 y 304 y anterior a las *Instituciones Divinas* (*cf.* *Div. Inst.* 2, 10, 15). Para una introducción a la obra, *vid.* Perrin 1974: 1-104.

⁶⁸⁴ Se conocen más de 150 manuscritos de la obra, casi todos ellos de época renacentista. Los más antiguos son el *Codex Bononiensis* 701 (siglo V), y el *Codex Sangallensis rescriptus* 213 (siglo VI-VII). Pese a esta abundancia de documentos, el texto presenta algunas dificultades. Los manuscritos más modernos incluyen determinados pasajes que no aparecen en las otras versiones, especialmente las dos dedicatorias al emperador Constantino que se formulan al comienzo y al final de la obra (*Div. Inst.* 1, 1, 13-16; 7, 27, 11-17), y dos pasajes de inspiración dualista (*Div. Inst.* 2, 8; 7, 5), que han sido interpretados por parte de la crítica como interpolaciones posteriores. Sobre la tradición manuscrita de la obra, *vid.* Monat 1986: 21-24.

⁶⁸⁵ *De Ira Dei* fue redactado con posterioridad a las *Instituciones Divinas* y *Sobre la muerte de los perseguidores* (*De Ira Dei* 2, 4). Para una introducción a la obra, *vid.* Ingremau 1982: 1-88. Sobre la posible relación entre *Sobre la ira de Dios* y *Sobre la muerte de los perseguidores* como expresiones diversas de un mismo desarrollo temático, *vid.* Bardy y Di Nola 1999: 175-183; Nicholson 2004: 264.

⁶⁸⁶ No se trata de un simple resumen de las *Instituciones Divinas*. En realidad responde a una nueva redacción, abreviada y corregida, que revisa y amplía de forma notable algunos aspectos (Perrin 1998: 312; Bardy y Di Nola 1999: 168; Drobner 1999: 203; Nicholson 2004: 262). Sobre la posible relación entre este tratado, redactado aproximadamente entre el año 320, y el *Adversus Nationes* de Arnobio, *vid.* Perrin 1984: 36-41; Duval 1986: 74-75.

⁶⁸⁷ *De aue Phoenixe* narra la leyenda de esta figura mitológica, ya presente en Heródoto. El elemento más interesante del tratado es la reinterpretación del mito como símbolo de la resurrección de Cristo. Lactancio no es el primero en atribuir este carácter a la figura del ave Fénix, y de hecho, la imagen se populariza tanto entre los escritores cristianos (Clemente de Roma, Tertuliano) como en el arte paleocristiano. Sobre el debate acerca de la atribución del tratado a Lactancio, *vid.* Teja 1982: 11.

⁶⁸⁸ Eus. *H.E.* 4, 26, 6.

obstante, su argumentación tampoco es nueva. La historiografía oficial romana ya había desarrollado previamente esta misma idea: los malos emperadores, generalmente los de carácter antisenatorial, son retratados con los vicios más detestables y como castigo padecen una muerte miserable. Lactancio combina esta teoría tradicional aristocrática con la idea del castigo divino, sentando las bases del dogmatismo político y de lo que será la justificación religiosa de la política imperial por parte de la Iglesia⁶⁸⁹.

La obra de Lactancio que mejor se ajusta a la práctica literaria de la apologética son las *Instituciones Divinas*. El propio Lactancio define su obra con esta terminología. El nuevo modelo de “apología” que propone, se diferencia de las obras de sus antecesores en una concepción literaria más próxima a la retórica clásica y en el desarrollo de una argumentación basada en planteamientos filosóficos y racionales. Lactancio considera la justificación doctrinal a partir de las Escrituras podría resultar extraña o menos comprensible en el entorno cultural pagano⁶⁹⁰. El término con el que designa el título de su obra, *Institutio* o *Institutiones*, no alude a un género literario concreto, pero en la retórica clásica se utiliza para referirse a las obras que contienen una serie de preceptos sobre una determinada doctrina o disciplina (matemáticas, oratoria, leyes, etc.). Ese es el propósito que persigue con su obra, es decir, no defenderse sino “establecer (*instituere*) la auténtica doctrina”, resaltando así el carácter pedagógico del tratado⁶⁹¹. En consecuencia, las *Instituciones Divinas* tratan de demostrar que todos los sistemas filosóficos son engañosos, y que el paganismo y sus prácticas religiosas, no solamente se apoyan en argumentaciones falsas sino que además, no siguen razonamientos lógicos. Únicamente el cristianismo permite acceder a la verdad. Sin embargo, el discurso de Lactancio presenta una novedad con respecto a las argumentaciones de los apologistas anteriores: el propósito de la obra no es describir las contradicciones que existen entre el paganismo y el cristianismo, sino señalar aquellos elementos que ambos tienen en común. Para Lactancio, el politeísmo no es más que una deformación de un planteamiento original monoteísta. El tratado, por tanto, pretende explicar las razones por las cuales el proceso intelectual se ha deteriorado⁶⁹². En lo que respecta a la exposición doctrinal, destaca la explicación racional que pretende dar a cada uno de sus argumentos. La utilización de estas cuestiones filosóficas se convierte en el procedimiento retórico de Lactancio para sus fines apologéticos, constituyendo la base de su metodología⁶⁹³. No obstante, el elemento más novedoso de su argumentación, es el uso de testimonios paganos, citando de forma directa a Cicerón y Séneca. Su demostración de la existencia de un solo Dios trascendente, no solo se apoya en los argumentos de los apologistas cristianos, sino en los

⁶⁸⁹ Para un análisis de los errores históricos que presenta la obra y su posible explicación, *vid.* Moreau 1954: 45-56; Teja 1982: 23-49.

⁶⁹⁰ Lact. *Div. Inst.* 5, 4. Para un análisis del concepto de apología en Lactancio, *vid.* cap. II, sec. 3, n. 50.

⁶⁹¹ Cf. Lact. *Div. Inst.* 5, 4, 3.

⁶⁹² Los especialistas señalan que la parte más interesante de la obra es la que desarrolla la argumentación polémica, tal y como apuntara en la antigüedad el propio Jerónimo (*Ep.* 58, 10).

⁶⁹³ Edwards 1999: 204-221; Goulon 2001: 17.

planteamientos expuestos por los filósofos y pensadores paganos⁶⁹⁴. Aunque utiliza temas y argumentos característicos de la apologética, su actitud es menos combativa que la de otros apologistas. La manera de desacreditar a su oponente es destacar las coincidencias doctrinales que, en el caso del paganismo no han llegado a evolucionar intelectualmente de un modo correcto.

No es posible establecer con exactitud la fecha de composición de la obra, aunque los límites cronológicos de la misma se sitúan entre los años 305 y 313. En primer lugar, el tratado parece dirigirse directamente contra dos filósofos paganos, quienes habrían escrito contra los cristianos al comienzo de la persecución decretada por Diocleciano, coincidiendo con la destrucción del templo cristiano de Nicomedia en el año 303⁶⁹⁵. El tono exaltado en el que Lactancio expresa su advertencia de castigo futuro para los responsables de los sufrimientos de los cristianos sugiere una redacción previa al final de las persecuciones⁶⁹⁶. No obstante, las referencias que aparecen en la obra a los primeros edictos de persecución presentan un carácter demasiado genérico, y no siempre resulta posible distinguir si se trata de un acontecimiento presente o pasado. El segundo elemento para establecer la cronología de la obra son las dedicatorias dirigidas al emperador Constantino, que aparecen al comienzo y final de la obra⁶⁹⁷. En la primera, Lactancio promete al emperador la victoria sobre los enemigos, identificados con los emperadores perseguidores del cristianismo. La referencia parece aludir a los acontecimientos del año 306. En la segunda, declara que los adversarios de Constantino ya han pagado por sus crímenes, sugiriendo un contexto de redacción posterior a las victorias de Constantino y Licino en los años 312-313⁶⁹⁸. No obstante, es posible que ambas dedicatorias fueran

⁶⁹⁴ Lact. *Div. Inst.* 1, 2, 2-3; 1, 3, 16-20. Al igual que Cicerón, Lactancio distingue entre los testimonios humanos y los divinos, entre los que se incluyen oráculos, auspicios y predicciones (Cic. *Part. Orac.* 2, 6). Lactancio incorpora a su argumentación el testimonio de los libros herméticos y sibilinos, y el pensamiento de Evémero (Laurin 1954: 186-304; Moreau 1954: 30; Monat 1986: 9-10 y 14-20; Sánchez Salor 1990: 25 y 30-32; Bardy y Di Nola 1999: 167-168; Goulon 2001: 18-19). Sobre la utilización de estas fuentes, vid. Swift 1965: 445-448. Para un estudio de las adaptaciones que plantea Lactancio a la tradicional polémica antipagana, vid. Vermader 1982: 3-128. Sobre el pensamiento filosófico de Lactancio, vid. Domínguez del Val 1972: 292-323; Teja 1982: 12-15; Perrin 1998: 297-313; Goulon 2001: 13-22. Para un análisis del discurso de Lactancio en respuesta a los planteamientos filosóficos de Porfirio y a la política religiosa de los emperadores de la Tetrarquía, vid. DePalma Digeser 1998: 129-146.

⁶⁹⁵ Cf. Lact. *Div. Inst.* 5, 2, 3; *De Mort.* 12. La identificación de ambos personajes es dudosa, puesto que Lactancio no da sus nombres. El primero de ellos (*Div. Inst.* 5, 2, 4-11), según Baronio, es Porfirio, aunque también puede tratarse de Máximo de Éfeso (Sánchez Salor 1990: 104; Edwards 1999: 199-200; Monat 2000b: 37-38; Goulon 2001: 14). El segundo personaje (*Div. Inst.* 5, 2, 12-17; 5, 11, 15; *De mort.* 16, 4) se ha identificado con Hierocles, gobernador de Bitinia durante la persecución de Diocleciano (De Labriolle 1948: 306-309; Moreau 1954: 292-294; Swift 1965: 440 y 445; Teja 1982: n. 112 y 151; Sánchez Salor 1990: 106; Monat 2000b: 44; Goulon 2001: 14). Acerca de Hierocles y Porfirio, vid. Frede 1999b: 231-240.

⁶⁹⁶ Lact. *Div. Inst.* 5, 23. Sobre esta cuestión, vid. Barnes 1981: 291, n. 96; Nicholson 1985: 291; *Id.* 2004: 262.

⁶⁹⁷ Lact. *Div. Inst.* 1, 1, 13-16; 7, 27, 11-17.

⁶⁹⁸ Ese contexto se correspondería con la redacción de las obras de Hierocles.

añadidas con posterioridad a la composición de la obra⁶⁹⁹. Por su parte, André Piganiol destaca que la primera dedicatoria de la obra no menciona a Licinio y sí a los hijos de Constantino, situando su composición con posterioridad al año 317. La segunda dedicatoria no alude a Majencio, sino al enfrentamiento entre Licinio y Constantino, a partir del año 321. Para Piganiol, la composición de las *Instituciones Divinas* está estrechamente relacionada con el *Discurso a la Asamblea de los Santos*, atribuido a un secretario de Constantino y redactada en el año 323⁷⁰⁰.

El contenido de las *Instituciones Divinas*, compuesta de siete libros, puede estructurarse del siguiente modo: los seis primeros libros, agrupados de dos en dos, desarrollan las tres cuestiones fundamentales de la obra: religión, sabiduría y modelo de vida. Cada una de estas cuestiones responde a un plan establecido previamente⁷⁰¹. Así, los dos primeros desarrollan el tema de la verdadera religión y la defensa del monoteísmo. En el primer libro, Lactancio rechaza las falsas religiones apoyándose en argumentos que confirman la existencia de una sola divinidad trascendente; es decir, el monoteísmo contrapuesto al error del politeísmo pagano⁷⁰². En el segundo libro, expone el origen erróneo de los cultos religiosos⁷⁰³. El segundo tema desarrollado por Lactancio es el de la sabiduría. En el libro tercero rechaza la filosofía y la sabiduría pagana⁷⁰⁴, que considera falsas e incompletas, mientras que en el libro cuarto defiende la verdadera sabiduría, que identifica con el cristianismo⁷⁰⁵. El tercer elemento de debate aborda la idea de justicia. Así, en el quinto libro,

⁶⁹⁹ Estas dedicatorias no aparecen incluidas en algunos manuscritos, sobre todo los más antiguos (Moreau 1954: 16; Teja 1982: 10-11). Igualmente problemáticos son dos pasajes que aluden al origen del mal y que tampoco se incluyen en esos manuscritos (*Div. Inst.* 2, 8; 7, 5). La interpretación dualista, casi maniquea, que ofrece Lactancio sobre esta cuestión, parece corresponderse con un momento posterior de la exégesis teológica cristiana. No obstante, se encuentra una idea semejante en *De Opificio Dei* (*De Opif. Dei*, 19). Lo más probable es que el propio Lactancio revisase posteriormente la redacción de las *Instituciones Divinas*, puesto que estos pasajes aparecen resumidos en su *Epítome* (*Epit.* 24). Sobre la explicación para una posible reedición de la obra, *vid.* Moreau 1954: 16-22.

⁷⁰⁰ *Cf. Orat. ad Sanct.* 23. Sobre esta cuestión, *vid.* Edwards 1999b: 251-275.

⁷⁰¹ En cada bloque, Lactancio contraponen paganismo y cristianismo con relación al tema desarrollado. El objetivo último del tratado es la búsqueda de la verdad, en la que religión (es decir, cristianismo) está unida a la sabiduría (*Div. Inst.* 1, 1, 11 y 25; 1, 20, 21). Para la estructuración de la obra, *vid.* Sánchez Salor 1990: 15-20.

⁷⁰² Para la demostración de la existencia de la Providencia, como única divinidad (cap. 2), Lactancio recurre al testimonio de los profetas, poetas y filósofos paganos, las Sibilas y los oráculos (cap. 3-7). El carácter mortal de los dioses, que expuso Evémero, confirma el error del politeísmo (cap. 8-14), que diviniza a los hombres (cap. 15 y 18), tiene ritos y cultos falsos (cap. 16-22) y se sustenta sobre argumentos cronológicos equivocados (cap. 23).

⁷⁰³ A partir de tres cuestiones: la idolatría o la adoración de estatuas y objetos inanimados (cap. 2-4); el culto a los elementos de la naturaleza (cap. 5-6); y la veneración de los prodigios que erróneamente se atribuyen a las divinidades paganas, pero que en realidad son obra de los demonios (cap. 7-16).

⁷⁰⁴ Lactancio analiza las principales escuelas filosóficas (naturalista, moral y lógica, representada en las figuras de Cicerón y Séneca) (cap. 4-15), así como las corrientes de pensamiento filosófico griego (desde el epicureísmo o el estoicismo, hasta Platón y Pitágoras) (cap. 17-24). Ese conocimiento no representa la verdadera sabiduría (cap. 16 y 25), que sólo se alcanza conociendo a Dios (cap. 26-28).

⁷⁰⁵ Expone aquí una cronología sobre el origen del cristianismo (cap. 1-3). A continuación, desarrolla los principios doctrinales del cristianismo, recurriendo a la autoridad de los profetas y su testimonio sobre la revelación de Cristo (cap. 4-21), y a la demostración racional de sus argumentos (cap. 22-27).

Lactancio expone la conducta inmoral de los paganos⁷⁰⁶. En el sexto, presenta las costumbres cristianas como modelo de vida a imitar por el resto de la sociedad⁷⁰⁷. La obra concluye con el séptimo libro, en el que Lactancio expone el premio final para aquellos que sepan reconocer la verdad del cristianismo: la felicidad de la vida eterna⁷⁰⁸.

Arnobio de Sicca

Las referencias biográficas acerca de Arnobio se limitan a las escasas alusiones que ofrece el propio apologista a lo largo del *Adversus Nationes* y a la información que proporciona Jerónimo, el único escritor de la antigüedad que lo menciona⁷⁰⁹. Se desconoce la fecha y el lugar de nacimiento de Arnobio⁷¹⁰, aunque se acepta su procedencia norteafricana⁷¹¹, en la ciudad de Sicca Veneria⁷¹², donde

⁷⁰⁶ En este libro, Lactancio desarrolla su concepto del Bien, explicando su desaparición – a partir de Júpiter (cap. 6) – y su recuperación, con la venida de Cristo (cap. 7-9). Después, demuestra la injusticia de las persecuciones (cap. 9-13), y expone la concepción errónea que tienen los paganos sobre esta idea (cap. 15-18). Lactancio responsabiliza a los demonios de todos los males (cap. 19-21) y concluye con la advertencia del castigo para los perseguidores (cap. 23).

⁷⁰⁷ A modo de resumen, Lactancio presenta los dos caminos a seguir en la vida: de un lado, el camino del mal, representado por los ritos paganos (cap. 2-4); del otro, el camino del bien o la virtud que ejemplifican los cristianos al seguir los preceptos de la ley divina: amar a Dios, el sentido humanitario, la moderación de las pasiones, el uso correcto de los sentidos, el arrepentimiento en caso de pecado y el verdadero sacrificio (cap. 5-25).

⁷⁰⁸ El propio Lactancio es consciente de la importancia del número 7 (*Div. Inst.* 7, 14, 7-8). En este último libro, expone su concepción acerca del mundo y del hombre, contraponiendo la interpretación cristiana a la de los filósofos (cap. 2-7), y desarrollando su idea acerca de la eternidad y el fin del mundo (cap. 8-26).

⁷⁰⁹ Hieron. *De Vir. Ill.* 79 y 80; *Ep.* 58, 10; 60, 10; 70, 5; *Chron.* 317 y 326-327. La vida y personalidad de Arnobio siguen siendo objeto de debate entre los especialistas. Para una perspectiva general de esta problemática, *vid.* Simmons 1995: 2-5.

⁷¹⁰ Aproximadamente en el año 235 (Simmons 1995: 97).

⁷¹¹ Michael Bland Simmons sostiene que las pruebas más evidentes de esta procedencia son, entre otras, las referencias frecuentes a Saturno, utilizando un apelativo de una divinidad indígena, la descripción de algunas de las prácticas religiosas indígenas, el menosprecio por Venus, objeto de culto especialmente en la zona de Cirta, la tradición local de culto al apóstol Pedro, la alusión a la quema de las Escrituras en África durante la persecución, los reproches a la expansión romana, y el uso de ciertos términos eclesiásticos comunes a Cipriano y a Tertuliano (Simmons 1995: 97-113 y 184-215). Por el contrario, Mark J. Edwards considera que estas alusiones tienen un carácter general: el latín del siglo III es el mismo para todo el Imperio, el primer edicto de Diocleciano fue de aplicación general y las alusiones a Saturno y Venus no se limitan exclusivamente a África (Edwards 1999: 198-199; 207-208 y 216-217; Barnes 1981: 19-27).

⁷¹² En la provincia de Numidia (actual El Kef, Túnez). No parece probable que Sicca fuese una ciudad tan destacada para explicar la llegada de un retor extranjero, por lo que se deduce que Arnobio era originario de allí (McCracken 1949: 7, n. 40 y 242; Le Bonniec 1982: 8; Bardy y Di Nola 1999: 163; Amata 2000: 5; Nicholson 2004: 259). Hay algunos elementos que cuestionan esta afirmación. Arnobio no alude a la existencia en Sicca de un templo dedicado a Venus donde se ejercía la prostitución (Val. Max. 2, 6, 15) y que debería conocer, si efectivamente residía allí (McCracken 1949: 7; Champeaux 2007: xxii).

ejerció como *retor* a finales del siglo III⁷¹³. Antes de su conversión al cristianismo, Arnobio había sido un pagano instruido en la tradición literaria y retórica greco-romana⁷¹⁴. Además del latín, Arnobio conocía el griego⁷¹⁵. Su formación como profesor de retórica sigue el modelo educativo de la época. Los viajes realizados por Arnobio se han relacionado con su curiosidad por la teología y especialmente, los cultos y misterios de Oriente⁷¹⁶.

Una de las cuestiones más controvertidas de la figura de Arnobio es su conversión al cristianismo, ya que se desconocen las razones que lo motivaron. Jerónimo asegura que el motivo fundamental de su conversión fue el poder de los sueños y explica que ésta se produjo en una etapa tardía de su vida, aproximadamente a los 60 años de edad⁷¹⁷. Es probable, como sucede con otros apologistas, que Arnobio se viera influenciado por el testimonio de los mártires y la rápida difusión del cristianismo⁷¹⁸. El relato que ofrece el propio Arnobio recuerda al de otros apologistas, personificando en ellos mismos el modelo a imitar por el resto de la población pagana⁷¹⁹. Michale Bland Simmons sugiere un contexto de reformas morales durante el gobierno de la Tetrarquía con la recuperación de los cultos

⁷¹³ Nadie cuestiona que Arnobio ejerció como profesor de retórica en Sicca, aunque uno de los manuscritos del *Adversus Nationes* lo califica como *orator* (entre los libros 3 y 4 del *Parisinus*) (McCracken 1949: 6; Le Bonniec 1982: 8; Duval 1986: 90 y 92; Simmons 1995: 7 y 113-117; Amata 2000: 5; Nicholson 2004: 259).

⁷¹⁴ Coincidiendo con el testimonio de Jerónimo, *Adversus Nationes* revela un profundo conocimiento de la tradición retórica y literaria greco-romana (Le Bonniec 1982: 8; Duval 1986: 96-98; Bardy y Di Nola 1999: 164; Amata 2000: 6; Champeaux 2007: xiii-xxiv).

⁷¹⁵ La ausencia de los *tria nomina* y el dominio de esta lengua sugieren un posible origen griego de Arnobio (McCracken 1949: 5 y 241, n. 23). No obstante, el conocimiento de la lengua griega era habitual entre los intelectuales norteafricanos, tanto paganos como cristianos (Simmons 1995: 113-117; Le Bonniec 1982: 7). Para un análisis etimológico del nombre de Arnobio, *vid.* Simmons 1995: 94-97.

⁷¹⁶ Le Bonniec 1982: 7-8 y 11; Castroviejo Bolívar 2003: 16.

⁷¹⁷ En la antigüedad se consideraba que los sueños eran el medio de comunicación adecuado con la divinidad, tanto en el mundo pagano como cristiano. En las provincias africanas, los sueños se vincularon muy pronto con el espíritu de las profecías, explicándose, en parte, el éxito del montanismo en el África romana y su influencia en el pensamiento de algunos apologistas como Tertuliano o Lactancio. También es posible que la alusión de Jerónimo responda a un recurso retórico, puesto que el papel de los sueños en la conversión al cristianismo era un lugar común de la literatura cristiana (McCracken 1949: 15-16; Amata 2000: 6-7). Henri Le Bonniec sostiene que los sueños no ejercen un papel determinante en la conversión de Arnobio, pues no los menciona en su relato (*Adv. Nat.* 1, 39), los califica como *uana somnia* (*Adv. Nat.* 1, 46), y sólo alude al tema cuando condena el comportamiento de Júpiter, que se aparece en sueños a un campesino, durante la celebración de unos juegos circenses (*Adv. Nat.* 7, 39) (Le Bonniec 1982: 9-11). Para la condena de este episodio mitológico, *vid.* cap. V, sec. 3.3. Sobre la importancia de los sueños en la antigüedad y su relación con los procesos de conversión al cristianismo *vid.* Doods 1975; Duval 1986: 78 y 92-96; Simmons 1995: 117-120.

⁷¹⁸ Ambos elementos, sueños y martirio, convergen a menudo en la literatura cristiana del norte de África (McCracken 1949: 15-16; Le Bonniec 1982: 11; Castroviejo Bolívar 2003: 17). Entre las diferentes propuestas para explicar el cambio religioso de Arnobio figuran aquéllas que lo relacionan con su personalidad: un profundo desasosiego ante los cultos paganos; un personaje atormentado; la promesa de la inmortalidad y el temor a la muerte; o los milagros de Cristo como prueba de la verdad.

⁷¹⁹ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 39.

paganos, a través de un programa de renovación y reconstrucción de los templos en el norte de África. Simmons relaciona la conversión al cristianismo de Arnobio con cuestiones de carácter moral y escatológico, como la promesa de inmortalidad, y el contraste de la conducta cristiana con las renovadas prácticas paganas, explicándose así su insistencia en la inmoralidad de los dioses paganos⁷²⁰.

También se desconoce si Arnobio mantuvo una actitud beligerante contra el cristianismo durante su etapa en el paganismo. Tradicionalmente se relacionaba su vehemencia con la idea de que durante su etapa en el paganismo habría atacado con el mismo ardor al cristianismo⁷²¹. Simmons explica este carácter combativo por los vínculos entre Arnobio y el filósofo neoplatónico Porfirio. Arnobio habría estado influenciado por obras como *Contra los cristianos* y *Sobre la abstinencia*, de manera que, el *Adversus Nationes* no pretendería ser una apología propiamente dicha, sino una retractación de aquellos conceptos porfirianos que con anterioridad habría mantenido⁷²². Por su parte, Yves-Marie Duval sostiene que Arnobio no evoca ninguna animadversión concreta hacia el cristianismo durante su etapa como pagano. En *Adversus Nationes* alude únicamente a su participación y creencia en los cultos y ritos paganos. Aunque se describe a sí mismo como un idólatra, no hay ningún elemento que haga referencia a un posible ataque o menosprecio del cristianismo⁷²³. No parece probable que, una vez convertido, fuese ordenado sacerdote⁷²⁴.

Otro de los aspectos controvertidos acerca de la vida de Arnobio es la naturaleza de su relación con el obispo de Sicca. Según el relato de Jerónimo, el obispo se mostró desconfiado a la hora de aceptar públicamente al nuevo converso dentro de la comunidad⁷²⁵. Las opiniones acerca de las razones de esta desconfianza son variadas⁷²⁶. Tradicionalmente la actitud del obispo se ha interpretado como una medida de presión, explicándose así la decisión de Arnobio de redactar su obra en defensa del cristianismo. La situación descrita por Jerónimo, frente a quienes se muestran escépticos con su relato, es verosímil. Se sabe que a comienzos del siglo

⁷²⁰ Simmons 1995: 120-122. B. Amata retoma la propuesta de C. Marchesi y sugiere que la conversión de Arnobio no es consecuencia de su contacto con las Escrituras sino fruto “de la pérdida de significado de los viejos cultos y los viejos sistemas racionales” (Marchesi 1965: 433-444; Amata 2000: 7-8).

⁷²¹ P. Monceaux describe la personalidad de Arnobio de un modo semejante a la de “Saulo perseguidor” convertido después en “apóstol Pablo”. Con el apóstol, Arnobio compartiría el carácter apasionado, combativo e “incluso fanático” (Monceaux 1905: 243; Bardy y Di Nola 1999: 163-164).

⁷²² Simmons 1995: vi-vii, 9-15, 22-32, 122-123 y 174-183. Sobre la posible relación de Arnobio con la obra de Porfirio, *vid.* Courcelle 1953: 257-271; Simmons 1995: 216-242; Edwards 1999: 199-200.

⁷²³ Duval 1986: 95-98.

⁷²⁴ Joannes Trithemius, benedictino del siglo XV, menciona la ordenación de Arnobio como sacerdote y le atribuye una obra de retórica (*De scriptoribus ecclesiasticis*, 53). Su testimonio es discutido, puesto que no solo parafrasea el relato de Jerónimo sino que confunde al apologista con Arnobio el Joven (autor del siglo V que escribe un comentario sobre los Salmos). Sobre esta cuestión, *vid.* McCracken 1949: 18; Le Bonniec 1982: 13-14; Simmons 1995: 123.

⁷²⁵ Hieron. *De Vir. Ill.* 7.

⁷²⁶ Para una introducción al debate, *vid.* Le Bonniec 1982: 12-14; Duval 1986: 95-98; Simmons 1995: 122-130.

IV, hubo obispos más o menos exigentes⁷²⁷. B. Amata sugiere que la redacción de la obra pudo ser una condición previa para recibir el bautismo⁷²⁸. Una parte de la historiografía considera que la desconfianza del obispo se relaciona con el carácter beligerante de Arnobio contra el cristianismo durante su etapa previa, y la rapidez de su conversión⁷²⁹. Para otros, la actitud del obispo se explica por las deficiencias que presenta el apologista en el conocimiento de los dogmas del cristianismo⁷³⁰. Y.-M. Duval sostiene que la clave para explicar esta relación, reside en la idea de que un profesor cristiano de retórica, con formación pagana, todavía podía resultar sospechoso a finales del siglo IV, cuando Jerónimo redacta su crónica⁷³¹. Aunque la fecha no es segura, la muerte de Arnobio se sitúa tradicionalmente en el año 327⁷³².

Tampoco es posible establecer con exactitud la fecha de composición del *Adversus Nationes*⁷³³. Una parte de la historiografía sitúa su redacción antes del final de las persecuciones, durante el gobierno de Diocleciano. El tratado habría sido compuesto de forma escalonada entre los años 296 y 313⁷³⁴. Entre las referencias internas que confirman la proximidad de estas fechas destacan las indicaciones de Arnobio a las medidas aplicadas por Diocleciano, como el Edicto de Precios del año 301 o la reforma de las provincias en el norte de África⁷³⁵, y las alusiones a la política de represión y las persecuciones contra los cristianos⁷³⁶. Aunque estas alusiones se expresan siempre en términos generales⁷³⁷, Arnobio menciona

⁷²⁷ McCracken 1949: 17; Le Bonniec 1982: 12-13; Simmons 1995: 123-125; Edwards 2004: 263-271. Está confirmada la existencia de un obispo en la ciudad de Sicca, Castus, en el año 256, con motivo del séptimo Concilio de Cartago. Puede que Jerónimo aludiera al sucesor de dicho obispo y no, como se ha sugerido, al obispo de Cartago (McCracken 1949: 7; Le Bonniec 1982: 12; Simmons 1995: 123-134).

⁷²⁸ Amata 2000: 6.

⁷²⁹ En la actualidad, no se cuestiona la sinceridad de la conversión de Arnobio (Le Bonniec 1982: 11; Bardy y Di Nola 1999: 164; Edwards 1999: 198; Castroviejo Bolívar 2003: 18; Nicholson 2004: 259-260).

⁷³⁰ Bardy y Di Nola 1999: 164; Nicholson 2004: 259-260. Esta cuestión ha suscitado otro debate sobre la ortodoxia de Arnobio o sus posibles desviaciones de carácter herético. Sobre las deficiencias de Arnobio en el conocimiento del cristianismo y sus posibles explicaciones *vid.* Le Bonniec 1982: 68-80, 330-337 y 345-349; Simmons 1995: 4, 21-22 y 125-130; Simonetti y Prinzivalli 1999: 199; Moreschini y Norelli 1999: 561; Amata 2000: 8-9; Castroviejo Bolívar 2003: 20; Champeaux 2007: xxiv-xxv.

⁷³¹ Duval 1986: 92-99.

⁷³² Le Bonniec 1982: 7; Simmons 1995: 50; Amata 2000: 5; Edwards 2004: 263-271.

⁷³³ Se sabe que se produjo poco después de su conversión. Arnobio emplea el adverbio *nuper*, que significa “recientemente” aunque también puede utilizarse con el sentido de “antiguamente” o “una vez”. Ese carácter reciente al que alude se confirma nuevamente en *Adv. Nat.* 3, 24. Sobre esta cuestión, *vid.* Le Bonniec 1982: 311; Castroviejo Bolívar 2003: 89; Nicholson 2004: 259.

⁷³⁴ Aunque el inicio de la redacción se sitúa en torno al año 297, la mayor parte de la obra sería redactada alrededor del año 300 (McCracken 1949: 12 y 245, n. 76). Probablemente su composición, prácticamente finalizada hacia el año 311, se vio interrumpida con la muerte de Arnobio. En cualquier caso, todo parece indicar que la obra no fue publicada en un solo momento (Le Bonniec 1982: 33-34).

⁷³⁵ *Cf.* Arnob. *Adv. Nat.* 1, 14; 2, 40. Sobre esta cuestión, *vid.* Le Bonniec 1982: 31 y 34; Simmons 1995: 88-90.

⁷³⁶ *Cf.* Arnob. *Adv. Nat.* 1, 26, 1; 1, 65; 2, 5; 2, 77; 2, 78; 3, 36; 4, 17; 4, 36; 5, 29; 6, 27.

⁷³⁷ Tal y como sucede con otros apologistas (McCracken 1949: 7-12; Le Bonniec 1982: 252-253; Simmons 1995: 76; Castroviejo Bolívar 2003: 180).

concretamente la destrucción de las iglesias y la quema de las Escrituras⁷³⁸, evocando posiblemente el primer edicto de Diocleciano, publicado en Nicomedia el 24 de febrero del año 303⁷³⁹. Si efectivamente Arnobio alude a este edicto, se deduce que el libro cuarto del *Adversus Nationes* fue redactado con posterioridad a esa fecha⁷⁴⁰. Incluso entre quienes se muestran escépticos en la identificación de esta referencia con el edicto de Diocleciano, la opinión mayoritaria es que en *Adversus Nationes* no hay ningún elemento que indique que las persecuciones ya habían terminado. Por ello, se admite de forma generalizada su publicación con anterioridad al edicto de Galerio del año 311⁷⁴¹. Existen además otras dos referencias cronológicas. En la primera, Arnobio afirma que el cristianismo comenzó a existir “hace casi trescientos años”⁷⁴²; cifra que sugiere la composición del primer libro en torno al año 300⁷⁴³. En la segunda, alude a los 1050 años de edad de Roma⁷⁴⁴. Es probable que Arnobio utilizara para esta fecha el cómputo de Varrón, al igual que hace en el libro quinto en su alusión a los dos mil años transcurridos desde el diluvio universal al consulado de Hirtius y Pansa, en el año 43 a.C.⁷⁴⁵. Esto sitúa la composición del tratado alrededor del año 303. No obstante, las alusiones de Arnobio a los errores de cálculo de Varrón⁷⁴⁶, sugieren la posible utilización de otros sistemas cronológicos distintos, adelantando, según los especialistas, la fecha de composición del segundo libro hasta el año 297⁷⁴⁷. Esto sugiere que el libro segundo fue compuesto con anterioridad al primero⁷⁴⁸.

La segunda corriente historiográfica sostiene que la redacción de *Adversus Nationes* es posterior, alrededor de los años 326 y 327, coincidiendo con el testimonio de Jerónimo⁷⁴⁹. Hay varias explicaciones para esta diferencia cronológica. En primer lugar, la veracidad del testimonio y de las referencias cronológicas de Jerónimo, quien habría incorporado sus propios comentarios a la *Crónica* de

⁷³⁸ Cf. Arnob. *Adv. Nat.* 4, 36.

⁷³⁹ Eus. *H.E.* 8, 2, 4-5; *Chron.* 304; Lact. *De mort. pers.* 12-13. Sobre la aplicación de este edicto en el norte de África, *vid.* Barnes 1981: 22; Barzanó 1996: 54-56 y 142-143; Velasco-Delgado 1997: 512-513.

⁷⁴⁰ Le Bonniec 1982: 30-31; Simmons 1995: 64-76 y 81-88; Castroviejo Bolívar 2003: 248-249.

⁷⁴¹ McCracken 1949: 7-12 y 16; Le Bonniec 1982: 30-34; Simmons 1995: 90-93; Castroviejo Bolívar 2003: 18-20; Nicholson 2004: 259-261.

⁷⁴² Arnob. *Adv. Nat.* 1, 13; trad. Castroviejo Bolívar 2003: 70.

⁷⁴³ Le Bonniec 1982: 31; Simmons 1995: 93. George Eglert McCracken sostiene que el cómputo de Arnobio comienza con el nacimiento de Cristo. Admite, no obstante, que, desde Tertuliano, el modo habitual para contabilizar los años del cristianismo toma como punto de partida el decimoquinto año del gobierno de Tiberio (*cf.* Tert. *Apol.* 7, 3) (McCracken 1949: 275).

⁷⁴⁴ Arnob. *Adv. Nat.* 2, 71.

⁷⁴⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 5, 8. El cómputo de Varrón, que sitúa la fundación de Roma en el año 753 a.C., es el más empleado en la época. Para una introducción a Varrón como fuente de Arnobio, *vid.* McCracken 1949: 10; Le Bonniec 1982: 32; Champeaux 1994: 327-352; *Id.* 2007: xix-xxi; Simmons 1995: 55-62.

⁷⁴⁶ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 13, 2; 2, 71; 3, 39; 7, 26.

⁷⁴⁷ Simmons 1995: 60. Mark J. Edwards sostiene que Arnobio se inspira en otro sistema cronológico distinto (*cf.* Dion. Hal. 1, 74, 1), situando la composición del segundo libro en torno al año 323 (Edwards 2004: 263-270).

⁷⁴⁸ Redactado después del año 300 (Le Bonniec 1982: 32).

⁷⁴⁹ Hieron. *Chron.* 326-327.

Eusebio⁷⁵⁰. Es posible también que Jerónimo aludiera a la fecha de la muerte de Arnobio, o que cometiese algún error en la redacción, confundiendo los *Vicennalia* de Constantino (327) con los de Diocleciano (303)⁷⁵¹. Mark J. Edwards considera que la información de Jerónimo no es contradictoria, sino complementaria y que se expresa de forma similar en otras ocasiones⁷⁵². En su *Crónica*, Jerónimo describe la conversión de Arnobio al cristianismo y no la fecha de su muerte. Su relato incide en el modelo de conversión tardía que experimenta Arnobio, al igual que otros intelectuales paganos. Esto coincidiría con el carácter inconcluso de la obra, pues Arnobio habría comenzado su redacción a una edad avanzada⁷⁵³. Para Edwards, las evidencias de una redacción del *Adversus Nationes* durante el transcurso de las persecuciones no son definitivas. El silencio respecto al Edicto de Galerio, no debe ser considerado una prueba definitiva de su anterioridad. Arnobio tampoco alude a la revocación de otras medidas aplicadas contra los cristianos por emperadores anteriores. Según Edwards, si efectivamente Arnobio alude a sucesos contemporáneos, habría que suponer que escribe con posterioridad a la reconstrucción de las iglesias en el año 306⁷⁵⁴. Edwards también se cuestiona el uso del vocabulario de Arnobio en relación a la expresión *nouas poenas*⁷⁵⁵, que puede ser interpretado de forma retórica como una condena general a la actitud agresiva del paganismo⁷⁵⁶. A su juicio, existen numerosos indicios que sugieren una redacción del tratado atemporal o incluso posterior. Arnobio cuestiona el valor de las victorias romanas sobre los alamanes, persas y escitas⁷⁵⁷; referencia que parece aludir a las victorias de los emperadores Caracalla y Claudio Gótico o de Galerio en el año 298. Edwards propone una redacción posterior del *Adversus Nationes* al considerar que, con estas referencias a las victorias militares, Arnobio relaciona la expansión del cristianismo con las campañas contra los pueblos germánicos del año 314. Aplica la misma reflexión para el caso de los persas, considerando que Arnobio se refiere a la victoria del año 310, que supuso el título de *Persicus Maximus* a los cuatro tetrarcas, o a la victoria de Constantino del año 318⁷⁵⁸. Frente a quienes sostienen que la obra alude a las torturas y suplicios que se produjeron durante la persecución de Diocleciano, Edwards mantiene que el carácter polémico de la obra no conlleva una descripción exacta de la situación histórica. Que Arnobio presenciara estos procesos de persecución no prueba que redactara su obra en el transcurso de la misma. A diferencia de Justino o Tertuliano, Arnobio no menciona el nombre de ningún

⁷⁵⁰ Explicándose así las contradicciones que el propio Jerónimo presenta respecto a Arnobio (cf. *De Vir. Ill.* 79-80).

⁷⁵¹ McCracken 1949: 7-12 y 243; Le Bonniec 1982: 32-33; Duval 1986: 72-73; Simmons 1995: 48-53; Barnes 2001: 153.

⁷⁵² Así ocurre con Tertuliano (Hieron. *De Vir. Ill.* 53, 2).

⁷⁵³ Edwards 2004: 266.

⁷⁵⁴ Arnobio alude a las oraciones frecuentes que allí se realizan (cf. *Adv. Nat.* 4, 36).

⁷⁵⁵ Arnob. *Adv. Nat.* 6, 11.

⁷⁵⁶ Edwards 2004: 264-266.

⁷⁵⁷ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 16.

⁷⁵⁸ Lo mismo con los escitas, refiriéndose a las victorias de Constantino de los años 315, 323 y 332. En ningún caso antes del año 303. Sobre esta cuestión, vid. Edwards 2004: 268-269. Para un análisis de la relación entre la difusión del cristianismo y estas campañas militares, vid. Barnes 1981: 39 y 66.

magistrado ni tampoco alude a las leyes de forma específica⁷⁵⁹. En la mayor parte de los casos se trata de referencias atemporales⁷⁶⁰. Además, según Jerónimo, Arnobio escribe su obra como una prueba de la sinceridad de su conversión al cristianismo ante el obispo de la ciudad. Dicho requerimiento carece de sentido en el contexto de las persecuciones. El contenido del *Adversus Nationes* tampoco se ajusta al carácter jurídico de las apologías anteriores que, en parte se explicaba por ese contexto de hostilidad⁷⁶¹. La obra no tiene por destinatario al emperador o a una figura oficial del gobierno, sino que está dirigida a un pagano anónimo⁷⁶². No responde a una acusación formal concreta sino a la animadversión generalizada que el ascenso del cristianismo provoca en el conjunto de la población, y al que se responsabiliza de los males que acontecen en el Imperio⁷⁶³. Para Edwards, la prueba evidente de esta redacción tardía del *Adversus Nationes* es el silencio de Lactancio⁷⁶⁴.

El título del tratado no aparece en ninguno de los dos códigos que se conservan⁷⁶⁵. Jerónimo utiliza la expresión *Adversus Gentes*⁷⁶⁶. No obstante, los editores prefieren la versión *Adversus Nationes*⁷⁶⁷, aunque ambos términos son prácticamente sinónimos. *Gentes* es más frecuente que *nationes* en los autores cristianos posteriores a Tertuliano (que utiliza esta denominación en su obra homónima). Jerónimo atribuye el título *Adversus* o *Contra Gentes* a la práctica totalidad de las obras apologéticas que conoce (Taciano, Ireneo, Clemente de Alejandría, Atanasio, etc.). Es probable que esta designación esté relacionada con el contenido de la obra y no necesariamente con el título original⁷⁶⁸.

⁷⁵⁹ Edwards 1999: 198-199.

⁷⁶⁰ El uso del tiempo presente es probablemente un recurso retórico (Edwards 2004: 263-266). La muerte de los cristianos en el circo es característico de las persecuciones anteriores a Diocleciano; la quema de las Escrituras tampoco es una práctica generalizada en la zona occidental del Imperio (Frend 1965: 499).

⁷⁶¹ El precursor de este modelo es Orígenes. *Contra Celso* fue escrito en un período en el que no se producen ataques o persecuciones contra los cristianos (cf. *C. Cels.* 8, 44; 3, 15). Pese a ese contexto pacífico, Orígenes también alude al martirio cristiano (*C. Cels.* 1, 8).

⁷⁶² No obstante, la audiencia de la obra, como sostiene Jerónimo, sería esencialmente cristiana (Edwards 1999: 198-199).

⁷⁶³ Arnob. *Adv. Nat.* 1, 1. Arnobio afirma que escribe en una época en la que estos libelos son frecuentes y de ahí la necesidad de su tratado (cf. *Adv. Nat.* 1, 4).

⁷⁶⁴ La hipótesis de una redacción posterior, en torno a los años 326-327, no es incompatible con las formulaciones anteriores, confirmándose el carácter incompleto del *Adversus Nationes*, especialmente del libro séptimo. De haber sido redactada con anterioridad, Arnobio habría dispuesto de tiempo suficiente para remodelar la obra, evitar repeticiones y cerrarla convenientemente (Le Bonniec 1982: 31-33). Esta teoría tampoco contradice una redacción escalonada (Le Bonniec 1982: 34). No obstante, no puede descartarse la asociación del *Adversus Nationes* con los edictos de Diocleciano (Eus. *H.E.* 9, 7, 3-14) (Simmons 1995: 88; Edwards 2004: 268).

⁷⁶⁵ El texto nos ha llegado a través de dos manuscritos: *Parisinus Latinus* 1661 (P) conservado en la Biblioteca Nacional de París; y el *Bruxellensis Latinus* 10847 (B) de la Biblioteca Real de Bruselas. Para la tradición manuscrita de la obra vid. Le Bonniec 1982: 96-100; Duval 1986: 78-91.

⁷⁶⁶ Hieron. *De Vir. Ill.* 79; *Ep.* 70, 5.

⁷⁶⁷ Que recoge el manuscrito P (en el *explicit* del libro segundo y el *incipit* del libro tercero) (Castroviejo Bolívar 2003: 181).

⁷⁶⁸ Sobre esta cuestión, vid. Le Bonniec 1982: 13-14; Duval 1986: 90; Rizzi 1993: 125-126.

Adversus Nationes consta de siete libros, cuyo contenido presenta la siguiente estructura⁷⁶⁹: los dos primeros libros se centran en la defensa del cristianismo y de sus principios doctrinales. A modo de réplica ante las acusaciones contra los cristianos (ateísmo, causa de las desgracias que acontecen en el mundo, reproches sobre la figura de Cristo, etc.), Arnobio presenta la doctrina cristiana en contraposición a las prácticas religiosas paganas. En el primer libro describe la naturaleza de Dios y en el segundo, los principios fundamentales del cristianismo acerca del alma y la posibilidad de alcanzar la inmortalidad como recompensa al comportamiento ejercido durante la vida. Los cinco libros restantes desarrollan la argumentación polémica. En esta segunda parte del tratado, Arnobio expone en detalle los principales ritos paganos, los fundamentos de la mitología y de la interpretación alegórica, el antropomorfismo de los dioses paganos, la descripción de los cultos locales o de los sincretismos religiosos que se dan dentro del paganismo, etc. El objetivo de Arnobio es demostrar la falsedad e inmoralidad de la religión greco-romana. Así, Arnobio dedica el libro tercero a demostrar la irracionalidad de los cultos paganos, a partir de la descripción de los comportamientos humanos que ejercen sus dioses⁷⁷⁰. En el libro cuarto, condena la funcionalidad humana que se les otorga. Esto supone reconocer comportamientos perversos que no son dignos de la divinidad⁷⁷¹. En el libro quinto expone las contradicciones de los relatos mitológicos. A ello se suma la descripción de las atrocidades cometidas por los dioses, especialmente Júpiter y Atis, o las inmoralidades realizadas durante las celebraciones religiosas, sobre todo en el culto a Venus o los misterios de Eleusis⁷⁷². El libro sexto se dedica a los lugares y objetos de culto, explicando las razones del rechazo cristiano⁷⁷³. Finalmente, el libro séptimo desarrolla el tema de los sacrificios y ofrendas. Puesto que Dios no necesita nada, tampoco requiere sacrificios, frente a la interpretación tradicional que los considera una medida para aplacar la cólera de los dioses⁷⁷⁴.

⁷⁶⁹ Champeaux 2007: vii-xiii.

⁷⁷⁰ Por el contrario, los cristianos creen que es imposible determinar la forma de Dios. La divinidad, lejos de mantener actitudes humanas, se encuentra en un plano superior.

⁷⁷¹ La insistencia de Arnobio en la idea de que el verdadero culto reside en los corazones de los fieles, le permite desarrollar la crítica de los sacrificios paganos. Los males del mundo son una consecuencia del comportamiento inapropiado de los paganos.

⁷⁷² El antropomorfismo de los dioses paganos confirma sus limitaciones. Frente a las interpretaciones alegóricas de los estoicos y neoplatónicos, Arnobio asegura que los relatos mitológicos representan la realidad de sucesos históricos.

⁷⁷³ Por el contrario, los templos paganos encubren una realidad diferente, puesto que son sepulcros. Arnobio rechaza también los ídolos que considera una insensatez. Estas estatuas inanimadas no reproducen la forma de Dios, y su morfología está determinada por la configuración física de los hombres. Además, retratan la imagen de personas depravadas.

⁷⁷⁴ El paganismo tiene una concepción errónea al tratar de dar un significado divino a una costumbre humana. Por otro lado, estas prácticas resultan inútiles: los dioses carecen del sentido del olfato, luego es superfluo ofrecer incienso; tampoco vino, ya que no pueden degustarlo.

FUENTES¹**LOS APOLOGISTAS****Quadratus Atheniensis*****Fragmentum ex Apologia***

VELASCO DELGADO, A. (1997²): *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. Vol. 1-2. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1973).

Aristides (Arist.)***Apologia (Apol.)***

POUDERON, B., PIERRE, M.-J., OUTTIER, B. y GUIORGADZÉ, M. (2003): *Aristide. Apologie*. Sources Chrétiennes 470. Les Éditions du Cerf, Paris.

Iustinus Martyr (Just.)***1 Apologia (1 Apol.), 2 Apologia (2 Apol.)***

MUNIER, C. (2006): *Justin. Apologie pour les Chrétiens*. Sources Chrétiennes 507. Les Éditions du Cerf, Paris.

Dialogus cum Tryphone

RUIZ BUENO, D. (1996³): *Padres Apologetas Griegos (s.II)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1954).

Tatianus (Tat.)***Oratio ad Graecos (Orat.)***

RUIZ BUENO, D. (1996³): *Padres Apologetas Griegos (s.II)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1954).

Milciades***Fragmentum ex Apologia***

VELASCO DELGADO, A. (1997²): *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. Vol. 1-2. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1973).

Apollinaris***Fragmentum ex Apologia***

VELASCO DELGADO, A. (1997²): *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. Vol. 1-2. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1973).

Melito Sardensis (Mel.)***Fragmentum ex Apologia (Apol.)***

VELASCO DELGADO, A. (1997²): *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. Vol. 1-2. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1973).

¹ Se indican, a continuación, los autores y obras citadas con sus correspondientes abreviaturas entre paréntesis. Aunque con algunas excepciones, mayoritariamente se siguen las abreviaturas del *Diccionario Griego-Español* y del *Oxford Latin Dictionary*.

Athenagoras (Athenag.)**Legatio pro Christianis (Leg.)****De resurrectione mortuorum (De res.)**

POUDERON, B. (1992): *Athénagore. Supplique au sujet des Chrétiens et Sur la Résurrection des Morts*. Sources Chrétiennes 379. Les Éditions du Cerf, Paris.

Theophilus Antiochenus (Theoph.)**Ad Autolyicum (Ad Autol.)**

RUIZ BUENO, D. (1996³): *Padres Apologetas Griegos (s.II)*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1954).

Ad Diognetum (Ad Diogn.)

MARROU, H.-I. (2005): *A Diognète*. Sources Chrétiennes 33bis. Les Éditions du Cerf, Paris (1ª ed. 1951; 2ª ed. 1965, revue et augmentée).

Clemens Alexandrinus (Clem. Alex.)**Protrepticus (Protr.)**

MONDÉSERT, C. (1976)³: *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique* (avec la collaboration de A. Plassart). Sources Chrétiennes 2. Les Éditions du Cerf, Paris (1ª ed. 1941).

Paedagogus (Paed.)

MARROU, H.-I. y HARL, M. (1983): *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*. Vol. 1: *Livre I*. Sources Chrétiennes 70. Les Éditions du Cerf, Paris.

STAEHLIN, O., MARROU, H.-I. y MONDÉSERT, C. (1965): *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*. Vol. 2: *Livre II*. Sources Chrétiennes 108. Les Éditions du Cerf, Paris.

MONDÉSERT, C., MATRAY, C. y MARROU, H.-I. (1970): *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*. Vol. 3: *Livre III*. Sources Chrétiennes 158. Les Éditions du Cerf, Paris.

Quis diues saluetur (QDS)

P.G. Vol. 9: *Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1891.

Stromateis (Strom.)

MAYOR, D. (1993): *Clemente Alejandrino. Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*. Studia Silensia, 16. Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos.

Pseudo Iustinus (Ps.-Just.)**Cohortatio ad Graecos (Cohort.)****Oratio ad Graecos (Orat. ad Graec.)****De Monarchia (De Mon.)**

SEOANE RODRÍGUEZ, M.A. (2008): *Pseudo-Justino. Discurso contra los griegos, Sobre la Monarquía, Exhortación a los griegos*. Ediciones griegas y latinas, Universidad de León, Salamanca.

Hermias***Irrisio Gentilium Philosophorum***

HANSON, R.P.C. y JOUSSOT, D. (1993): *Hermias, Satire des philosophes païens*. Sources Chrétiennes 388. Les Éditions du Cerf, Paris.

Origenes (Orig.)***Contra Celsum (C. Cels.)***

BORRET, M. (1967-1976): *Origène. Contre Celse*. Vol. 1: *Livres I et II*; Vol. 2: *Livres III et IV*; Vol. 3: *Livres V et VI*; Vol. 4: *Livres VII et VIII*; Vol. 5: *Introduction générale, tables et index*. Sources Chrétiennes 132, 136, 147, 150 y 227. Les Éditions du Cerf, Paris.

Homiliae in librum Jesu Nave

P.G. 12 (0825-0949): *Origenis opera omnia*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1862.

Epistula ad Gregorium Thaumaturgum (Ep. Gr. Thaum.)

CROUZEL, H. (1969): *Grégoire le thaumaturge. Remerciement a Origène suivi de la Lettre d'Origène a Grégoire*. Sources Chrétiennes 148. Les Éditions du Cerf, Paris.

Tertullianus (Tert.)***Apologeticum (Apol.)***

WALTZING, J.-P. (1971³): *Tertullien. Apologétique*. Avec la collaboration de A. Severyns. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1931).

Ad Nationes (Ad Nat.)***De Idololatria (De Idol.)******De Ieiunio (De ieun.)******De anima******De Baptismo (De Bapt.)******De Testimonio Animae (Test. An.)******Scorpiace (Scorp.)***

REIFFERSCHIED, A. y WISSOWA, G. (1890): *Tertullianus. De spectaculis. De idololatria. Ad nationes. De testimonio animae. Scorpiace. De oratione. De baptismo. De ieiunio. De anima. De pudicia*. CSEL 20, Wien.

Ad Scapullam (Ad Scap.)***De fuga in persecutione (De fuga)******De Virginibus Velandis (De Virg. Vel.)******Ad martyras (Ad Mart.)***

BULHART, V. (1957): *Tertullianus. Ad martyras. Ad Scapulam. De fuga in persecutione. De monogamia. De virginibus velandis. De pallio*. CSEL 76, Wien.

De Spectaculis (De Spect.)

TURCAN, M. (1986): *Tertullien. Les spectacles*. Sources chrétiennes, 332. Les Éditions du Cerf, Paris.

Adversus Marcionem (Adv. Marc.)

MORESCHINI, C. y BRAUN, R. (1990-2004): *Tertullien. Contre Marcion*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livre II*; Vol. 3: *Livre III*; Vol. 4: *Livre IV*; Vol. 5: *Livre V*. Sources Chrétiennes 365, 368, 399, 456, 483. Les Éditions du Cerf, Paris.

De praescriptionibus haereticorum (De praesc. haer.)

REFOULÉ, R.F. y DE LABRIOLLE, P. (2006): *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*. Sources Chrétiennes, 46. Les Éditions du Cerf, Paris.

De monogamia (De monog.)

MATTEI, P. (1988): *Tertullien. Le mariage unique*. Sources Chrétiennes, 3. Les Éditions du Cerf, Paris.

De Paenitentia (Paen.)

MUNIER, C. (1984): *Tertullien. La Pénitence*. Sources Chrétiennes, 316. Les Éditions du Cerf, Paris.

Ad uxorem (Ad uxor.)

MUNIER, C. (1980): *Tertullien. A son épouse*. Sources Chrétiennes, 2. Les Éditions du Cerf, Paris.

De corona militis (De cor.)

KROYMANN, E. (1942): *Tertullianus. De praescriptione haereticorum. De cultu feminarum. Ad uxorem. De exhortatione castitatis. De corona. De carne Christi. Adversus Iudaeos*. CSEL 70, Wien.

De cultu feminarum (Cult. Femin.)

TURCAN, M. (1971): *Tertullien. La toilette des femmes*. Sources Chrétiennes, 173. Les Éditions du Cerf, Paris.

De pudicitia (De Pud.)

MUNIER, C. y MICAELLI, C. (1993): *Tertullien. La pudicité*. Sources Chrétiennes, 394 y 395. Les Éditions du Cerf, Paris.

De Exhortatione Castitatis (Exhort. Cast.)

MORESCHINI, C. y FREDOUILLE, J.-C. (1985): *Tertullien. Exhortation à la chasteté*. Sources Chrétiennes, 319. Les Éditions du Cerf, Paris.

De resurrectione mortuorum (Res. Mort.)

KROYMANN, A. (1906): *Tertullianus. De patientia. De carnis resurrectione. Adversus Hermogenem. Adversus Valentinianos. Adversus omnes haereses. Adversus Praxean. Adversus Marcionem*. CSEL 47, Wien.

Adversus Valentinianos (Adv. Val.)

FREDOUILLE, J.-C. (1980): *Tertullien. Contre les valentiniens*. Sources Chrétiennes, 280 y 281. Les Éditions du Cerf, Paris.

De Carne Christi (Carn. Chr.)

MAHÉ, J.-P. (2006): *Tertullien. La chair du Christ*. Sources Chrétiennes, 217. Les Éditions du Cerf, Paris.

Adversus Hermogenem (Adv. Herm.)

CHAPOT, F. (1999): *Tertullien. Contre Hermogène*. Sources Chrétiennes, 439. Les Éditions du Cerf, Paris.

De Pallio (Pall.)

TURCAN, M. (2007): *Tertullien. Le manteau*. Sources Chrétiennes, 513. Les Éditions du Cerf, Paris.

Minucius Felix (Min. Fel.)**Octavius (Oct.)**

BEAUJEU, J. (1974²): *Minucius Felix. Octavius*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1964).

Cyprianus Carthaginiensis (Cypr.)**Ad Donatum (Ad Don.)**

MOLAGER, J. (2007): *Cyprien de Carthage. À Donat et La vertu de patience*. Sources Chrétiennes 291. Les Éditions du Cerf, Paris (1^a ed. 1982).

Ad Demetrianum (Ad Dem.)

FREDOUILLE, J.-C. (2003): *Cyprien de Carthage. A Démétrien*. Sources Chrétiennes 467. Les Éditions du Cerf, Paris.

Epistulae (Ep.)

BAYARD, L.C. (2002): *Saint Cyprien. Correspondance*. Vol. 1: *Lettres I-XXXIX*; Vol.2: *Lettres XL-LXXXI*. Les Belles Lettres. Paris (1^a ed. 1925).

De Catholicae Ecclesiae unitate (De Cathol. Eccl. unit.)**Quod idola dii non sint (Quod idola.)****Testimonia ad Quirinum (Test.)**

CAMPOS, J. (1964): *Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Lactantius (Lact.)**Divinae Institutiones (Div. Inst.)**

MONAT, P. (1973-1992): *Lactance. Institutions Divines. Livre I, Livre II, Livre IV, Livre V.1, Livre V.2*. Sources Chrétiennes 326, 337, 204, 205. Les Éditions du Cerf, Paris.

INGREMEAU, C. (2007): *Lactance. Institutions Divines. Livre VI*. Sources Chrétiennes 509. Les Éditions du Cerf, Paris.

BRANDT, S. (1890): *L. Caeli Firmiani Lactantii opera omnia: Divinae institutione et epitome divinarum institutionum*. CSEL 19, Wien.

Epitome Divinae Institutiones (Epit.)

PERRIN, M. (1987): *Lactance. Épitomé des Institutions Divines*. Sources Chrétiennes 335. Éditions du Cerf, Paris.

De mortibus persecutorum (De mort. pers.)

MOREAU, J. (2006): *Lactance. De la mort des persécuteurs*. Vol. 1-2. Sources Chrétiennes 39. Les Éditions du Cerf, Paris (1^a ed. 1954).

De Opificio Dei (De Opif. Dei)

PERRIN, M. (1974): *Lactance. L'Ouvrage du Dieu Créateur*. Vol. 1-2. Sources Chrétiennes 213 y 214. Les Éditions du Cerf, Paris.

De Ira Dei

INGREMEAU, C. (1982): *Lactance. La Colère de Dieu*. Sources Chrétiennes 286. Les Éditions du Cerf, Paris.

Arnobius (Arnob.)***Adversus Nationes (Adv. Nat.)***

LE BONNIEC, H. (1982): *Arnobe. Contre les Gentils*. Vol. 1: *Livre I*. Collection des Universités de France, 255. Les Belles Lettres, Paris.

CHAMPEAUX, J. (2007): *Arnobe. Contre les Gentils*. Vol. 3: *Livre III*. Collection des Universités de France, 385. Les Belles Lettres, Paris.

FRAGU, B. (2010): *Arnobe. Contre les Gentils*. Vol. 5: *Livres VI-VII*. Collection des Universités de France, 396. Les Belles Lettres, Paris.

REIFFERSCHIED, A. (1875): *Arnobius. Adversus Nationes libri VII*. CSEL 4. Wien y Leipzig.

OTRAS OBRAS Y AUTORES***Acta Martyrum (Act. Mart.)******Acta Iustini******Acta Martyrum Scilitanorum******Acta Cypriani***

RUIZ BUENO, D. (1974³): *Actas de los mártires*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Aeschylus (Aesch.)***Prometheus Vincit (Prom.)******Supplices (Supp.)***

WEIR SMYTH, H. (1926): *Aeschylus*. Vol. 1: *Prometheus. Suppliant Women*. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Agamemnon (Agam.)***Eumenides (Eum.)***

WEIR SMYTH, H. (1926): *Aeschylus*. Vol. 2: *Agamemnon. Eumenides*. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Fragmenta (Frag.)

NAUCK, A. (1889²): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Teubner, Leipzig.

Ambrosiaster

BUSSIÈRES, M.-P. (2007): *Ambrosiaster. Contre les païens (Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114) et Sur le destin (Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115)*. Sources Chrétiennes, 512. Les Éditions du Cerf, Paris.

Ammianus Marcellinus (Amm. Marc.)***Rerum gestarum***

FONTAINE, J. (1968-2002): *Ammien Marcellin. Histoire. Rerum gestarum libri*. Vol. 1: *Livres XIV-XVI*; Vol. 2: *Livres XVII-XIX*; Vol. 3: *Livres XX-XXII* (2002); Vol. 4.1: *Livres XXIII-XXV*; Vol. 4.2: *Livres XXIII*; Vol. 5: *Livres XXVI-XXVIII*; Vol. 6: *Livres XXIX-XXXI*. Les Belles Lettres, Paris.

ROLFE, J.C. (1935-1940): *Ammianus Marcellinus*. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Antiochus Syracusanus***Fragmenta (Frag.)***

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 1 (ed. C. Müller). Paris, 1841.

Antipho (Antipho)***De caede Herodis***

GERNET, L. (1965³): *Antiphon. Discours; suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1923).

Apollodorus Mythographus (Apollod.)***Bibliotheca (Bibl.)******Epitome (Epit.)***

FRAZER, J.G. (1921): *Apollodorus. The Library*. Vol. 1-2. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Apollonius Rhodius (Ap. Rhod.)***Argonautica***

VIAN, F. y DELAGE, É. (1974-1981): *Apollonios de Rhodes. Argonautiques*. Vol. 1: *Chant I-II*; Vol. 2: *Chant III*; Vol. 3: *Chant IV*. Les Belles Lettres, Paris.

Appianus (App.)***Bella ciuilia: Mithridatica (Mithr.)***

GOUKOWSKY, P. (1997): *Appien. Histoire Romaine*. Vol. 7: *Livre XII: La Guerre de Mithridate*. Les Belles Lettres, Paris.

Apuleius (Apul.)***Florida (Flor.)***

VALLETTE, P. (1971): *Apulée. Apologie. Florides*. Les Belles Lettres, Paris.

Metamorphoses (Met.)

ROBERTSON, D.S. y VALLETTE, P. (2002): *Apulée. Les Métamorphoses*. Vol. 1: *Livres I-III*; Vol. 2: *Livres IV-VI*; Vol. 3: *Livres VII-XI*. Les Belles Lettres, Paris.

Aristides (Aristid.)

Orationes (Or.)

BEHR, C.A., y LENZ, F.W. (1976-1981): *Aelius Aristides. The Complete Works*. Vol. 1: *Orationes I-XVI*; Vol. 2: *Orationes XVII-LIII*. E.J. Brill, Leiden.

Aristophanes (Aristoph.)

Aves (Av.)

Nubes (Nub.)

Acharnenses (Ach.)

Lysistrata (Lys.)

Ranae (Ran.)

HALL, F.W. y GELDART, W.M. (1907): *Aristophanes. Comoediae*. Vol. 2. Clarendon Press, Oxford.

Aristoteles (Ar.)

Rhetorica (Rhet.)

ROSS, W.D. (1959): *Aristotle. Ars Rhetorica*. Clarendon Press, Oxford.

Metaphysica (Metaph.)

ROSS, W.D. (1924): *Aristotle's Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford.

Politica (Pol.)

AUBONNET, J. (1960-1989): *Aristote. Politique*. Vol. 1: *Livres I-II*; Vol. 2.1: *Livres III-IV*; Vol. 2.2: *Livres V-VI*; Vol. 3.1: *Livre VII*; Vol. 3.2: *Livre VIII*. Les Belles Lettres, Paris.

Artemidorus Daldianus (Artem.)

Onirocriticus (Onirocr.)

PACK, R.A. (1963): *Artemidori Daldiani. Onirocriticon libri V*. Teubner, Leipzig.

Athanasius Alexandrinus (Athanas.)

Oratio contra gentes (Gent.)

CAMELOT, P.T. (1977²): *Athanase d'Alexandrie. Contre les païens*. Sources Chrétiennes, 18. Les Éditions du Cerf, Paris.

Athenodorus (Athenod.)

Fragmenta (Frag.)

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 3 (ed. C. Müller), Paris, 1849.

Augustinus episcopus Hipponensis (Aug.)

De ciuitate Dei (Civ. Dei.)

CAPANAGA, V., FUERTES LANERO, M. y SANTAMARTA DEL RÍO, S. (1988³): *La ciudad de Dios*. Obras de San Agustín, 16-17. Biblioteca de Autores Cristianos, 171-172. Madrid.

Epistulae (Ep.)

P.L. 33 (0013-1094): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, 1865.

De nuptiis et concupiscentia (De nupt. et conc.)

P.L. 44 (0409-0474): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, 1865.

De haeresibus (De Haer.)

P.L. 42 (0015-1130): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, 1865.

De Doctrina Christiana (De doctr. Christ.)

P.L. 34 (0013-0430): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, 1865.

De Unico Baptismo contra Petilianum ad Constantinum (De bapt. cont. Pet.)

P.L. 43 (0593-0613): *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, 1865.

Aulus Gellius (Aul. Gell.)**Noctes Atticae (N.A.)**

ROLFE, J.C. (1927): *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Barnabae epistula (Ep. Barn.)

KRAFT, R.A. y PRIGENT, P. (1971): *Epître de Barnabé*. Sources Chrétiennes, 172. Les Éditions du Cerf, Paris.

Basilius Caesariensis (Basil.)**Epistulae (Ep.)**

COURTONE, Y. (1957-1961): Saint Basile. *Correspondance*. Vol. 1: *Lettres I-C*; Vol. 2: *Lettres CI-CCXVIII*; Vol. 3: *Lettres CCXIX-CCCLXVI*. Les Belles Lettres, Paris.

Berosus (Beros.)**Fragmenta (Frag.)**

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 2 (ed. C. Müller). Paris, 1848.

Caesar, Iulius (Caes.)**De bello ciuili (B.C.)**

FABRE, P. y BALLAND, A. (2012⁹): *César. La Guerre Civile*. Vol. 1: *Livres I-II*; Vol. 2: *Livre III*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1936).

Callimachus (Callim.)

Hymnus in Apollinem (Hymn. in Ap.)

Hymnus in Artemis (Hymn. in Art.)

Hymnus in Cererem (Hymn. in Cer.)

Hymnus in Delum (Hymn. in Del.)

Hymnus in Dianam (Hymn. in Dian.)

Hymnus in Jovem (Hymn. in Jov.)

MAIR, A.W. (1921): *Callimachus. Works.* William Heinemann y G.P. Putnam's Sons, London y New York.

Carmen contra paganos (Carm. c. pag.)

MARTÍNEZ MAZA, C. (2000): *Carmen contra paganos.* Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva, Huelva.

Celsus medicus (Celsus)

De Medicina (De med.)

SERBAT, G. (1995): *Celse. De la médecine.* Vol. 1: *Livres I-II.* Les Belles Lettres, Paris.

Choricius rhetor (Chor.)

Apologia Mimorum (Apol. mim.)

FOERSTER, R. y RICHTSTEIG, E. (1929): *Choricius Gazaeus. Opera.* Teubner, Leipzig.

Cicero, Marcus Tullius (Cic.)

De natura deorum (De nat. deor.)

AUVRAY-ASSAYAS, C. (2002): *Cicéron. La nature des dieux.* Les Belles Lettres, Paris.

De Republica (De Rep.)

BRÉQUET, E. (1980): *Cicéron. La République.* Vol. 1: *Livre I;* Vol. 2: *Livres II-VI.* Les Belles Lettres, Paris.

Tusculanae Disputationes (Tusc.)

FOHLEN, G. y HUMBERT, J. (1968-1970): *Cicéron. Tusculanes.* Vol. 1: *Livres I-II;* Vol. 2: *Livres III-V.* Les Belles Lettres, Paris.

In Verrem (Verr.)

CLARK, A. y PETERSON, W. (1917): *M. Tullius Cicero. Orationes: Divinatio in Q. Caecilius. In C. Verrem.* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.

De Divinatione (De divin.)

FALCONER, W.A. (1923): *Cicero. De Senectute. De Amicitia. De Divinatione.* Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y London.

De Legibus (Leg.)

DE PLINVAL, G. (1968): *Cicéron. Traité des Lois.* Les Belles Lettres, Paris.

Pro Fonteio (Pro Font.)**Pro Sulla (Pro Sull.)**

CLARK, A. (1909): *M. Tullius Cicero. Orationes. Pro Tullio. Pro Fonteio. Pro Sulla. Pro Archia. Pro Plancio. Pro Scauro.* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.

Pro Flacco (Pro Flac.)

CLARK, A. (1909): *M. Tullius Cicero. Orationes. Pro P. Quinctio. Pro Q. Roscio comoedo. Pro A. Caecina. De lege agraria contra Rullum. Pro C. Rabiro perduellionis reo. Pro L. Flacco. In L. Pisonem. Pro C. Rabiro Postumo.* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.

In Vatinius (In Vatin.)

CLARK, A. (1909): *M. Tullius Cicero. Orationes. Cum Senatui gratias egit. Cum populo gratias egit. De domo sua. De haruspicum responso. Pro Sestio. In Vatinius. De provinciis consularibus. Pro Balbo.* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.

De Finibus (De Fin.)

SCHICHE, T. (1915): *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 43. De Finibus et Malorum.* Teubner, Leipzig.

Pro Milone (Pro Mil.)

CLARK, A. (1918): *M. Tullius Cicero. Orationes. Pro Milone. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro rege Deiotaro. Philippicae I-XIV.* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.

In Catilinam (Cat.)**Pro Cluentio (Pro Clu.)**

CLARK, A. (1908): *M. Tullius Cicero. Orationes. Pro Sex. Roscio. De imperio Cn. Pompei. Pro Cluentio. In Catilinam. Pro Murena. Pro Caelio.* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford.

De Officiis (Off.)

MILLER, W. (1913): *M. Tullius Cicero. De Officiis.* Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y London.

Timaeus (Tim.)

MÜLLER, C.F.W. (1900): *M. Tullius Cicero.* Teubner, Leipzig.

De Oratore (De Orat.)

BORNECQUE, H. y COURBAUD, E. (1967-1971): *Cicéron. De l'Orateur.* Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livre II*; Vol. 3: *Livre III.* Les Belles Lettres.

Epistulae ad Atticum (Att.)

SHACKLETON BAILEY, D.R. (1965-1968): *M. Tullius Cicero. Epistulae ad Atticum (Cicero's letters to Atticus).* Vol. 1-6. Cambridge University Press, Cambridge.

Claudianus (Claud.)**De Consulatu Honorii (Cons. Hon.)**

CHARLET, J.-L. (2000): *Claudian. Œuvres.* Vol. 1-2: *Poèmes Politiques (395-398).* Les Belles Lettres, Paris.

Clemens Romanus**1, 2 Epistulae Clementis (1, 2 Ep. Clem.)**

JAUBERT, A. (1971): *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*. Sources Chrétiennes, 164. Les Éditions du Cerf, Paris.

Codex Iustinianus (Cod. Iust.)

KRÜGER, P. (1967-1993): *Corpus Iuris Civilis*. Vol. 2: *Codex Iustinianus*. Weidmann, Hildesheim.

Codex Theodosianus (Cod. Theod.)

MOMMSEN, T., ROUGE, J. y DELMAIRE, R. (2005): *Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. Vol. 1 : *Code Théodosien. Livre XVI*; Vol. 2: *Code Théodosien. Livre I-XV. Code Justinien. Constitutions Sirmondiennes*. Sources Chrétiennes, 497 y 531. Les Éditions du Cerf, Paris.

KRÜGER, P., MOMMSEN, T. y MEYER, P.M. (1990): *Codex Theodosianus*. Vol. 1: *Theodosiani Libri XVI: cum constitutionibus Sirmondinis. Pars 1: Prolegomena. Pars. 2. Textus cum apparatu*. Vol. 2: *Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Weidmann, Hildesheim.

Constitutiones apostolorum (Const. App.)

METZGER, M. (1985-1987): *Les Constitutions apostoliques*. Vol. 1: *Livres I-II*; Vol. 2: *Livres III-VI*; Vol. 3: *Livres VII-VIII*. Sources Chrétiennes, 320, 329 y 336. Les Éditions du Cerf, Paris.

Contra Artemonem (Artem.)

En Eus. *H.E.* 5, 28, 8: VELASCO DELGADO, A. (1997²): *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. Vol. 1-2. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1973).

Cornelius Nepos (Corn. Nep.)**Vitae**

GUILLEMIN, A.-M. (1970³): *Cornélius Népos. Œuvres*. Les Belles Lettres, Paris.

Curtius Rufus, Quintus (Curt.)**Historiae Alexandri Magni (Hist. Alex. Mag.)**

HEDICKE, E. (1908²): *Quintus Curtius Rufus. Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri*. Teubner, Leipzig.

Cyrillus Hierosolymitanus (Cyril. Hieros.)**Catecheses ad illuminandos (Catech.)**

P.G. 33 (0331-1018): S.P.N. *Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani, opera quae exstant omnia*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1857.

Cyrillus Alexandrinus (Cyril.)***Adversus Iulianum (Adv. Iul.)***

BURGUIÈRES, P. y ÉVIEUX, P. (1985): *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*. Vol. 1: *Livres I-II*. Sources Chrétiennes, 322. Les Éditions du Cerf, Paris.

Democritus (Democr.)***Fragmenta (Frag.)***

DIELS, H. y KRANZ, W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Demosthenes (Dem.)***De corona (De cor.)***

VINCE, C.A. y VINCE, J.H. (1926): *Demosthenes*. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass) y London.

Didache / Doctrina Apostolorum

RORDORF, W. y TUILIER, A. (1998²): *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*. Sources Chrétiennes, 248bis. Les Éditions du Cerf, Paris.

Digesta (Dig.)

KRÜGER, P. y MOMMSEN, T. (1967-1993): *Corpus Iuris Civilis*. Vol. 1: *Institutiones. Digesta*. Weidmann, Hildesheim.

Dio Cassius (Dio Cass.)***Historiae Romanae***

CARY, E. y BALDWIN FOSTER, H. (1914): *Dio's Roman History*. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., New York y London.

Diodorus Siculus (Diod. Sic.)***Bibliotheca Historica***

BEKKER, I., DINDORF, L. y VOGEL, F. (1888-1906): *Diodori Bibliotheca Historica*. Vol. 1-2 (Libri I-V); Vol. 4-5 (Libri XVIII-XX). Teubner, Leipzig.

OLDFATHER, C.H. (1989): *Diodorus Siculus*. Vol. 4-8 (Libros IX-XVII). Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass) y London.

CASEVITZ, M., VIAL, C., GOUKOWSKY, P., BIZIÈRE, F. y BOMMELAER, B. (1972-2006): *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique*. *Livres I-III; Livres XI-XII; Livres XIV-XV; Livres XVII-XIX; Livres XXI-XXVI*. Les Belles Lettres, Paris.

Diogenes Laertius (Diog. Laert.)***Vitae philosophorum***

BALAUDÉ, J.-F., BRISSON, L., BRUNSCHWIG, J., DORANDI, T., GOULET-CAZÉ, M.-O., GOULET, R., NARCY, M. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (1999): *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Livre de Poche, La Pochothèque, Paris.

Dionysius Halicarnassensis (Dion. Hal.)***Antiquitates romanae***

JACOBY, K. (1885-1905): *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum*. Vol. 1: *Libri I-III*; Vol. 2: *Libri IV-VI*; Vol. 3: *Libri VII-IX*; Vol. 4: *Libri X-XX*. Teubner, Leipzig.

Empedocles (Emp.)***Fragmenta (Frag.)***

DIELS, H. y KRANZ, W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Epiphanius (Epiph.)***Panarion seu aduersus LXXX haereses (Haer.)***

P.G. 41 (0174-1200) y 42 (0009-0755): *S. Epiphanius Constantiensis in Cypro Episcopus*. Vol. 1-2. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1863.

Homiliae (Hom.)

P.G. 43 (0427-0507): *S. Epiphanius Constantiensis in Cypro Episcopus*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1964.

Eucherius Lugdonensis Episcopus***Epistula paraenetica ad Valerianum Cognatum (Ep. par. Ad Val.)***

P.L. 50 (0711-716D): *Joannis Cassiani opera omnia, S. Coelestini I, S. Xysti III, romanorum pontificum, S. Vincentii Lirinensis, S. Eucherii Lugdunensis, S. Hilarii Arelatensis, Antonini Honorati, Vigilius Diaconi, Fastidii, scripta quae exstant universa*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, (1865).

Euripides (Eur.)***Electra (Elect.)******Iphigenia Taurica (Iph. Taur.)******Io (Io.)***

MURRAY, G. (1913): *Euripides. Fabulae*. Vol. 2. Clarendon Press, Oxford.

Orestes (Orest.)***Iphigenia Aulidensis (Iph. Aul.)******Helena (Hel.)******Bacchae (Bacch.)***

MURRAY, G. (1913) : *Euripides. Fabulae*. Vol. 3. Clarendon Press, Oxford.

Alcestis (Alc.)***Medea (Med.)******Heraclide (Heracl.)******Hippolytus (Hipp.)***

KOVACS, D. *Euripides*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Fragmenta (Frag.)

NAUCK, A. (1889²): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Teubner, Leipzig.

Eusebius Caesariensis (Eus.)***Historia Ecclesiastica (H.E.)***

VELASCO DELGADO, A. (1997²): *Eusebio de Cesarea. Historia Ecclesiástica*. Vol. 1-2. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (1ª ed. 1973).

Praeparatio Evangelica (P.E.)

SIRINELLI, J., DES PLACES, E. y SCHROEDER, G. (1974-1991): *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livres II-III*; Vol. 3: *Livres IV-V, 1-17*; Vol. 4: *Livres V, 18-36 – VI*; Vol. 5: *Livre VII*; Vol. 6: *Livres VIII-X*; Vol. 7: *Livre XI*; Vol. 8: *Livres XII-XIII*; Vol. 9: *Livres XIV-XV*. Sources Chrétiennes, 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338 y 369. Les Éditions du Cerf, Paris.

Chronica (Chron.)

P.G. 19 (0099-0933): *Eusebii Pamphili, Caesareae Palestinae Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1857.

Demonstratio Evangelica (DE)

P.G. 22 (0013-0795): *Eusebii Pamphili, Caesareae Palestinae Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1857.

Laudatio Constantini (Laud. Const.)***De vita Constantini (VC)***

P. G. 20 (0905-1234 y 1315-1439): *Eusebii Pamphili, Caesareae Palestinae Episcopi, opera omnia*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1857.

Firmicus Maternus (Firm. Mat.)***De errore profanarum religionum (De errore)***

TURCAN, R. (2002²): *Firmicus Maternus. L'Erreur des Religions Païennes*. Les Belles Lettres, Paris (1ª ed. 1982).

Florus, Lucius Annaeus (Florus)***Epitome Rerum Romanorum (Epit.)***

JAL, P. (1967-1968): *Florus. Œuvres*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livre II*. Les Belles Lettres, Paris.

Galenus (Gal.)

BOUDON-MILLOT, V. (2007): *Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*. Les Belles Lettres, Paris.

Gregorius Nyssenus (Gr. Nyss.)***Epistula canonica ad Letoium (Ep. Can.)***

MARAVALL, P. (1990): *Grégoire de Nysse. Lettres*. Sources Chrétiennes, 363. Les Éditions du Cerf, Paris.

Hecataeus Milesius (Hecataeus Mil.)***Fragmenta (Frag.)***

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 1 (ed. C. Müller). Paris, 1841.

Heraclides Ponticus (Heraclid. Pont.) (dos citas)

WEHRLI, F. (1969): *Die Schule des Aristoteles*. Vol. 7: *Heraclides Ponticus*. *Texte und Kommentare*. Schwabe, Stuttgart.

Heraclitus (Heraclitus)

Fragmenta = Frag.

DIELS, H. y KRANZ, W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Hermas (Herm.)

Mandatio (Mand.)

JOLY, R. (1968²): *Hermas. Le Pasteur*. Sources Chrétiennes 53bis. Le Cerf, Paris.

Herodianus (Herodian.) (solo una pero emblemática)

STAVENHAGE, K. (1922): *Herodianus. Ab excessu divi Marci libri octo*. Teubner, Leipzig.

Herodotus (Hdt.)

Historiae

LEGRAND, Ph.-E. (2002-2003): *Hérodote. Histoires*. Vol. 1: *Livre I. Clio*; Vol. 2: *Livre 2. Euterpe*; Vol. 3: *Livre III. Thalie*; Vol. 4: *Livre IV. Melpomène*; Vol. 5: *Livre V. Terpsichore*; Vol. 6: *Livre VI. Érato*; Vol. 7: *Livre VII. Polymnie*; Vol. 8: *Livre VIII. Uranie*; Vol. 9: *Livre IX. Calliope*; Vol. 10: *Introduction*. Vol. 11 : *Index analytique*. Les Belles Lettres, Paris.

Hesiodus (Hes.)

Opera et dies (Op.)

Scutum = Scut.

Theogonia = Theog.

Eeas

EVELYN-WHITE, H.G. (1914): *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric Opera*. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

MAZON, P. (1977): *Hésiode. Théogonie. Les Travaux et les jours. Le Bouclier*. Les Belles Lettres, Paris.

Fragmenta = Frag.

RZACH, A. (1908): *Hesiodi carmina*. Teubner, Leipzig.

Hieronymus Eusebius Stridonensis (Hieron.)

Chronica (Chron.)

De Viris Illustribus (De Vir. Ill.)

P.L. 23 (0181-0206B): *S. Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri opera omnia*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, 1845.

Epistulae (Ep.)

LABOURT, J. (1949-1963): *Saint Jérôme. Correspondance*. Vol. 1: *Lettres I-XXII*; Vol. 2: *Lettres XXIII-LII*; Vol. 3: *Lettres LIII-LXX*; Vol. 4: *Lettres LXXI-XCV*; Vol. 5: *Lettres XCVI-CIX*; Vol. 6: *Lettres CX-CXX*; Vol. 7: *Lettres CXXI-CXXX*; Vol. 8: *Lettres CXXXI-CLIV*. Les Belles Lettres, Paris.

P.L. 27 (0011-0652): *S. Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri opera omnia*. Patrologia Series Latina (ed. J.P. Migne). Paris, 1866.

Hippo = Hippo**Fragmenta = Frag.**

DIELS, H. y KRANZ, W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Hippolytus (Hippol.)**Refutatio omnium Haeresium (Haer.)****Demonstratio de Christo et Antichristo (Antichr.)****Contra haeresin Noëti (Noët.)**

P.G. 10 (0261-1609): *Romani Pontifices Saeculi IV ineuntis. S. Gregorius Thaumaturgus, S Hippolytus Portuensis, Dionysius Alexandrinus, Julius Africanus, alii*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1857.

Homerus (Hom.)**Ilias (Il.)****Odyssea (Od.)**

MONRO, D.B. y ALLEN, T.W. (1969-1974): *Homer*. Vol. 1-4. Oxford Classical Texts, Oxford.

Homiliae Clementinae (Hom.Clem.)

SIOUVILLE, A. (1991²): *Clément (Pseudo-). Les homélies clémentines*. Verdier, Lagrasse.

Horatius Flaccus, Quintus (Hor.)**Carmina / Odes (Carm.)****Satirae / Sermones (Sat.)**

VILLENEUVE, F. (1981): *Horace. Odes et épodes*. Les Belles Lettres, Paris.

VILLENEUVE, F. (1980): *Horace. Satires*. Les Belles Lettres, Paris.

Hyginus (Hyg.)**Fabulae (Fab.)**

BORIAUD, J.-Y. (2012): *Hygin. Fables*. Les Belles Lettres, Paris.

Poetica Astronomica (Astron.)

LE BOEUFFLE, A. (1983) : *Hygin. L'Astronomie*. Les Belles Lettres, Paris.

Hymnus ad Demeter (Hymn. Dem.)

Hymni Homerici (Hymn. Hom.)

Hymnus Homericus ad Apollinem (Hymn. Hom. Ap.)

Hymnus Homericus ad Bacchum (Hymn. Hom. Bacch.)

Hymnus Homericus ad Cererem (Hymn. Hom. Cer.)

Hymnus Homericus ad Martem (Hymn. Hom. Mart.)

Hymnus Homericus ad Mercurium (Hymn. Hom. Merc.)

Hymnus Homericus ad Panem (Hymn. Hom. Pan.)

Hymnus Homericus ad Venerem (Hymn. Hom. Ven.)

EVELYN-WHITE, H.G. (1914): *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric.* Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Iosephus (Joseph.)

Contra Apionem (C. Ap.)

REINACH, T. y BLUM, L. (2003³): *Flavius Josèphe. Contre Apion.* Les Belles Lettres, Paris.

Bellum Iudaicum (B.J.)

PELLETIER, A.S.J. (1975-2003²): *Josèphe. Guerre des Juifs.* Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livres II-III*; Vol. 3: *Livres IV-V.* Les Belles Lettres, Paris.

Antiquitates Iudaicae (A.J.)

NIESE, B. (1892) : *Flavii Iosephi opera.* Weidmann, Berlin.

Irenaeus Lugdunensis (Iren.)

Adversus haereses (Haer.)

ROUSSEAU, A. y DOUTRELEAU, L., MERCIER, C. y HEMMERDINGER, B. (1965-2008): *Irénée de Lyon. Contre les hérésies.* Vol. 1-10. Sources Chrétiennes, 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294. Les Éditions du Cerf, Paris.

Isocrates (Isoc.)

Helenae encomium [Oratio 10] (Helen.)

NORLIN, G. (1980): *Isocrates.* Vol. 1-3. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Julianus Imperator (Julian.)

Epistulae (Ep.)

Orationes (Or.)

BIDEZ, J., ROCHERFORT, G. y LACOMBRAGE, C. (1963-1972³): *L'empereur Julien. Oeuvres complètes.* Vol. 1.1: *Discours de Julien César.* Vol. 1.2: *Lettres et fragments*; Vol. 2.1: *Discours de Julien Empereur*; Vol. 2.2: *Discours de Julien Empereur.* Les Belles Lettres, Paris.

Iuuenalis, D. Iunius (Juv.)**Saturae (Sat.)**

RAMSAY, G.G. (1918): *Juvenal and Persius*. William Heinemann y G.P. Putnam's Son, London y New York.

Kerygma Petri (Kerigma)

CAMBE, M. (2003): *Kerygma Petri: Textus et commentaries*. Corpus Christianorum. Series Apocryphon, 15. Brepols, Turnhout.

Leandr(i)us = Leandrius**Fragmenta = Frag.**

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 2 (ed. C. Müller). Paris, 1848.

Libanius (Lib.)**Orationes**

MARTIN, J., PETIT, P. y MALOSSE, P.-L. (1978-2003): *Libanios. Discours*. Vol. 1: *Discours I. Autobiographie*; Vol. 2: *Discours II-X*; Vol. 4: *Discours LIX*. Les Belles Lettres, Paris.

Lucanus, M. Annaeus (Lucan.)**Bellum civile: Pharsalia (Bell. civ.)**

BOURGERY, A. y PONCHONT, M. (1927-1930): *Lucaïn. La Pharsale*. Vol. 1: *Livres I-V*; Vol. 2: *Livres VI-X*. Les Belles Lettres, Paris.

Lucianus (Luc.)**Verae Historiae (Ver. Hist.)**

HARMON, A.M. (1913): *Lucian. Works*. Vol. 1. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Iuppiter Tragoedus (Iupp. Trag.)

HARMON, A.M. (1915): *Lucian. Works*. Vol. 2. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

De Sacrificiis (Sacr.)**Somnium siue uita Luciani (Somn.)**

HARMON, A.M. (1921): *Lucian. Works*. Vol. 3. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Alexander (Alex.)**De Syria Dea (De Syr. Dea)****Imagines (Im.)**

HARMON, A.M. (1925): *Lucian. Works*. Vol. 4. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

De Saltatione (Salt.)**Deorum Concilium (Deor. Con.)****Eunuchus (Eun.)****De morte Peregrini (Mort. Per.)**

HARMON, A.M. (1936): *Lucian. Works*. Vol. 5. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Dialogi Mortuorum (Dial. Mort.)

Dialogi Deorum (Dial. Deor.)

JACOBITZ, K. (1896): *Luciani Samosatensis Opera*. Vol. 1. Teubner, Leipzig.

Lucretius (Lucr.)

De rerum natura

LEONARD, W.E. (1916): *Lucretius. De Rerum Natura*. E.P. Dutton.

Macrobius (Macro.)

Saturnalia (Sat.)

WILLIS, J. (1994²). *Ambrosius Theodosius Macrobius. Saturnalia*. Vol. 1-2. Teubner, Leipzig.

Manetho (Man.)

Fragmenta (Frag.)

SIRINELLI, J., DES PLACES, E. y SCHROEDER, G. (1974): *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique*. Vol. 2: *Livres II-III*. Sources Chrétiennes 215. Les Éditions du Cerf, Paris.

Marcus Aurelius Antoninus, Imperator (Marcus Aurelius)

FARQUHARSON, A.S.L. (1944): *The Meditations of the Emperor Marcus Antonius*. Clarendon Press, Oxford.

Martialis (Mart.)

Epigrammata

IZAAC, H.J. (1969-1973): *Martial. Epigrammes*. Vol. 1: *Livres I-VII*; Vol. 2.1: *Livres VIII-XII*; Vol. 2.2: *Livres XIII-XIV*. Les Belles Lettres, Paris.

Martyrium Lugdunensium

Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae

Martyrium Pionii

RUIZ BUENO, D. (1974³): *Actas de los mártires*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Martyrium Polycarpi

CAMELOT, P.T. (2007⁴): *Ignace d'Antioche, Lettres. Polycarpe de Smyrne. Martyre de Polycarpe*. Sources Chrétiennes, 10bis. Les Éditions du Cerf, Paris.

Menecrates Tyrius (Menecr. Tyr.)

Fragmenta (Frag.)

F.H.G *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 2 (ed. C. Müller). Paris, 1848.

Methodius Olympius**Symposium (Symp.)**

MUSURILLO, H. y DEBIDOUR, V.-H. (1963): *Méthode d'Olympe. Le banquet*. Sources Chrétiennes, 95. Les Éditions du Cerf, Paris.

De resurrectione (De res.)

En Epiph. *Haer.* P.G. 41 (0174-1200) y 42 (0009-0755): S. Epiphanius *Constantiensis in Cypro Episcopus*. Vol. 1-2. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1863.

Myrsilus Methymnaeus (Myrs.)**Fragmenta (Frag.)**

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 4 (ed. C. Müller). Paris, 1868.

Nonnus epicus (Nonn.)**Dionysiaca (Dion.)**

ROUSE, W.H.D. (1940-1942): *Nonnus of Panopolis. Dionysiaca*. Vol. 1-3. Harvard University Press y William Heinemann Ltd., Cambridge (Mass.) y London.

Oracula Sibyllina (Orac. Sib.)

GEFFCKEN, J. (1902): *Die Oracula Sibyllina*. Greek Texts and Commentaries Series.

Orosius Paulus (Oros.)**Historiarum Adversus Paganos libri septem (Hist.)**

ARNAUD-LINDET, M.-P. (1990-1991): *Orose. Histoires (Contre les Païens)*. Vol. 1: *Livres I-III*; Vol. 2: *Livres IV-VI*; Vol. 3: *Livre VII*. Les Belles Lettres, Paris.

Ovidius (Ov.)**Amores (Am.)**

BORNECQUE, H. (1968⁴): *Ovide. Les Amours*. Les Belles Lettres, Paris.

Ars Amatoria (Ars Am.)

BORNECQUE ; H. (1980⁶): *Ovide. L'art d'aimer*. Les Belles Lettres, Paris.

Fasti (Fast.)

SCHILLING, R. (1993): *Ovide. Les Fastes*. Vol. 1: *Livres I-III*; Vol. 2: *Livres IV-VI*. Les Belles Lettres, Paris.

Heroides (Her.)

BORNECQUE, H. y PRÉVOST, M. (1965³): *Ovide. Heroïdes*. Les Belles Lettres, Paris.

Metamorphoses (Met.)

LAFAÏE, G. (1972-1980): *Ovide. Les Métamorphoses*. Vol. 1: *Livres I-V*; Vol. 2: *Livres VI-X*; Vol. 3: *Livres XI-XI*. Les Belles Lettres, Paris.

Epistulae ex Ponto (Pont.)

ANDRÉ, J. (1977): *Ovide. Pontique*. Les Belles Lettres, Paris.

Tristia (Trist.)

ANDRÉ, J. (1968): *Ovide. Tristes*. Les Belles Lettres, Paris.

Panyasis (Panyas.)**Fragmenta (Frag.)**

BERNABÉ, A. (1996): *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*. Vol. 1. Teubner, Leipzig.

Passio Perpetuae et Felicitatis

AMAT, J. (1996): *Passion de Perpétue et de Félicité : suivi des Actes*. Sources Chrétiennes, 417. Les Éditions du Cerf, Paris.

Paulinus Nolanus (Paulin.)**Epistulae (Ep.)**

HARTEL, W. (1894): *Paulinus Nolanus. Epistulae*. CSEL, 29, Wein.

Carmina (Carm.)

HARTEL, W. (1894): *Paulinus Nolanus. Carmina*. CSEL, 30, Wein.

Pausanias (Paus.)**Graeciae descriptio**

CASEVITZ, M., POUILLOUX, J., LAFOND, Y. y AUBERGER, J. (1992-2005): *Pausanias. Description de la Grèce*. Vol. 1: *Livre I. L'Attique*; Vol. 4: *Livre IV. La Messénie*; Vol. 5: *Livre V. L'Élide (I)*; Vol. 6: *Livre VI. L'Élide (II)*; Vol. 7: *Livre VII. L'Achaïe*; Vol. 8: *Livre VIII. L'Arcadie*. Les Belles Lettres, Paris.

Petronius Arbiter (Petron.)**Satyrica (Sat.)**

HESELTINE, M. (1913): *Petronius. Satyricon, Fragmenta, and Poems*. William Heinemann, London.

Philo Byblius**Fragmenta (Frag.)**

F.H.G *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 3 (ed. C. Müller). Paris, 1849.

Philo Iudaeus (Philo)**Legatio ad Gaium (Leg.)****Legum allegoriae (Leg. alleg.)****Apologia pro Iudaeis (Ap. Pro Jud.)****De specialibus legibus (Spec. Leg.)****De vita Moysis (De vit. Moys.)****De mutatione nominum (Mut.)****De decalogo (Decal.)****De vita contemplativa (Vita Cont.)****De opificio mundi (De opif.)**

De quaestionibus in Genesim (Quaest. Gen.)

COHN, L., WENDLAND, P. y REITER, S. (1896-1915): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlín.

Philostephanus (Philosteph.)

Fragmenta (Frag.)

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 3 (ed. C. Müller). Paris, 1849.

Philostratus (Philostr.)

Imagines (Imag.)

KAYSER, C.L. (1871): *Philostratus Minor. Opera*. Vol. 2. Teubner, Leipzig.

Vitae Sophistarum (Vit. Soph.)

KAYSER, C.L. (1871): *Philostratus the Athenian. Opera*. Vol. 2. Teubner, Leipzig.

Photius

Bibliotheca (Bibl.)

HENRY, R. (1959-1991): *Photius. Bibliothèque*. Vol. 1: *Codices 1-83*; Vol. 2: *Codices 84-105*; Vol. 3: *Codices 186-222*; Vol. 4: *Codices 223-229*; Vol. 5: *Codices 230-241*; Vol. 6: *Codices 242-245*; Vol. 7: *Codice 246-256*; Vol. 8: *Codice 257-280*; Vol. 9: *Index* (ed. J. Schamp). Les Belles Lettres, Paris.

Pindarus (Pind.)

Isthmian Odes (Isthm. Od.)

Nemean Odes (Nem. Od.)

Olympian Odes (Olymp. Od.)

Pythian Odes (Pyth. Od.)

SANDYS, J. (1937): *Pindar. The Odes of Pindar including the Principal Fragments*. Harvard University Press y William Heinemann, Cambridge (Mass.) y London.

Plato (Pl.)

Apologia (Ap.)

Phaedo (Phd.)

BURNET, J. (1903): *Platonis Opera. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Oxford University Press, Oxford.

Cratylus (Cra.)

Gorgias (Grg.)

BURNET, J. (1903): *Platonis Opera. Euthydemus. Protagoras. Gorgias. Meno*. Oxford University Press, Oxford.

Leges (Leg.)

DES PLACES, E., GERNET, L. y DIÈS, A. (1951-1956): *Platon. Œuvres Completes*. Vol. 11.1: *Les Lois. Livres I-II*; Vol. 11.2: *Les Lois. Livres III-VI*; Vol. 12.1: *Livres VII-X*; Vol. 12.2: *Livres XI-XII. Epinomis*. Les Belles Lettres, Paris.

Menexemus (Menex.)**Minos (Min.)****Timaeus (Ti.)**

BURNET, J. (1903): *Platonis Opera. Hippias Maior. Hippias Minor. Ion. Menexenus. Cleitophon. Timaeus. Critias. Minos. Epinomis.* Oxford University Press, Oxford.

Phaedrus (Phdr.)**Symposium (Smp.)**

BURNET, J. (1903): *Platonis Opera. Parmenides. Philebus. Symposium. Phaedrus.* Oxford University Press, Oxford.

Philebus (Phlb.)

DIÈS, A. (1941): *Platon. Œuvres Complètes. Vol. 9.2: Philèbe.* Les Belles Lettres, Paris.

Politicus (Pol.)

DIÈS, A. (1935): *Platon. Œuvres Complètes. Vol. 9.1: Le Politique.* Les Belles Lettres, Paris.

Respublica (Resp.)

BURNET, J. (1903): *Platonis Opera. Republic.* Oxford University Press, Oxford.

Theaetetus (Tht.)

DIÈS, A. (1923): *Platon. Œuvres Complètes. Vol. 8.2: Théétète.* Les Belles Lettres, Paris.

Epistulae (Ep.)

BURNET, J. (1903): *Platonis Opera. Epistles.* Oxford University Press, Oxford.

Plinius Caecilius Secundus (Plin.)**Epistulae (Epist.)**

DURRY, M. (1948): *Pline Le Jeune. Lettres. Vol. 4: Livre X. Panégyrique de Trajan.* Les Belles Lettres, Paris.

ZEHNACKER, H. Y MÉTHY, N. (2009-2012): *Pline Le Jeune. Lettres. Vol. 1 : Livres I-III; Vol. 2: Livres IV-VI; Vol. 3: Livres VII-IX.* Nouvelle ed. Les Belles Lettres, Paris.

Plinius rerum naturalium scriptor latinus (Plin.)**Historia naturalis (H.N.)**

LE BONNIEC, H. y GALLET DE SANTERRE, H. (1953): *Plinie L'Ancien. Histoire Naturelle. Vol. 1: Livre VII; Vol. 2: Livre IX; Vol. 3: Livre XVIII; Vol. 4: Livre XXXIV; Vol. 5: Livre XXXVI; Vol. 6: Livre XXXVII; Vol. 7: Livre XX.* Les Belles Lettres, Paris.

MAYHOFF, K.F.T. (1892-1909): *Pliny the Elder. Naturalis Historia. Vol. 1-5.* Teubner, Leipzig.

Plotinus (Plot.)**Enneades (Enn.)**

BRÉHIER, E. (1924-1938): *Plotin. Ennéades.* Les Belles Lettres, Paris.

Plutarchus (Plu.)**Moralia:****Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus (Quom. virt. prof.)****Quomodo adulator ab amico internoscatur (Quom. adul.)**BERNARDAKIS, G.N. (1888): *Plutarch. Moralia*. Vol. 1. Teubner, Leipzig.**De Iside et Osiride (De Is. et Os.)****Quaestiones Romanae (Quaest. Rom.)****Regum et imperatorum apophthegmata (Apoph.)**BERNARDAKIS, G.N. (1889): *Plutarch. Moralia*. Vol. 2. Teubner, Leipzig.**De amore prolis (De am. pr.)****De curiositate (De curios.)****De genio Socratis (De gen. Soc.)****De placitis philosophorum (De plac. phil.)****De sera numinis vindicta (De sera)**BERNARDAKIS, G.N. (1891): *Plutarch. Moralia*. Vol. 3. Teubner, Leipzig.**Amatorius (Amat.)****Quaestiones convivales (Quaest. conv.)**BERNARDAKIS, G.N. (1892): *Plutarch. Moralia*. Vol. 4. Teubner, Leipzig.**De facie in orbe lunae (De fac.)****Maxime cum principibus philosopho esse disserendum (cum prin. phil.)**BERNARDAKIS, G.N. (1893): *Plutarch. Moralia*. Vol. 5. Teubner, Leipzig.**Vitae Parallelae:****Artaxerxes (Art.)****Agesilaus (Ages.)****Alcibiades (Alc.)****Alexander (Alex.)****Cicero (Cic.)****Demetrius (Demetr.)****Lycurgus (Lyc.)****Lysander (Lys.)****Marcellus (Marc.)****Nicias (Nic.)****Romulus (Rom.)****Sulla (Sull.)**

FLACELIÈRE, R., CHAMBRY, É. Y JUNEUX, M. (1966): *Plutarque. Vies*. Vol. 1: *Thésée-Romulus, Lycurgue-Numa*; Vol. 2: *Solon-Publicola, Thémistocle-Camille*; Vol. 3: *Périclès-Fabius Maximus, Alcibiade-Coriolan*; Vol. 4: *Timoléon-Paul Émile, Pélopidas-Marcellus*; Vol. 5: *Aristide-Caton l'Ancien, Philopoemen-Flamininus*; Vol. 6: *Pyrrhos-Marius, Lysandre-Sylla*; Vol. 7: *Cimon-Lucullus, Nicias-Crassus*; Vol. 8: *Sertorius-Eumène, Agésilas-Pompée*; Vol. 9: *Alexandre-César*; Vol. 10: *Phocion-Caton Le Jeune*; Vol. 11: *Agis et Cléomène-Les Gracques*; Vol. 12: *Démosthène-Cicéron*; Vol. 13: *Démétrios-Antoine*; Vol. 14: *Dion-Brutus*; Vol. 15: *Artaxerxès-Aratos, Galba-Othon*; Vol. 16: *Index des noms propres* (E. Simon). Les Belles Lettres, Paris.

Polemo Iliensis (Polem.)***Fragmenta (Frag.)***

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 3 (ed. C. Müller). Paris, 1849.

Polybius (Plb.)***Historiae***

PÉDECH, P., M.P., FOUCAULT, J., FOULON, E., WEIL, R. y NICOLET, C. (1961-1995) : *Polybe. Histoires*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livre II*; Vol. 3: *Livre III*; Vol. 4: *Livre IV*; Vol. 5: *Livre V*; Vol. 6: *Livre VI*; Vol. 7: *Livres VI-IX*; Vol. 8: *Livres X-XI*; Vol. 9: *Livre XII*; Vol. 10: *Livres XIII-XVI*. Les Belles Lettres, Paris.

BÜTTNER-WOBST, T. y DINDORF, L. (1889-1905): *Polybius. Historiae*. Teubner, Leipzig.

Porphyrus Tyrius (Porph.)***De Abstinencia (Abst.)***

BOUFFARTIGUE, J., PATILLON, M., y SEGONDS, A.Ph. (1977-1995): *Porphyre. De l'abstinence*. Vol. 1: *Introduction. Livres I*; Vol. 2: *Livres II-III*; Vol. 3 : *Livre IV*. Les Belles Lettres. Paris.

Vita Pythagorae (Vit. Pyth.)

DES PLACES, E. (2003²): *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*. Les Belles Lettres, Paris.

Posidippus (Posidipp.)***Fragmenta (Frag.)***

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 4 (ed. C. Müller). Paris, 1868.

Prudentius Clemens, Aurelius (Prud.)***Contra Symmachum (C. Symm.)***

LAVARENNE, M. (1948): *Prudence. Œuvres*. Vol. 3: *Psychomachie. Contre Symmaque*. Les Belles Lettres, Paris.

Ptolemaeus Megalopolitanus (Ptol. Megalop.)***Fragmenta (Frag.)***

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 3 (ed. C. Müller). Paris, 1849.

Quintilianus (Quint.)***Institutio oratoria (Inst.)***

COUSIN, J. (1975-1980) : *Quintilien. Institution Oratoire*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livres II-III*; Vol. 3: *Livres IV-V*; Vol. 4: *Livres VI-VII*; Vol. 5: *Livres VIII-IX*; Vol. 6: *Livres X-XI*; Vol. 7: *Livre XII et Index*. Les Belles Lettres, Paris.

Recognitiones Clementinae (Clem. Recogn.)

P.G. 1 (1157-1475): *S. Clementis I, pontifices romani, opera omnia*. Patrologia Series Graeca (ed. J.P. Migne). Paris, 1857.

Sallustius, Gaius (Sall.)**De coniuratione Catilinae (Cat.)**

ERNOUT, A. (1974¹⁰): *Salluste. Catilina. Jugurtha. Fragments des histoires*. Les Belles Lettres, Paris.

Scriptores Historiae Augustae (S.H.A.)**Aurelian (Aurel.)****Commodus (Comm.)****Heliogabalus (Heliogab.)****Marcus (Marc.)****Severus (Sev.)**

CALLU, J.P., GADEN, A., DESBORDES, O., RATTI, S. y PASCHOUD, F. (1992-2001): *Histoire Auguste*. Vol. 1.1: *Introduction générale. Vies d'Hadrien, Aelius Antonin*; Vol. 3.1: *Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*; Vol. 4.2: *Vies des deux Valériens et des deux Galliens*; Vol. 5.1: *Vies d'Aurélien, Tacite*; Vol. 5.2: *Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin*. Les Belles Lettres, Paris.

Seneca, L. Annaeus (Sen.)**De Clementia (De Clem.)****De Providentia (De Prov.)****De Ira (De Ir.)**

BASORE, J.W. (1928): *L. Annaeus Seneca. Moral Essays*. Vol. 1. Heinemann, London y New York.

Ad Helviam (Helv.)**De Vita Beata (De Vit. Beat.)****De Brevitate Vitae (De Brev. Vit.)**

BASORE, J.W. (1932): *L. Annaeus Seneca. Moral Essays*. Vol. 2. Heinemann, London y New York.

De Beneficiis (De Benef.)

BASORE, J.W. (1935): *L. Annaeus Seneca. Moral Essays*. Vol. 3. Heinemann, London y New York.

Phaedra (Phaed.)**Thyestes****Hercules Oetaeus (Herc. Oet.)****Agamemnon (Agam.)**

CHAUMARTIN, F.-R. (1996-1999): *Sénèque. Tragédies*. Vol. 1: *Hercule furieux. Les Troyennes. Les Phéniciennes. Médée. Phèdre*; Vol. 2: *Oedipe. Agamemnon. Thyeste*; Vol. 3: *Hercule sur l'Oeta. Octavia*. Les Belles Lettres, Paris.

De Tranquillitate Anima (De Tranq. An.)**De Constantia (De Const.)**

BOURGERY, A. y WALTZ, R. (1970): *Sénèque. Dialogues*. Vol. 1: *De la colère*; Vol. 2: *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie*; Vol. 3: *Consolations*; Vol. 4: *De la providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. De l'oisiveté*. Les Belles Lettres, Paris.

Ad Lucilium Epistulae Morales (Ep.)

PRÉCHAC, F. y NOBLOT, H. (1969-1979): *Sénèque. Lettres a Lucilius*. Vol. 1: *Livres I-IV*; Vol. 2: *Livres V-VII*; Vol. 3: *Livres VIII-XIII*; Vol. 4: *Livres XIV-XVIII*; Vol. 5: *Livres XIX-XX*. Les Belles Lettres, Paris.

Sextus Empiricus (Sext. Emp.)**Adversus Mathematicos (Adv. Math.)****Pyrrhonianae institutiones (Pyr.)**

MUTSCHMANN, H. y MAU, J. (1914-1961): *Sexti Empirici Opera*. Vol. 1: *Pyrroneion hypotyposeon*; Vol. 2: *Adversus dogmaticos (Adv. Mathem. VII-XI)*; Vol. 3: *Adversus mathematicos I-VI*. Teubner, Leipzig.

Sophocles (Soph.)**Antigone (Antig.)****Electra (Elect.)****Trachiniae (Trach.)**

DAIN, A., MAZON, P. e IRIGOIN, J. (1994⁷-1999⁵): *Sophocle. Tragédies*. Vol. 1: *Introduction. Les Trachiniennes. Antigone*; Vol. 2: *Ajax. Œdipe Roi. Electre*; Vol. 3: *Philoctète. Œdipe à Colone*. Les Belles Lettres, Paris.

Fragmenta (Frag.)

NAUCK, A. (1889²): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Teubner, Leipzig.

Soranus**Gynaecia**

BURGUIÈRE, P., GOUREVITCH, D. y MALINAS, Y. (1988-20003): *Soranus d'Ephèse. Maladies des femmes*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livre II*; Vol. 3: *Livre III*; Vol. 4: *Livre IV*. Les Belles Lettres, Paris.

Sosibius (Sosib.)**Fragmenta (Frag.)**

F.H.G. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 2. (ed. C. Müller). Paris, 1848.

Strabo (Strab.)**Geographica**

LASSERRE, F., AUJAC, G. y BALADIÉ, R. (1966-1996): *Strabon. Géographie*. Vol. 1.1: *Livre I*; Vol. 1.2: *Livre II*; Vol. 2: *Livres III-IV*; Vol. 3: *Livres V-VI*; Vol. 4: *Livre VII*; Vol. 5: *Livre VIII*; Vol. 6: *Livre IX*; Vol. 7: *Livre X*; Vol. 8: *Livre XI*; Vol. 9: *Livre XII*. Les Belles Lettres, Paris.

MEINEKE, A. (1877): *Strabo. Geographica*. Teubner, Leipzig.

Suetonius (Suet.)***Divus Augustus (Aug.)******Divus Claudius (Claud.)******Domitianus (Dom.)******Nero (Ner.)******Tiberius (Tib.)******Vespasiano (Vesp.)***

AILLOUD, H. (1964⁴-1967²): *Suétone. Vies des douze césars*. Vol. 1: *César - Auguste*; Vol. 2: *Tibère - Caligula - Claude - Néron*; Vol. 3³: *Galba - Othon - Vitellius - Vespasien - Titus - Domitien*. Les Belles Lettres, Paris.

Symmachus, Quintus Aurelius (Symmac.)***Epistulae (Ep.)***

CALLU, J.P. (1972-2002) : *Lettres*. Vol. 1: *Livres I-II*; Vol. 2: *Livres III-V*; Vol. 3: *Livres VI-VIII*; Vol. 4: *Livres IX-X*. Les Belles Lettres, Paris.

Tacitus, Cornelius (Tac.)***Annales (Ann.)***

WUILLEUMIER, P. (1923-1976): *Tacite. Annales*. Vol. 1: *Livres I-III*; Vol. 2: *Livres IV-VI*; Vol. 3: *Livres XI-XII*; Vol. 4: *Livres XIII-XVI*. Les Belles Lettres, Paris.

Germania (Germ.)

PERRET, J. (1967): *Tacite. La Germanie*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1949).

Historiae (Hist.)

WUILLEUMIER, P., LE BONNIEC, H. y HELLEGOUARC'H, J. (1921-1992) : *Tacite. Histoires*. Vol. 1: *Livres I*. Vol. 2: *Livres II-III*; Vol. 3 : *Livres IV-V*. Les Belles Lettres, Paris.

Theocritus (Theoc.)***Idyllia (Id.)***

CHOLMELEY, R.J. (1901): *Theocritus. Idylls*. George Bell & Sons, London.

Theodoretus Cyrensis (Theod. Cyr.)***Graecarum affectionum curatio (Affect.)***

CANIVET, P. (1957-1958): *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*. Vol. 1 : *Livres I-VI*; Vol. 2: *Livres VII-XII*. Sources Chrétiennes, 57. Les Éditions du Cerf, Paris.

Historia ecclesiastica (H.E.)

PARMENTIER, L., HANSEN, G.C., BOUFFARTIGUE, J., MARTIN, A. y CANIVET ; P. (2006-2009): *Theodoretus de Cyr. Historia ecclésiastica*. Vol. 1: *Livres I-II*; Vol. 2: *Livres III-V*. Sources Chrétiennes, 501 y 530. Les Éditions du Cerf, Paris.

Thucydides (Thuc.)***Historiae***

DE ROMILLY, J., BODIN, L. y WEIL, R. (1968-1973): *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2.1: *Livre II*; Vol. 2.2: *Livre III*; Vol. 3: *Livres IV-V*; Vol. 4: *Livres VI-VII*; Vol. 5: *Livre VIII*. Les Belles Lettres, Paris.

Tibullus (Tibul.)***Elegiae (Eleg.)***

PONCHONT, M. (1968⁷): *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum. Elégies*. Les Belles Lettres, Paris.

Titus Liuius (Liv.)***Ab urbe condita***

BAYET, J. y BAILLET, G. (1940-1966): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2: *Livre II*; Vol. 3: *Livre III*; Vol. 4: *Livre IV*; Vol. 5: *Livre V*; Vol. 6: *Livre VI*. Les Belles Lettres, Paris.

BAYET, J. y BLOCH, R. (1969): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 7: *Livre VII*. Les Belles Lettres, Paris.

GUITTARD, C. y BLOCH, R. (1987): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 8: *Livre VIII*. Les Belles Lettres, Paris.

JAL, P. (1971-2005): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 11: *Livre XXI*; Vol. 13: *Livre XXIII*; Vol. 14: *Livre XXIV*; Vol. 16: *Livre XXVI*; Vol. 17: *Livre XXVII*; Vol. 18: *Livre XXVIII*; Vol. 31: *Livres XLI-XLII*; Vol. 32: *Livres XLIII-XLIV*; Vol. 33: *Livre XLV, Fragments*. Les Belles Lettres, Paris.

NICOLET-CROIZAT, F. (1992): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 15: *Livre XXV*. Les Belles Lettres, Paris.

FRANÇOIS, P. (1994): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 19: *Livre XXIX*. Les Belles Lettres, Paris.

HUS, A. (1977): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 21: *Livre XXXI*. Les Belles Lettres, Paris.

MINEO, B. (2003): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 22: *Livre XXXII*. Les Belles Lettres, Paris.

ACHARD, G. (2001): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 23: *Livre XXXIII*. Les Belles Lettres, Paris.

ADAM, R. (1982-2004): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 25: *Livre XXXV*; Vol. 28: *Livre XXXVIII*; Vol. 29 : *Livre XXXIX*. Les Belles Lettres, Paris.

MANUÉLIAN, A. (1983): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 26: *Livre XXXVI*. Les Belles Lettres, Paris.

ENGEL, J.-M. (1983): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 27: *Livre XXXVII*. Les Belles Lettres, Paris.

GOUILLART, C. (1986): *Tite-Live. Histoire Romaine*. Vol. 30: *Livre XL*. Les Belles Lettres, Paris.

WEISSENBORN, W. y MÜLLER, H.J. (1882-1911): *Titi Livi ab urbe condita libri. Pars I (Libri I-X); Pars II (Libri XXI-XXX); Pars III (Libri XXXI-XL); Pars IV (Libri XLI-CXLII)*. Teubner, Leipzig.

Valerius Maximus (Val. Max.)***Facta et dicta memorabilia***

COMBÈS, R. (1995-1997): *Faits et dits mémorables*. Vol. 1: *Livres I-III*; Vol. 2: *Livres IV-VI*. Les Belles Lettres, Paris.

Varro, M. Terentius (Varro)***De Lingua Latina (De ling. lat.)***

GOETZ, G. y F. SCHOELL (1910): *M. Terentius Varro. De Lingua Latina*. Leipzig.

Antiquitates rerum divinarum (Ant. rer. div.)***Fragmenta (Frag.)***

CARDAUNS, B. (1976): *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Diuinarum*. Mainz.

Saturae Menippeae (Sat. Men.)

BÜCHELER, F. y HERAEUS, W. (1963): *M. Terentius Varro. Menippeae. Petronii Saturae, Adiectae Sunt Varronis et Senecae Saturae Similesque Reliquiae*. Berlin.

Vergilius Maro, Publius (Verg.)***Aeneis (Aen.)***

PERRET, J. y LESUER, R. (2009): *Virgile. Énéide*. Vol. 1: *Livres I-IV*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1977).

PERRET, J. (1978-2008): *Virgile. Énéide*. Vol. 2: *Livres V-VIII*; Vol. 3: *Livres IX-XII*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1936).

Georgica (Georg.)

DE SAINT-DENIS, E. (1982): *Virgile. Géorgiques*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1926; 2^a ed. 1957).

Bucolica (Buc.)

DE SAINT-DENIS, E. (1942): *Virgile. Bucoliques*. Les Belles Lettres, Paris.

Xenophanes (Xenoph.)***Fragmenta (Frag.)***

DIELS, H. y KRANZ, W. (1903): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Xenophon (Xen.)***Anabasis (An.)***

MASQUERAY, P. (1970): *Xénophon. Anabase*. Vol. 1: *Livres I-III*; Vol. 2: *Livres IV-VII*. Les Belles Lettres, Paris.

Apologia Socratis (Ap.)

OLLIER, F. (1972): *Xénophon. Banquet; Apologie de Socrate*. Les Belles Lettres, Paris.

Memorabilia (Mem.)

BANDINI, M. Y DORION, L.-A. (2000-2011): *Xénophon. Mémorables*. Vol. 1: *Livre I*; Vol. 2.1: *Livres II-III*; Vol. 2.2: *Livre IV*. Les Belles Lettres, Paris.

Zeno Citieus (Zeno Stoic.)

Fragmenta (Frag.)

S.V.F. Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. 1 (ed. H. von Arnim). Teubner, Leipzig, 1903.

BIBLIOGRAFÍA

A

- AALDERS, H.W.G.J.D. (1979): "The Hellenistic Concept of the Enviousness of Fate", en M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*. Études Preliminaries aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 78. E.J. Brill, Leiden, pp. 1-26.
- ALDAMA ROY, A.M. (1987): "El *Octavius* de Minucius Felix: puntos discutidos", *Estudios Clásicos*, 29, 91, pp. 55-64.
- ALEXANDER, L. (1999): "The Acts of the Apostles as an Apologetic Text", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 15-44.
- ALEXANDRE, M. (1998): "Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 1-40.
- ALFONSI, L. (1951): "Una parodia del *Teeteto* nello *Scherno* di Ermia", *Vigiliae Christianae*, 5, 2, pp. 80-83.
- (1964): "La *Consuetudo* nei *Protrettici*", *Vigiliae Christianae*, 18, 1, pp. 32-36.
- ALVAR EZQUERRA, J. (2001): *Los Misterios: Religiones "Orientales" en el Imperio Romano*. Crítica Arqueología. Ed. Crítica, Barcelona.
- AMATA, B. (2000): *Arnobio. Difesa della vera religione*. Collana di Testi Patristici, 153. Città Nuova, Roma.
- AMES, C. (2007): "Los límites de la tolerancia religiosa en la República romana: la prohibición de las Bacanales en el 186 a.C.", en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*. 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos. Serie de Monografías, 18. Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 39-56.
- (2008): "La apología y el diálogo en los primeros apologetas latinos: Tertuliano y Minucio Félix", *Circe de Clásicos y Modernos*, 12, pp. 45-60.
- AMIDON, P.R. (1990): *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis. Selected Passages*. Oxford University Press, New York.
- ANDO, C. (1996): "Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine", *Journal of Early Christian Studies*, 4, pp. 171-207.
- ANDRIESEN, P. (1946): "L'apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète", *Recherches de Theologie Ancienne et Moderne*, 13, pp. 5-39.
- (1947): "The Authorship of the *Epistula ad Diognetum*", *Vigiliae Christianae*, 1, 2, pp. 129-136.
- ARENS, W. (1979): *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford University Press, Oxford y New York.
- (1986): *The Original Sin: Incest and Its Meaning*. Oxford University Press, Oxford y New York.
- ARMSTRONG, A.H. (1980): "The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism", en B.F. Meyer y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-*

- Definition*. Vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Fortress, Philadelphia (PA), pp. 74-99.
- ASHKENAZI, Y. (2004): "Sophists and Priests in Late Antique Gaza according to Choricus the Rhetor", en B. Bitton-Ashkelony y A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*. Jerusalem Studies in Religion and Culture, 3. E.J. Brill, Leiden, pp. 195-208.
- ASPA CEREZA, J. (2007): *Cicerón. Discursos*. Vol. 3: *En defensa de Sexto Roscio Amerino. En defensa de la Ley Manilia. En defensa de Aulo Cluencio. Catilinarias. En defensa de Lucio Murena*. Biblioteca Gredos, 66. RBA, Barcelona (Gredos, Madrid, 1982).
- ASTOLFI, R. (1973): "Note per una valutazione storica della *Lex Iulia et Papia*", *Studia et documenta historiae et iuris*, 39, pp. 188-238.
- (1995³): *La Lex Iulia et Papia*. CEDAM, Padova (2ª ed. 1986).
- (2006): *Il Matrimonio nel Diritto Romano Classico*. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, 164. CEDAM, Padova.
- AUGUET, R. (1972): *Crueldad y civilización: Los juegos romanos*. Aymá, Barcelona (1ª ed. 1970: *Cruauté et civilization, les jeux romains*. Flammarion, Paris).

B

- BALASCH, M. (2008): *Juvenal. Persio. Sátiras*. Biblioteca Gredos, 106. RBA, Barcelona, 2008.
- BALCH, D.L. (1983): "1 Cor. 7.32-35 and Stoic Debate about Marriage, Anxiety, and Distractions", *Journal of Biblical Literature*, 102, 3, pp. 429-439.
- (2003): "Paul's Portrait of Christ Crucified (Gal. 3:1) in Light of Paintings and Sculptures of Suffering and Death in Pompeian and Roman Houses", en D.L. Balch y C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*. Wm B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, pp. 84-108.
- BARBERO, G. (1985): "La Patristica", en L. Firpo (ed.), *Storia delle Idee Politiche, Economiche e Sociali*. Vol. 2, T.1: *Ebraismo e Cristianesimo*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, pp. 479-540.
- BARCELLONA, R. (2011): "Infancia senza nome e senza volto. Gli esposti nell'antichità tra Stato e Chiesa", Seminario Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Cantabria, Santander, 13 de junio de 2011.
- BARDY, G. y DI NOLA, G. (1996): *Storia della letteratura cristiana antica greca. Storia letteraria. Letteratura critica e approfondimenti tematici*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano (1ª ed. 1928: G. Bardy, *Litterature Grecque Chrétienne*. Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses. Librairie Bloud et Gay, Paris).
- (1999): *Storia della letteratura cristiana antica latina. Storia letteraria. Letteratura critica e approfondimenti tematici*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano (1ª ed. 1929: G. Bardy, *Litterature Latine Chrétienne*. Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses. Librairie Bloud et Gay, Paris).
- BARNARD, L.W. (1967): "The Embassy of Athenagoras", *Vigiliae Christianae*, 21, 2, pp. 88-92.
- (1968b): "The Heresy of Tatian – Once Again", *The Journal of Ecclesiastical History*, 19, 1, pp. 1-10.

- BARNES, T.D. (1968): "Legislation against the Christians", *The Journal of Roman Studies*, 58, pp. 32-50.
- (1971): *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Clarendon Press, Oxford.
- (1973b): "Lactantius and Constantine", *The Journal of Roman Studies*, 63, pp. 29-46.
- (1975): "The Embassy of Athenagoras", *Journal of Theological Studies*, 26, pp. 11-114.
- (1981): *Constantine and Eusebius*. Harvard University Press. Cambridge (MA).
- (1993): *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- (1996): "Christians and the Theater", en W.J. Slater (ed.), *Roman Theater and Society. E. Togo Salmon Papers*. Vol. 1. The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 161-180.
- (2001): "Monotheists all?" Review article/discussion. *Phoenix*, 55, 1-2, pp. 142-162.
- BARZANÓ, A. (1996): *Il Cristianesimo nelle Leggi di Roma Imperiale*. Letture cristiane del primo millennio, 24. Ed. Paoline, Milano.
- BAUCKHAM, R. (1985): "The fall of the angels as the source of philosophy in Hermias and Clement of Alexandria", *Vigiliae Christianae*, 39, pp. 313-330.
- BAYARD, L.C. (2002): *Saint Cyprien. Correspondance*. Vol. 1: *Lettres I-XXXIX*; Vol.2: *Lettres XL-LXXXXI*. Les Belles Lettres. Paris (1ª ed. 1925).
- BEACHAM, R.C. (1991): *The Roman theatre and its audience*. Harvard University Press, Cambridge.
- (1999): *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*. Yale University Press, New Haven y London.
- BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S. (eds) (1998): *Religions of Rome*. Vol. 1-2. A History. Cambridge University Press, Cambridge.
- BEATRICE, P.F. (1990): "L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico", en P.F. Beatrice (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*. Cristianesimo nella Storia, 11. Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, pp. 441-447 [reimp. en 1993, Collana di Studi Religiosi, 36].
- (1998): "Diodore de Sicile chez les Apologistes", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 219-236.
- BEAUJEU, J. (1955): *La Religion Romaine a l'apogée de l'Empire*. Vol. 1. *La politique religieuse des Antonins (96-112)*. Collection d'Études Anciennes. Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris.
- (1978): "Le Paganisme Romain sous le Haut Empire", *ANRW*, II, 16, 1, pp. 3-26.
- BÉNICHOU-SAFAR, H. (1988): "Sur l'incinération des enfants aux Tophets de Carthage et de Sousse", *Revue de l'Histoire des Religions*, 205, 1, pp. 57-67.
- BENKO, S. (1967): "The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius", *Vigiliae Christianae*, 21, 2, pp. 103-119.
- (1980): "Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D.", *ANRW*, II, 23, 2, pp. 1055-1119.
- (1984): *Pagan Rome and the Early Christians*. B.T. Batsford, London.

- BERGJAN, S.-P. (2001): "Celsus the Epicurean? The Interpretation of an argument in Origen, *Contra Celsum*", *The Harvard Theological Review*, 94, 2, pp. 179-204.
- BICKERMAN, E.J. (1949): "The name of Christians", *The Harvard Theological Review*, 42, 2, pp. 109-124.
- BIRLEY, A.R. (2001): *Marcus Aurelius: A Biography*. Routledge, New York (1^a ed. 1966: *Marcus Aurelius*. B.T. Bastford Ltd., London).
- (2005): "Attitudes to the State in the Latin Apologists", en A. Wlosok y F. Paschoud (eds.), *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 51 (13-17 Septembre, 2004), Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, Vandoeuvres y Genève, pp. 249-289.
- BISBEE, G.A. (1983): "The Acts of Justin Martyr: a Form-critical Study", *Second Century*, 3, 3, pp. 129-157.
- BOBICHON, P. (1999): "Les enseignements juif, païen, hérétique et chrétien dans l'oeuvre de Justin Martyr", *Revue des études augustiniennes*, 45, pp. 233-259.
- (2003): *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction et commentaire*. Paradosis, 47. Academic Press, Fribourg.
- BODELÓN, S. (1992-1993): "El discurso anticristiano de Cecilio en el Octavio de Minucio Félix", *Memorias de Historia Antigua*, 13-14, pp. 247-294.
- (1994-1995): "El discurso antipagano de Octavio en la obra de Minucio Félix", *Memorias de Historia Antigua*, 15-16, pp. 51-142.
- BOLKESTEIN, H. (1922): "The Exposure of Children at Athens and the ἐγχυτρίστριαι", *Classical Philology*, 17, 3, pp. 222-239.
- BONNER, C. (1940): *Saint Melito (Bishop of Sardis). The Homily on the Passion*. Studies and Documents, 12. University of Pennsylvania Press, London, Philadelphia y Baltimore.
- BOULHOL, P. (2002): "Idoles, démons, fictions: les dieux du paganisme dans les Acta Martyrum (II^e – VI^e siècles)", en G. Dorival y D. Pralon (eds.), *Nier les Dieux, Nier Dieu*. Actes du Colloque organisé par le Centre P.A. Février (UMR 6125) à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (1^{er} et 2 avril 1999, Aix-en-Provence). Collection "Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévale". Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, pp. 293-310.
- BOWERSOCK, G.W. (1995): *Martyrdom and Rome*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BRAUN, R. (1972): "Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et chronologie", *Revue des études latines*, 50, pp. 67-84.
- (1977): *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Études Augustiniennes, Paris (1^a ed. 1962, Presses Universitaires de France, Paris).
- (1980): "Tertullien et les séditions contre les Empereurs (*Apologeticum* 35, 8-9)", *Revue des Études Augustiniennes*, 26, pp. 18-28.
- (1985): *Les païens juges des chrétiens*. Les Belles Lettres, Paris, 1985.
- (1985b): "Les païens juges des chrétiens. Un thème parénétique de Tertullien". *AFLNice*, 50, pp. 407-414.
- BREMMER, J.N. (2004): "Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome", *Mnemosyne*, 57, 5, *Catullus* 63, pp. 534-573.

- (2008): *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Jerusalem Studies in Religion and Culture, 8. E.J. Brill, Leiden.
- BROWN, P.R.L. (1978): *The Making of Late Antiquity*. Harvard University Press, Cambridge (MA) (1ª ed. 1976).
- (1993): *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Muchnick, Barcelona, 1993 (1ª ed. 1988: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York).
- BROWNING, R. (1952): “The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire”, *The Journal of Roman Studies*, 42, 1-2, pp. 13-20.
- BUCHHEIT, V. (1979): “Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und Seinen Vorgängern”, *Vigiliae Christianae*, 33, 4, pp. 356-374.
- BUCK, P.L. (1996): “Athenagoras’s *Embassy*: a literary fiction”, *The Harvard Theological Review*, 89, 3, pp. 209-226.
- (2002): “The Pagan Husband in Justin, 2 *Apology* 2: 1-20”, *Journal of Theological Studies*, 53, 2, pp. 541-546.
- (2003): “Justin Martyr’s Apologies: their number, destination, and form”, *Journal of Theological Studies*, 54, 1, pp. 45-59.
- BULLOUGH, V.L. y BULLOUGH, B. (1978): *Prostitution: an illustrated social history*. Crown Publishers, New York.
- BURINI, C. (2000): *Gli Apologisti Greci*. Testi Patristici. Città Nuova, Roma (1ª ed. 1986).
- BURKETT, W. (1983): *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press. Berkeley.

C

- CALONGE RUIZ, J., LLEDÓ ÍÑIGO, E. y GARCÍA GUAL, C. (2007): *Platón. Diálogos*. Vol. 1: *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Biblioteca Gredos, 25. RBA, Barcelona (Gredos, Madrid, 1982).
- CALVO, J.L., GARCÍA GUAL, C. y DE CUENCA, L.A. (2008): *Eurípides. Tragedias*. Vol. 2: *Suplicantes, Heracles, Ion, Las Troyanas, Electra, Ifigenia entre los Tauros*. Biblioteca Gredos, 8. RBA, Barcelona, 2008.
- CAMERON, A. (1932): “The Exposure of Children and Greek Ethics”, *The Classical Review*, 46, 3, pp. 105-114.
- CAMERON, AL. (1976): *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Clarendon Press, London.
- CAMERON, Av. (1986): “Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault”, *The Journal of Roman Studies*, 76, pp. 266-271.
- (1991): *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Sather Classical Lectures, 55. University of California Press, Berkeley, L.A. y London.
- (1998): *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía, 395-600*. Crítica, Barcelona (1ª ed. 1993).
- (2002): “Apologetics in the Roman Empire – A genre of intolerance?” en J.-M. Carrié y R. Lizzi Testa (eds.), “*Humana Sapit*”. *Études d’antiquité tardive offertes*

- à Lellia Cracco Ruggini. Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 3. Brepols Publishers, Turnhout (Belgique), pp. 219-227.
- CANER, D.F. (1997): "The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity", *Vigiliae Christianae*, 51, 4, pp. 396-415.
- CARRARA, P. (1984): *I Pagani di fronte al Cristianesimo. Testimonianze dei Secoli I e II*. Biblioteca Patristica. Nardini Editore – Centro Internazionale del Libro, Firenze.
- CARTLIDGE, D. R. (1975): "1 Corinthians 7 as a foundation for a Christian Sex Ethic", *The Journal of Religion*, 55, 2, pp. 220-234.
- CASAMASSA, A. (1944): *Gli Apologisti Greci: studio introduttivo*. Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Roma.
- CASEY, R.P. (1925): "Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism", *The Harvard Theological Review*, 18, 1, pp. 39-101 [reimp. en E. Ferguson, D.M. Scholer y P.C. Finney (eds.) (1993), *Studies in Early Christianity: A Collection of Scholarly Essays*, Vol. 8: *The Early Church and Greco-Roman Thought*. Garland, New York y London, pp. 83-145].
- CASTILLO GARCÍA, C. (1967): "El Apologeticum de Tertuliano: estructura y composición", *Emérita*, 35, 2, pp. 315-334.
- (2001): *Tertuliano. Apologético. A los gentiles*. Biblioteca Clásica Gredos, 285. Gredos, Madrid.
- CASTIÑEIRA FERNÁNDEZ, Á. y SARIOL DÍAZ, J. (1988): *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*. Biblioteca Clásica Gredos, 118. Madrid.
- CASTROVIEJO BOLÍVAR, C. (2003): *Arnobio de Sicca. Adversus Nationes. En pugna con los gentiles*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- CHADWICK, H. (1957): "The evidences of Christianity in the Apologetic of Origen", *Studia Patristica*, 2, pp. 331-339 [reimp. (1991): *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*. Variorum, Aldershot].
- (1966): *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford University Press, Oxford.
- (1995): "Rec. Riedweg, C. Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) ad Graecos de vera religione (bisher Cohortatio ad Graecos)", *Journal of Theological Studies*, 46, pp. 720-723.
- (2001): *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*. Oxford University Press, Oxford y New York.
- (2006): "Some Ancient Anthologies and Florilegia, Pagan and Christian", en H. Chadwick (ed.), *Studies on Ancient Christianity*, Ashgate, Variorum Collected Studies Series, Hampshire (U.K.), pp. 1-10 [Revised and Adapted English version of "Florilegium", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7, Bonn, 1969, colls. 1131-1159].
- (2006): *Studies on Ancient Christianity*. Ashgate Variorum, Aldershot (U.K.) y Burlington (USA).
- CHAMPEAUX, J. (1994): "Arnober lecteur de Varron (Adu. Nat. III)", *Revue des Études Augustiniennes*, 40 (1994), pp. 327-352.
- CHICANGANA-BAYONA, Y.A. (2008): "El nacimiento del caníbal: un debate conceptual", *Historia Crítica*, 36, pp. 150-173.
- CLARKE, G.W. (1967): "The Date of the Oration of Tatian", *The Harvard Theological Review*, 60, 1, pp. 123-126.

- (1974): *Minucius Felix. The Octavius of Marcus Minucius Felix*. Ancient Christian Writers, 39. Paulist Press, New York.
- CODOÑER, C. (ed.) (1987): *Géneros Literarios Latinos*. Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca.
- COLEMAN, K.M. (1990): “Fatal Charades: Roman Execution staged as Mythological Enactments”, *The Journal of Roman Studies*, 80, pp. 44-73.
- (1993): “Launching into History: Aquatic Displays in the Early Empire”, *The Journal of Roman Studies*, 83, pp. 48-74.
- COMBE, D. (1992): *Les Genres Littéraires*. Collection Contours Littéraires. Hachette Supérieur, Paris.
- CONTRERAS, C.A. (1980): “Christians views of Paganism”, *ANRW*, II, 23, 2, pp. 974-1022.
- COOK, J.G. (2000): *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum, 3. Mohr Siebeck, Tübingen.
- CORLEY, K.E. (1993): “Women in the Context of Greco-Roman Meals”, en K.E. Corley, *Private Women. Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA), pp. 24-79.
- COURCELLE, P. (1953): “Les sages de Porphyre et les *Viri Novi* d’Arnobé”, *Revue des études latines*, 31, pp. 257-271.
- (1959): “Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster”, *Vigiliae Christianae*, 13, 3, pp. 133-169.
- COX MILLER, P. (2005): *Women in Early Christianity*. Translations from Greek Texts. The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- CRESPO, E., CUESTA, M. y GARCÍA GUAL, C. (2006): *Homero. Iliada*. Biblioteca Gredos, 1. RBA, Barcelona.
- CROUZEL, H. (1985): *Origène. Culture et vérité*. Lethielleux, Namur y Paris.
- CULLMANN, O. (2004): “The meaning of the Lord’s Supper in Primitive Christianity”, en O. Cullmann y F.J. Leenhardt (eds.), *Essays on the Lord’s Supper*. James Clarke & Co., Cambridge (UK) (1ª ed. 1958), pp. 5-23.
- CUMONT, F. (1903): “La polémique de l’Ambrosiaster contre les païens”, *Revue d’Histoire et de Littérature Religieuses*, 8, 5, pp. 417-440.
- (1963): *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*. Conférences faites au Collège de France en 1905. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris (1ª ed. 1905; 4ª ed. 1929).

D

- D’ORS, A. y PABÓN DE ACUÑA, C.T. (2009): *Cicerón. Obras Políticas. Sobre la República. Las Leyes*. Biblioteca Gredos, 70. RBA, Barcelona.
- DANIÉLOU, J. (2002): *Mensaje evangélico y cultura helenística : siglos II y III*. Ediciones Cristiandad, Madrid (1ª ed. 1961: *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*. Tournai, Paris).
- (2006): *Los Orígenes del Cristianismo Latino*. Literatura Cristiana Antigua y Medieval. Ediciones Cristiandad, Madrid (1ª ed. 1978: *Les origines du Christianisme Latin*. Declée – Le Cerf, Paris).

- DARAKI, M. (1990): "Les Fils de la Mort: la Nécrophagie Cynique et Stoïcienne", en G. Gnoli y J.-P. Vernant, *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris (1ª ed. 1982), pp. 155-176.
- DE CHURRUCA, J. (1998): "Egalité et inégalité des conjoints dans le mariage chrétien des premiers siècles", en *Cristianismo y mundo romano. Colección de artículos sobre este tema*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, pp. 601-616 (1ª ed. 1992, R. Ganghofer (ed.) *Le Droit de la famille en Europe*, Strassbourg).
- DE LABRIOLLE, P. (1948): *La Réaction Païenne. Étude sur la Polémique Antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. L'Artisan du Livre, Paris (1ª ed. 1914).
- DE STE. CROIX, G.E.M. (1963): "Why were the Early Christians Persecuted?", *Past and Present*, 26, pp. 6-38.
- (1964): "Why were the Early Christians Persecuted? – A Rejoinder", *Past and Present*, 27, pp. 28-33.
- (2006): *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. M. Whitby y J. Streeter (eds.). Oxford University Press, Oxford.
- DE VOS, G. (2000): "Popular Graeco-Roman Responses to Christianity", en P.F. Esler (ed.), *The Early Christian World*. Vol. 2. Routledge, London y New York, pp. 869-886.
- DELÉANI, S. (2003): "Les premiers chrétiens et le théâtre. Le témoignage d'une lettre de saint Cyprien (Correspondence, Epist. 2)", en P. Defosse (ed.), *Hommages à Carl Deroux*. Vol. 5: *Christianisme et Moyen Âge, Néo-latin et survivance de la latinité*. Collection Latomus, 279, Bruxelles, pp. 62-74.
- DEN BOER, W. (1973): *Le culte des Souverains dans l'Empire Romain*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 19. Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, Gêneve y Vandoeuvres.
- (1974): "A Pagan Historian and his enemies: Porphyry against the Christians", *Classical Philology*, 69, 1, pp. 198-208.
- DePALMA DIGESER, E. (1998): "Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration", *The Journal of Roman Studies*, 88, pp. 129-146.
- (2000): *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*. Cornell University Press, Ithaca y London.
- DES PLACES, É. (1969): *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*. Edition A. et J. Picard, Paris, 1969.
- DEVOE, R.F. (1987): *The Christians and the games. The relationship between Christianity and the Roman Games from the first through the fifth centuries, A.D.*, Texas Tech University, Lubbock (TX).
- DODDS, E.R. (1951): *The Greeks and the Irrational*. Sather Classical Lectures, 25. Berkeley, L.A. y London.
- (1975): *Paganos y cristianos en una época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Ediciones Cristiandad, Madrid (1ª ed. 1965: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge University Press, Cambridge).

- DÖLGER, F.J. (1934): "Sacramentum infanticidii: Die Schlachtung eines Kindes und der Genuss seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum", *Antike und Christentum*, 4, pp. 188-228.
- DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. (1972): "El senequismo de Lactancio", *Helmantica*, 23, pp. 291-323.
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, V. (1994): *Los dioses de la ruta del incienso: un estudio sobre Evémero de Messene*. Universidad de Oviedo, Oviedo.
- DORIVAL, G. (1990): "Hellénisme et patristique grecque: continuité et discontinuité", en A. González Blanco y J.M. Blázquez Martínez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo*, 7. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía. Universidad de Murcia, Murcia, pp. 27-37.
- (1998): "L'apologétique chrétienne et la culture grecque", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 423-465.
- (2008): "Les Formes et Modèles Littéraires", en E. Norelli y B. Pouderon (eds.), *Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne. Introduction*. Initiations aux Pères de l'Église. Les Éditions du Cerf, Paris, pp. 139-188.
- DORIVAL, G. y PRALON, D. (eds.) (2002): *Nier les Dieux, Nier Dieu*. Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévales. Actes du Colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (UMR 6125) à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme les 1^{er} et 2 Avril 1999. Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence.
- DOWNEY, G. (1974): *A History of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab Conquest*. Princeton University Press, Princeton (NJ) (1^a ed. 1961).
- DRACHMANN, A.B. (1977): *Atheism in Pagan Antiquity*. Ares Publishers, Inc., Chicago (IL) (1^a ed. London, 1922).
- DROBNER, H.R. (1999): *Manual de Patrología*. Herder, Barcelona.
- DUCOS, M. (1990): "La condition des acteurs à Rome. Données juridiques et sociales" en J. Blänsdorf (ed.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen, pp. 19-33.
- DUDLEY, Donald R. (1936): *A history of cynicism from Diogenes to the 6th century A.D.* Methuen, London (1936).
- DUJARIER, M. (1991): *L'Eglise-fraternité: Les origines de l'expression "adelphotès-fraternitas" aux trois premiers siècles du christianisme*. Éditions du Cerf, Paris.
- DUPONT, F. (1996): "I ludi scenici", en N. Savarese (ed.), *Teatri romani. Gli spettacoli nell'antica Roma*. Società Editrice Il Mulino, Bologna, pp. 31-38 (1^a ed. 1987: "Pompa et carmina ludiques", *Cahiers du Gita*, 3, pp. 75-81).
- DUVAL, P.M. (1957): *Les dieux de la Gaule*. Presses Universitaires de France, Paris.
- DUVAL, Y.-M. (1986): "Sur la biographie et les manuscrits d'Arnobé de Sicca: les informations de Jérôme, leur sens et leurs sources possibles", *Latomus*, 45, pp. 66-69.
- (2005): *Les Chrétientés d'Occident et leur Évêque au III^e siècle. Plebs in Ecclesia constituta* (Cyprien, Ep. 63). Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 176. Institut d'Études Augustiniennes, Paris.

E

- ECHAVE-SUSTAETA (2008): *Virgilio, Eneida*. Biblioteca Gredos, 91. RBA, Barcelona.
- EDWARDS, M.J. (1989): "Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics", *Antike und Abendland*, 35, pp. 104-115.
- (1991): "On the Platonic Schooling of Justin Martyr", *Journal of Theological Studies*, 42, pp. 17-34.
- (1992): "Some Early Christian Immoralities", *Ancient Society*, 23, pp. 72-82.
- (1993): "Ammonius, Teacher of Origen", *Journal of Ecclesiastical History*, 44, pp. 163-181.
- (1995): "Justin's Logos and the Word of God", *Journal of Early Christian Studies*, 3, pp. 261-280 [reimp. en E. Ferguson (ed.) (1999), *Recent Studies in Early Christianity*, vol. 2: *Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans*, Garland, New York y London, pp. 85-104]
- (1999): "The flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 197-221.
- (1999b): "The Constantinian Circle and the *Oration to the Saints*", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 251-275.
- (2004): "Dating Arnobius: Why discount the evidence of Jerome?", *Antiquité Tardive*, 12, pp. 263-271.
- (2008): "Apologetics", en S.A. Harvey y D.C. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 549-564.
- EDWARDS, M.J., GOODMAN, M. y PRICE, S. (eds.) (1999): *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford University Press, Oxford y New York.
- EDWARDS *et alii* (1999): EDWARDS, M.J., GOODMAN, M., PRICE, S. y ROWLANDS, C. (1999): "Introduction: Apologetics in the Roman world", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 1-13.
- ELLSPERMANN, G.L. (1949): *The Attitude of the Early Fathers towards Pagan Literature and Learning*. Catholic University of America Press, Washington.
- ENGBERG, J. (2009): "From among You are We. Made, not Born are Christians: Apologists' Accounts of Conversion before 310 AD", en J. Ulrich, A.-C. Jacobsen y M. Kahlos (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 5. Peter Lang, Frankfurt, Berlín, Bruxelles, New York, Oxford y Viena, pp. 49-77.
- ENGELS, D. (1980): "The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World", *Classical Philology*, 75, 2, pp. 112-120.
- ESCRIBANO PAÑO, M.V. (2003): "El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV", en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del Cristianismo*. Vol. 1: *El Mundo Antiguo*. Editorial Trotta – Universidad de Granada, Madrid, pp. 399-480.

ESLER, P.F. (ed.) (2000): *The Early Christian World*, Vol. 1 y 2. Routledge, London y New York.

EVANS, R.F. (1976): "On the Problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum*", *Studia Patristica*, 14, pp. 21-36.

F

FEAR, A.T. (2000): "Status Symbol or Leisure Pursuit? Amphitheatres in the Roman World", *Latomus*, 59, pp. 82-87.

FÉDOU, M. (1988): *Christianisme et Religions Païennes dans le Contre Celse d'Origène*. Théologie Historique, 81. Beauchesne, Paris, 1988.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (1981): "Comportamientos y alternativas cristianas en una época de crisis: el testimonio de Cipriano", *Memorias de Historia Antigua*, 5: *Paganismo y cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, pp. 213-226.

— (2000): *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Colección Eirene, 13. Instituto de la Paz y los Conflictos – Universidad de Granada, Granada.

— (2003): "El cristianismo greco-romano", en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del Cristianismo*. Vol. 1: *El Mundo Antiguo*. Editorial Trotta – Universidad de Granada, Madrid, pp. 227-291.

— (2004): "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.

— (2007): "Patriotismo y antimilitarismo cristiano. Las relaciones Iglesia-Estado en época preconstantiniana", *Gerión*, vol. extra, pp. 421-441.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. y MARCOS, M. (eds.) (2007): *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*. 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos. Serie de Monografías, 18. Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

FIEDROWICZ, M (2000): *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Ferdinand Schöningh. Paderborn, München, Wien, Zürich.

— (2004): *Christen und Heiden: Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

FILORAMO, G. (2005): "Strategies for solving internal conflicts in early Christianity", en V.N. Makrides, J. Rüpke y F. Kasten (eds.), *Religionen im Konflikt. Vom Bürgerkrieg Über Ökogewalt bis zur Gewalterinnerung im Ritual*. Münster, pp. 146-164.

FINNEY, P.C. (1982): "Idols in Second and Third Century Apology", *Studia Patristica*, 17, 2, pp. 684-687.

FISHWICK, D. (1978): "The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire", *ANRW*, II, 16, 2, pp. 1201-1253.

— (2002-2004): *The Imperial Cult in the Latin West*. E.J. Brill, Leiden, Vol. 1-3.

FORBES, C.A. (1970): *Firmicus Maternus: The Error of the Pagan Religions*. Ancient Christian Writers, 37. Paulist Press, New York.

FOX, R. (1990): *La roja lámpara del incesto: investigación de los orígenes de la mente y la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México (1ª ed. 1983: *The red lamp of*

- incest: an enquiry into the origins of mind and society*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- FRANK, T. (1931): "The Status of Actors at Rome", *Classical Philology*, 26, 1, pp. 11-20.
- FRANKFURTER, D. (2001): "Ritual as accusation and atrocity: Satanic ritual abuse, Gnostic libertinism, and primal murders", *History of Religions*, 40, 4, pp. 352-380.
- FREDE, M. (1999): "Origen's Treatise *Against Celsus*", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 131-155.
- (1999b): "Eusebius' apologetic writings", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 223-250.
- FREDOUILLE, J.-C. (1984): "Tertullien et l'empire", *Recherches Augustiniennes*, 19, pp. 111-131.
- (1992): "L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire", *Revue des études augustiniennes*, 38, pp. 219-234.
- (1995): "L'apologétique chrétienne antique: metamorphoses d'un genre polymorphe", *Revue des études augustiniennes*, 41, pp. 201-216.
- (1998): "Tertullien dans l'histoire de l'apologétique", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 271-282.
- (2005): "L'Apologétique Latine pre-Constantinienne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de Typologie", en *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 51 (Vandoeuvres-Genève, 13-17 Septembre, 2004), Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, Vandoeuvres y Genève, pp. 39-67.
- FRENCH, D.R. (1998): "Maintaining boundaries: the status of actresses in early Christian society", *Vigiliae Christianae*, 52, pp. 298-318.
- FREND, W.H.C. (1965): *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a conflict from the Maccabees to Donatus*. B. Blackwell. Oxford.
- (1984): *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia (PA).
- FREUDENBERGER, R. (1970): "Der Anlass zu Tertullians Schrift *De corona militis*", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19, 5, pp. 579-592.
- FRIJHOFF, W. (1993): "The Kiss Sacred and Profane. Reflections on a Cross-cultural Confrontation", en J. Bremmer y H. Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture*, Cornell University Press, Ithaca (NY), pp. 210-236.

G

- GABARROU, F. (1921): *Arnobé, son œuvre*. É. Champion, Paris.
- GABBA, E. (1962): "L'Apologia di Melitone da Sardis", *Critica Storica*, 1, pp. 469-482.
- GACA, Kathy L. (2003): *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. University of California Press, Berkeley.

- GAIN, B., JAY, P. y NAUROY, G. (eds.) (2004): *Chartae Caritatis. Études de Patristique et d'Antiquité Tardive en Hommage à Yves-Marie Duval*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 173. Institut d'Études Augustiniennes, Paris.
- GARCÍA BLANCO, J. y JIMÉNEZ GAZAPO, P. (1982): *Juliano. Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Gredos, Madrid.
- GARCÍA BLANCO, J. (1982): *Juliano. Discursos*. Vol. 1-2. Gredos, Madrid.
- GARCÍA GUAL, C. y BACH PELLICER, R. (2009): *Marco Aurelio. Meditaciones*. Biblioteca Gredos, 144. RBA, Barcelona (Gredos, Madrid, 1982).
- GARCÍA GUAL, C., MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. y LLEDÓ ÍÑIGO, E. (2007): *Platón. Diálogos*. Vol. 3: *Fedón, Banquete, Fedro*. Biblioteca Gredos, 27. RBA, Barcelona.
- GARCÍA IGLESIAS, L. y RODRÍGUEZ SEPÚLVEDA, M. (1994): *Flavio Josefo. Autobiografía. Contra Apión*. Biblioteca Clásica de Gredos, 189. Gredos, Madrid.
- GASCO LA CALLE, F. (1986): "Cristianos y cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II", *Memorias de Historia Antigua*, 7, pp. 111-120.
- GASCÓ, F. y ALVAR, J. (eds.) (1991): *Heterodoxos, reformadores, marginados en la Antigüedad Clásica*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- GAUDEMET, J. (1958): *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*. Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident. Vol. 3. Sirey, Paris 1958.
- GEFFCKEN, J. (1907): *Zwei griechische Apologeten. Aristides und Athenagoras*. Teubner, Leipzig y Berlin.
- GOLDEN, M. (1981): "Demography and the Exposure of Girls at Athens", *Phoenix*, 35, 4, pp. 316-331.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (2009): *Plinio el Joven. Cartas*. Biblioteca Gredos, 128. RBA, Barcelona, 2009.
- GONZÁLEZ ROMÁN, C. (1990): "Teoría política y aculturación en los apologetas griegos de fines del reinado de Marco Aurelio", en A. González Blanco y J.M. Blázquez Martínez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo*, 7. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía. Universidad de Murcia, Murcia, pp. 105-114.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2005): *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano. Una aproximación crítica*. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana. Signifer, Madrid.
- (2006): "Castración y ascetismo en la secta cristiana de los valesianos", en G. Bravo y R. González Salinero (Eds.), *Minorías y sectas en el Mundo Romano*. Actas del III Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos. Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana, Madrid, pp. 193-209.
- GOODENOUGH, E.R. (1925): "The Pseudo-Justinian *Oratio ad Graecos*", *The Harvard Theological Review*, 18, 2, pp. 187-200.
- GOODMAN, M. (1998): "Jews, Greeks, and Romans", en M. Goodman (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*. Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford, pp. 3-14.

- (1999): “Josephus’ Treatise *Against Apion*”, en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 45-58.
- (ed.) (1998): *Jews in a Graeco-Roman World*. Clarendon Press, Oxford.
- GOULON, A. (2001): “Lactance et les philosophes: réfutation ou dialogue?”, en J.M. Poinssotte (ed.), *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l’Occident Latin au IV^e siècle*. Actes des journées d’études du Grac. Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000. Publications de l’Université de Rouen, Rouen, pp. 13-22.
- GRAHAM, A.J. (1982²): “The Colonial Expansion of Greece”, en J. Boardman y N.G.L. Hammond (eds.), *Cambridge Ancient History. Vol. III, Part. 3: The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries BC*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 83-162.
- GRANT, M. (1996): “Gladiatori”, en N. Savarese (ed.), *Teatri romani. Gli spettacoli nell’antica Roma*. Società Editrice Il Mulino, Bologna, pp. 99-107 (1^a ed. 1967: “Gladiators”, *History Today*, 17, pp. 610-617).
- GRANT, R.M. (1947): “The Decalogue in Early Christianity”, *The Harvard Theological Review*, 40, 1, pp. 1-17.
- (1947b): “Theophilus of Antioch *To Autolycus*”, *The Harvard Theological Review*, 40, 4, pp. 227-256.
- (1948): “Pliny and the Christians”, *The Harvard Theological Review*, 41, 4, pp. 273-274.
- (1953): “The Date of Tatian’s *Oration*”, *The Harvard Theological Review*, 46, 2, pp. 99-101.
- (1954): “Athenagoras or Pseudo-Athenagoras”, *The Harvard Theological Review*, 47, 2, pp. 121-129.
- (1955): “The Chronology of the Greek Apologists”, *Vigiliae Christianae*, 9, 1, pp. 25-33.
- (1958): “Studies in the Apologists”, *The Harvard Theological Review*, 51, 3, pp. 123-134.
- (1959): “Scripture, rhetoric and theology in Theophilus”, *Vigiliae Christianae*, 13, 1, pp. 33-45.
- (1959b): “Gnostic origins and the Basilidians of Irenaeus”, *Vigiliae Christianae*, 13, 2, pp. 121-125.
- (1971): “Early Alexandrian Christianity”, *Church History*, 40, 2, pp. 133-144.
- (1980): “The Social Setting of Second- Century Christianity”, en B.F. Meyer y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Fortress, Philadelphia (PA), pp. 16-29.
- (1981): “Charges of ‘Immorality’ against various religious groups in Antiquity”, en R. Van den Broeck y M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion, presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*. E.J. Brill. Leiden, pp. 161-170.
- (1983): “Homer, Hesiod, and Heracles in Pseudo-Justin”, *Vigiliae Christianae*, 37, pp. 105-109.
- (1985): “A Woman of Rome: The Matron in Justin, 2 *Apology* 2, 1-9”, *Church History*, 54, pp. 461-472.

- (1986): “Forms and Occasions of the Greek Apologists”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 10, pp. 213-226.
- (1988): *Greek Apologists of the Second Century*, SCM Press Ltd. London.
- (1988b): “Five apologists and Marcus Aurelius”, *Vigiliae Christianae*, 42, 1, pp. 1-17 [reimp. en E. Ferguson, D.M. Scholer y P.C. Finney (eds.) (1993), *Studies in Early Christianity: A Collection of Scholarly Essays*, vol. 8: *The Early Church and Greco-Roman Thought*, Garland, New York, pp. 47-63].
- (1999): *Early Christians and Animals*. Routledge, London y New York.
- GRATTAROLA, P. (1981): “Ammiano Marcellino fra la reazione pagana e il cristianesimo”, *Aevum*, 55, 1, pp. 80-95.
- GREENBERG, D.F. y BYSTRYN, M.H. (1982): “Christian Intolerance of Homosexuality”, *The American Journal of Sociology*, 88, 3, pp. 515-548.
- GREGORY, T.E. (1986): “The Survival of Paganism in Christian Greece: a critical essay”, *The American Journal of Philology*, 107, 2, pp. 229-242.
- GRILLMEIER, A. (1987): “La ‘Peste d’Origène’. Soucis du patriarche d’Alexandrie dus á l’apparition d’origénistes en Haute Égypte (444-451)”, en *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellenisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*. Les Éditions du Cerf, Paris, pp. 221-237.
- GRIMAL, P. (1984): *Diccionario de Mitología griega y romana*. Ed. Paidós, Barcelona (1ª ed. 1951: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Presses Universitaires de France, Paris).
- GRUBBS, J.E. (1993): “Constantine and Imperial Legislation on the Family”, en J. Harries y I. Wood (eds.), *The Theodosian Code. Studies in the imperial law of late antiquity*. Duckworth, Ithaca (NY).
- GUERRA, A.J. (1992): “The Conversion of Marcus Aurelius and Justin Martyr: the Purpose, Genre, and Content of the *First Apology*”, *Second Century*, 9, 3, pp. 171-187.
- GUIORGADZÉ, M. (1998): “L’influence littéraire de l’Apologie d’Aristide sur le Martyre et la Passion d’Eustathe de Mtskheta (VI siècle)”, en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologues Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l’Université de Tours et l’Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 413-423.
- GUITTARD, C. (2008): “L’arrivée de Cybèle à Rome: élaboration du thème, de Tite-Live à l’empereur Julien”, en D. Auger y E. Wolff (eds.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*. THEMAM “Textes, Histoire et Monuments de l’Antiquité au Moyen Age”. Picard, Nanterre, pp. 191-200.
- GUTHRIE, W.K.C. (1971): *The Sophists*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GWYN GRIFFITHS, J. (1982): “The concept of Divine Judgment in the Mystery Religions”, en U. Bianchi y M.J. Vermaseren (eds.), *La Soteriologia dei culti orientali nell’Impero Romano*. Atti del Colloquio Internazionale su la Soteriologia dei culti orientali nell’Impero Romano (Roma, 24-28 Settembre, 1979). Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain. E.J. Brill, Leiden, pp. 192-222.

H

- HAACK, M.-L. (2002): "Haruspices Publics et Privés: Tentative d'une distinction", *Revue des Études Anciennes*, 104, 1-2, pp. 111-133.
- HAENTJENS, A. (2000): "Reflections on Female Infanticide in the Greco-Roman World", *L'Antiquité Classique*, 69, pp. 261-264.
- HALL, S.G. (1971): "Melito in the Light of the Passover Haggadah", *Journal of Theological Studies*, 22, pp. 29-46.
- (1979): *Melito of Sardes, On Pascha and Fragments*. Oxford Early Christian Texts 6, Clarendon Press, Oxford.
- HALLMAN, J.R. (1981): "The mutability of God: Tertullian to Lactantius", *Journal of Theological Studies*, 42, 3, pp. 373-393.
- HAMMAN, A.G. (1998): "Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines chrétiennes à Justin : genèse et étapes", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologues Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 41-50.
- HAMMOND, N.G.L. y SCULLARD, H.H. (1979²): *The Oxford Classical Dictionary*. Clarendon Press, Oxford (1^a ed. 1970).
- HANO, M. (1986): "A l'origine du culte imperial: les autels des Lares Augusti", *ANRW*, II, 16, 3, pp. 2333-2381.
- HANSON, R.P.C. (1966): "A Note on Origen's Self-Mutilation", *Vigiliae Christianae*, 20, 2, pp. 81-82.
- (1980): "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the time of Constantine the Great", *ANRW*, II, 23, 2, pp. 910-973 [reimp. en R.P.C. Hanson (ed.) (1985), *Studies in Christian Antiquity*. T&T Clark Ltd., Edinburgh, pp. 144-229].
- HANSON, R.P.C. y JOUSSOT, D. (1993): *Hermias, Satire des philosophes païens*. Sources Chrétiennes, 388. Les Éditions du Cerf, Paris.
- HARGIS, J.W. (1998): *Christian Exclusivism and the Formation of Early Anti-Christian Discourse in Celsus, Porphyry and Julian*. UMI, Ann Arbor (MI)
- HARRIES, J.D. (2001): "The Frontiers of Law in Late Antiquity", en R.W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford University Press. Oxford y New York, pp. 68-82.
- HARRINGTON, D.J. (1980): "The reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the last decade", *The Harvard Theological Review*, 73, 1-2: *Dedicated to the Centennial of the Society of Biblical Literature*, pp. 289-298.
- HARRIS, W.V. (1982): "The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World", *The Classical Quarterly, New Series*, 32, 1, pp. 114-116.
- HARVEY, A.E. (1966): "Melito and Jerusalem", *Journal of Theological Studies*, 17, pp. 401-404.
- HELGELAND, J. (1979): "Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine", *ANRW* II, 23, 1, pp. 724-834.
- HEMELRIJK, E.A. (2005): "Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West: Titles and Function", *L'Antiquité Classique*, 74, pp. 137-170.
- HENNECKE, E. (1893): "Zur Frage nach der ursprünglichen Testegestalt der Aristides-Apologie", *ZWTh*, 36, 2, pp. 42-126.

- HENRICHS, A. (1970): "Pagan Ritual and the alleged crimes of the Early Christians: a reconsideration", en P. Granfield y J.A. Jungmann (eds.), *Kyriakon: Festschrift J. Quasten*, Vol. 1. Aschendorff, Münster, pp. 18-35.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2005): "La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, pp. 63-84.
- (2006): "Dionysos mi-cuit: l'etymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans", *Revue de l'histoire des religions*, 223, 4 (Varia), pp. 389-416.
- (2007): *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Editorial Trotta. Madrid.
- (2007b): "Las fuentes de Clem. Alex, Protr. II, 12-22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica", *Emérita: Revista de lingüística y filología clásica*, 75, 1 (2007), pp. 19-50.
- (2008): *The Protrepticus of Clement of Alexandria: A commentary*. Tesis Doctoral. Departamento de Historia de las Religiones. Università di Bologna. Real Colegio de España.
- (2010): "Apologética, reacción, continuidad: valores de la poesía épica entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía", en M. López Salvá (ed.), *De cara al Más Allá: Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Pórtico, Zaragoza, pp. 117-138.
- (2011): "Christian Assimilation of Pagan Elements: An Apologetic Concept?", en D. Hernández de la Fuente (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*. Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne, pp. 380-392.
- HERRERO INGELMO, M.C. y GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J. (2009): *Pausanias. Descripción de Grecia*. Vol. 1: *Libros I-III*. Biblioteca Gredos, 141. RBA, Barcelona (Gredos, Madrid, 1982).
- HERRERO LLORENTE, V.-J. y ESCOBAR, A. (2009): *Cicerón. Obras Filosóficas*. Vol. 1: *Del supremo bien y del supremo mal. Sobre la naturaleza de los dioses*. Biblioteca Gredos, 68. RBA, Barcelona.
- HEYDEN, K. (2009): "Christliche transformation des antiken dialogs bei Justin und Minucius Felix", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 13, pp. 204-232.
- HOPKINS, K. (1965): "Contraception in the Roman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, 8, 1, pp. 124-151.
- (1965b): "A Textual Emendation in a fragment of Musonius Rufus: a note on Contraception", *The Classical Quarterly, New Series*, 15, 1, pp. 72-74.
- (1980): "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 3 (1980), pp. 303-354.
- (1983): "Murderous Games", en *Death and Renewal*. Sociological Studies in Roman History, 2. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-30.
- (2000): *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*. Phoenix, London (1ª ed. 1999),
- HUGHES, D. (1991): *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Routledge, New York.
- HUNT, D. (1998): "The successors of Constantine", en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*. Vol. XIII. *The Late Empire, A.D. 337-425*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-43.
- HUNTER, D.G. (2007): *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*. Oxford University Press, Oxford.

I

- INGREMEAU, C. (1998): "Lactance et la philosophie des passions", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 283-296.
- IRICINSCHI, E. y ZELLENTIN, H.M. (eds.) (2008): *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Texts and Studies in Ancient Judaism, 119. Mohr Siebeck, Tübingen.
- ISART HERNÁNDEZ, M.C. (1994): *Clemente de Alejandría. Protréptico*. Biblioteca Clásica Gredos, 199. Gredos, Madrid.

J

- JACOBSEN, A.-C. (2009): "Main Topics in Early Christian Apologetics", en A.-C. Jacobsen, J. Ulrich y D. Brakke (eds.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 4. Peter Lang, Frankfurt, Berlin, Bruxelles, New York, Oxford y Viena, pp. 85-110.
- (2009b): "Apologetics and Apologies – Some Definitions", en J. Ulrich, A.-C. Jacobsen y M. Kahlos (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 5. Peter Lang, Frankfurt, Berlín, Bruxelles, New York, Oxford y Viena, pp. 5-21.
- JACOBSEN, A.-C., ULRICH, J. y BRAKKE, D. (eds.) (2009): *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 4. Peter Lang, Frankfurt, Berlin, Bruxelles, New York, Oxford y Viena.
- JIMÉNEZ, E. y SÁNCHEZ, E. (2007): *Dionisio de Halicarnaso. Historia Antigua de Roma*. Vol. 1: *Libros I-III*. Biblioteca Gredos, 74. RBA Barcelona, 2007.
- (2000): "El lenguaje de los espectáculos en la Patrística de Occidente (siglos III-VI)", *Polis, Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica*, 12, pp. 137-180.
- (2010): *Los juegos paganos en la Roma cristiana*. Ludica: collana di storia del gioco, 10. Fondazione Bennetton Studi Ricerche – Viella, Treviso y Roma.
- JOHNSON, S.E. (1984): "The Present State of Sabazios Research", *ANRW II*, 17, 3, Berlín y Nueva York, pp. 1584.
- JONES, A.H.M., MARTINDALE, J.R. y MORRIS, J. (1975): *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1: A.D. 260-395. Cambridge University Press, Cambridge.
- JONES, A.H.M. (1973): *Il tardo Imperio Romano (284-602 d.C.)*. Vol. 1. Milán (1ª ed. 1964: *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Oxford, Vol. 1-3).
- (1981): *Il tardo impero romano (284-602 d.C.)*, Vol. 3. Milano (1ª ed. 1964).
- (1984): *The Cities of the Eastern Roman Provinces*. Adolf M. Hakker. Amsterdam (1ª ed. Oxford, 1971).
- JONES, C.P. (1987): "Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman antiquity", *The Journal of Roman Studies*, 77, pp. 139-155.
- JOOSTEN, J. (2002): "The Gospel of Barnabas and the Diatessaron", *The Harvard Theological Review*, 95, 1, pp. 73-96.
- (2003): "The Dura Parchment and the Diatessaron", *Vigiliae Christianae*, 57, 2, pp. 159-175.

- JOURDAN, F. (2006): "Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens", *Revue de l'Histoire des Religions*, 223, 3, pp. 265-282.
- JUNOD, E. (1988): "Polémique Chrétienne contre Apollonius de Tyane. Étude critique", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120, pp. 475-482.

K

- KAHLOS, M. (2007): *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*. Aldershot.
- (2009): *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*. Duckworth, Dorchester (U.K.).
- (2009b): "The Rhetoric of Tolerance and Intolerance: From Lactantius to Firmicus Maternus", en J. Ulrich, A.-C. Jacobsen y M. Kahlos (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 5. Peter Lang, Frankfurt, Berlín, Bruxelles, New York, Oxford y Viena, pp. 79-95.
- KENNEDY, G.A. (1972): *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300B.C. – A.D.300*. Princeton University Press, Princeton (NJ).
- (1987): *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill (1ª ed. 1980).
- KERESZTES, P. (1964): "Law and arbitrariness in the Persecution of the Christians and Justin's *First Apology*", *Vigiliae Christianae*, 18, 4, pp. 204-214.
- (1965): "The literary genre of Justin's *First Apology*", *Vigiliae Christianae*, 19, 2, pp. 99-110.
- (1966): "Tertullian's *Apologeticus*: A Historical and Literary Study", *Latomus*, 25, pp. 124-133.
- (1968): "Marcus Aurelius a persecutor?", *The Harvard Theological Review*, 61, pp. 321-341.
- (1985): "Justin, Roman Law and Logos", *Latomus*, 24, pp. 339-346.
- KEULS, E.C. (1985): *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Harper & Row, New York [Review: H.A. Shapiro, *Journal of Archaeology*, 90, 3 (1986), pp. 361-363].
- KINDER, D. (1989-1990): "Clement of Alexandria: Conflicting views on Women", *Second Century*, 7, 4, pp. 213-220.
- KINDSTRAND, J.F. (1980): "The date and character of Hermias' *Irrisio*", *Vigiliae Christianae*, 34, pp. 341-357.
- KLINGSHIRN, W.E. y VESSEY, M. (eds.) (1999): *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*. The University of Michigan Press – Ann Arbor, Michigan.
- KLOSTERGAARD PETERSEN, A. (2009): "The Diversity of Apologetics: From Genre to a Mode of Thinking", en A.-C. Jacobsen, J. Ulrich y D. Brakke (eds.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 4. Peter Lang, Frankfurt, Berlín, Bruxelles, New York, Oxford y Viena, pp. 15-41.
- KNUST, J.W. (2006): *Abandoned to Lust. Sexual Slander and Ancient Christianity*. Gender, Theory, and Religion. Columbia University Press, New York.

- KNUST, J.W. y VÁRHELYI, Z. (2011): *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Ponencias Presentadas a la Conferencia “What the Gods demand: Blood Sacrifice in Mediterranean Antiquity”, Boston, Noviembre, 2008. Oxford University Press, New York.
- KOFSKY, A. (2002): *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Brill Academic Publishers, Inc., Boston y Leiden.
- KOLTUN-FROMM, N. (2008): “Re-imagining Tatian: the damaging effects of polemical rethoric”, *Journal of Early Christian Studies*, 16, 1, pp. 1-30.
- KOVÁCS, P. (2009): *Marcus Aurelius’ Rain Miracle and the Marcomannic Wars*. E.J. Brill, Leiden.

L

- LAISTNER, M.L.W. (1951): *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*. Cornell University Press. Ithaca, New York.
- LANE FOX, R. (1997): *Païens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l’Empire Romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*. AMPHI 7. Histoire. (Présenté par J.-M. Pailler, traduit par R. Alimi, M. Montabrut et E. Pailler). Presses Universitaires du Mirail, Toulouse (1^a ed. 1986: *Pagans and Christians in the Mediterranean Worl from the second century AD to the Conversion of Constantine*. Viking, London).
- (2007): *El Mundo Clásico. La Epopeya de Grecia y Roma*. Crítica, Barcelona (1^a ed. 2005: *The Classical World. An Epic History of Greece and Rome*. Penguin Books).
- LANG, D.M. (1955): “St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, 2, pp. 306-325.
- LAPORTE, J. (2004): *Los Padres de la Iglesia. Padres Griegos y Latinos en sus textos*. Editorial San Pablo, Madrid (trad. de J.F. Domínguez García) (1^a ed. 2001: *Les Pères de l’Église*. Vol. 1: *Les Pères Latins*. Vol. 2: *Les Pères Grecs*. Les Editions du Cerf, Paris).
- LAQUEUR, T.W. (2004): *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*. Zone Books, New York.
- LARSON, J. (2007): *Ancient Greek Cults. A Guide*. Routledge. New York y London.
- LAURIN, J.R. (1954): *Orientations maîtresses des Apologistes Chrétiens de 270 à 361*. *Analecta Gregoriana*, 61. Roma, pp. 186-304.
- LE BOHEC, Y. (1992): “Tertullien, *De corona*, I: Carthage ou Lambèse?”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 38, pp. 6-18.
- LE BOULLUEC, A. (2006): *Alexandrie Antique et Chrétienne. Clément et Origène*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 178. Institut d’Études Augustiniennes, Paris.
- LE GLAY, M. (1966) : *Saturne africain. Histoire*. De Boccard, Paris.
- LEE, A.D. (2000): *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*. Routledge, London.
- LEPELLEY, C. (1979-1981): *Les cités de l’Afrique romaine au Bas-Empire*, Vol. 1-2. Études Augustiniennes, Paris.

- LEVENSON, J.D. (1993): *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. Yale University Press, New Haven, pp. 3-17 y 43-52 [reimp. en J. Carter (ed.) (2003), *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*. Controversies in the Study of Religion. Continuum, London y New York, pp. 421-448].
- LEVICK, B. (1983): "The *Senatus Consultum* from Larinum", *The Journal of Roman Studies*, 73, pp. 97-115.
- LEVIEILS, X. (2007): *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée (45-325)*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 146. Walter de Gruyter, Berlín y New York.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968): *Mitológicas. I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México (1ª ed. 1964: *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Librairie Plon, Paris).
- (1998): *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Barcelona (1ª ed. 1947 : *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France, Paris; 2ª ed. 1967).
- LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (1979): *Continuity and Change in Roman Religion*, Clarendon Press, Oxford.
- LIEU, J., NORTH, J. y RAJAK, T. (eds.) (1992): *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. Routledge, London y New York.
- LIEU, J.M. (2004): *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford.
- (2009): "Jews, Christians, and Pagans in Conflict", en A.-C. Jacobsen, J. Ulrich y D. Brakke (eds.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 4. Peter Lang, Frankfurt, Berlin, Bruxelles, New York, Oxford y Viena, pp. 43-58.
- LIDDELL, H., SCOTT, R., JONES, H.S., MCKENZIE, R. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford.
- LINDENBAUM, S. (2004): "Thinking about Cannibalism", *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 475-498.
- LIZZI TESTA, R. (2007): "Christian Emperor, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the end of Roman Paganism", *Antiquité Tardive*, 15, pp. 251-262.
- LLOYD-JONES, H. (2002): "Curses and Divine Anger in Early Greek Epic: The Pisander Scholion", *The Classical Quarterly*, 52, 1, pp. 1-14.
- LOMAS, F.J. y DEVÍS MÁRQUEZ, F. (1992): *De Constantino a Carlomagno: disidentes, heterodoxos, marginados*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadiz, Cadiz.
- LUGARESI, L. (2007): "Regio Aliena: L'atteggiamento della Chiesa verso i luoghi di spettacolo nella città tardoantica", *Antiquité Tardive*, 15, pp. 21-34.
- (2008): *Il Teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*. Supplement Adamantius, 1. Morcelliana, Brescia.
- (2008b): "Cipriano e il problema degli spettacoli. Per una rilettura dell'Ad Donatum", en L. Canetti, M. Caroli, E. Morini y R. Savigni (eds.), *Studi di Storia del Cristianesimo. Per Alba Maria Orselli*. Longo Editore Ravenna, Ravenna, pp. 21-37.

M

- MacMULLEN, R. (1975): *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. Harvard University Press, Cambridge y London (1ª ed. 1966).
- (1981): *Paganism in the Roman Empire*. Yale University Press, New Haven y London.
- (1982): “Roman Attitudes to Greek Love”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 31, 4, pp. 484-502 [reimp. en R. MacMullen (ed.) (1990), *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, pp. 177-188 y 344-351].
- (1984): *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven (CT).
- (1988): *Corruption and the Decline of Rome*. Yale University Press, New Haven y London.
- (ed.) (1990): *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- (1998): *Christianisme et Paganisme du IV^e au VIII^e siècle*. Histoire. “Les Belles Lettres”, Paris [tit. orig.: 1996].
- MALDONADO DE LIZALDE, E. (2002): “*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*. Leyes de familia del emperador César Augusto”, *Anuario mexicano de historia del Derecho*, 14, pp. 535-645.
- (2005): “*Lex Iulia de Adulteris Coercendis* del emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)”, *Anuario mexicano de historia del Derecho*, 17, pp. 365-413.
- MALHERBE, A.J. (1969): “The structure of Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis*”, *Vigiliae Christianae*, 23, 1, pp. 1-20.
- MALINGREY, A.-M. (1996): *La littérature grecque chrétienne*. Les éditions du Cerf, Paris (1ª ed. Vendôme, 1967).
- MANDOUZÉ, A. (1958): “Saint Augustin et la Religion Romaine”, *Recherches augustiniennes*, 1, pp. 187-223.
- MARCHESI, C. (1953): *Arnobae. Adversus Nationes*. CSLP, 62. I.B. Paraviae et soc. Turin, 1953.
- MARCOS SÁNCHEZ, M. (2006): “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo. Los tratados *De haeresibus*”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Minorías y Sectas en el Mundo Romano*. Actas del III Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana. Signifer, Madrid, pp. 159-168.
- (2007): “La idea de libertad religiosa en el Imperio Romano”, en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*. ‘Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos. Serie de Monografías, 18. Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 61-81.
- (2009): *Herejes en la Historia*. Trotta, Madrid.
- (2010): “El debate sobre la persuasión y la coacción religiosa en el cristianismo antiguo”, en *De Cara al Más Allá. Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Libros Pórtico, Zaragoza, pp. 79-94.

- MARCOVICH, M. (1973): "Pseudo-Justin, *Pros Ellenas* [ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ]", *Journal of Theological Studies*, 24, pp. 500-502.
- (1986): "Demeter, Baubo, Iacchus, and a redactor", *Vigiliae Christianae*, 40 (1986), pp. 215-222.
- (1990): *Justin (Pseudo-). Cohortatio ad Graecos. De monarchia. Oratio ad Graecos*. W. de Gruyter, Berlin y New York, 1990.
- MARINÉ ISIDRO, J. (2008). *Séneca. Diálogos. Sobre la providencia. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida. Consolaciones. Apocolocintosis*. Biblioteca Gredos, 102. RBA, Barcelona, 2008.
- MARKUS, R.A. (1980): "The problem of Self-Definition: from Sect to Church", en E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Fortress Press, Philadelphia (PA), pp. 1-15.
- MARROU, H.I. (1985): *Historia de la educación en la antigüedad*. Akal. Madrid (1ª ed. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948).
- MARTÍN, J. P. (1988): "Filón y las ideas cristianas del s. II. Estado de la cuestión", *Revista Bíblica*, 50, pp. 263-294.
- (2009-2012): *Filón de Alejandría. Obras completas*. Vol. 1-3 y 5. Trotta, Madrid.
- McCRACKEN, G.E. (1949): *Arnobius of Sicca; The case against the pagans*. Ancient Christian Writers 7-8. The Mercier Press, Cork.
- McGEHEE, M. (1993): "Why Tatian never 'apologized' to the Greeks", *Journal of Early Christian Studies*, 1, pp. 143-158.
- McGOWAN, A. (1994): "Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century", *Journal of Early Christian Studies*, 2, pp. 413-442.
- (1999): *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford Early Christian Studies. Clarendon Press, Oxford.
- McGUICKIN, P. (1982): "The non-Cyprianic Scripture texts in Lactantius *Divine Institutes*", *Vigiliae Christianae*, 36, 2, pp. 145-163
- MEEKS, W.A. (1974): "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *History of Religions*, 13, 3, pp. 165-208.
- MEREDITH, A. (1980): "Porphyry and Julian against the Christians", *ANRW*, II, 23, 2, pp. 1120-1185.
- MERTANIEMI, M. (2009): "*Acerrimus inimicus*: Porphyry in Christian Apologetics", en J. Ulrich, A.-C. Jacobsen y M. Kahlos (eds.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 5. Peter Lang, Frankfurt, Berlín, Bruxelles, New York, Oxford y Viena, pp. 97-112.
- MEYER, B.F. y SANDERS, E.P. (eds.) (1982): *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*. SCM Press. Ltd., London.
- MICKA, E. (1943): *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- MIGLIORE, F. (2004): *Clemente Alessandrino. Protrettico ai Greci*. Città Nuova, Roma.
- MILLAR, F. (1964): "The Aerarium and Its Officials under the Empire", *The Journal of Roman Studies*, 54, pp. 33-44 [reimp. en F. Millar (2004), *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 2: *Government, Society, and Culture in the Roman Empire* (ed.

- by H.M. Cotton y G.M. Rogers). *Studies in the History of Greece and Rome*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill y London, pp. 73-88].
- (1967): “Emperors at work”, *The Journal of Roman Studies*, 57, pp. 9-19.
- (1973): “The Imperial Cult and the Persecutions”, en W. den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains*. Entretiens sur l’Antiquité Classique, 19. Fondation Hardt, pp. 143-165 [reimp. en F. Millar (2004), *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 2. *Government, Society, and Culture in the Roman Empire*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill y London, pp. 298-312].
- (1977): *The Emperor in the Roman World (31B.C. – A.D. 337)*. Duckworth. London.
- (1994): *The Roman Near East, 31 B.C. – A.D. 337*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- (2004): *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 1: *The Roman Republic and the Augustan Revolution* [Ed. by H.M. Cotton y G.M. Rogers]. *Studies in the History of Greece and Rome*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill y London.
- (2004): *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 2: *Government, Society, and Culture in the Roman Empire* [Ed. by H.M. Cotton y G.M. Rogers]. *Studies in the History of Greece and Rome*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill y London.
- (2004): *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 3: *The Greek World, the Jews, and the East* [Ed. by H.M. Cotton y G.M. Rogers]. *Studies in the History of Greece and Rome*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill y London.
- MITCHELL, M.M. y YOUNG, F.M. (eds.) (2006): *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1: *Christianity. Origins to Constantine*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MITCHELL, S. (1990): “Festivals, Games, and Civic Life in Asia Minor”, *The Journal of Roman Studies*, 80, pp. 183-193.
- MIZUGAKI, W. (1987): “Origen and Josephus”, en L.H. Feldman y G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*. E.J. Brill, Leiden, pp. 325-337.
- MOHRMANN, C. (1952): “Encore une fois: Paganus”, *Vigiliae Christianae*, 6, 2, pp. 109-121.
- MOMIGLIANO, A. (1987): *On Pagans, Jews and Christians*. Wesleyan University Press, Middletown (CT).
- MOMIGLIANO, A. (ed.) (1989): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Alianza Universidad, Madrid (1ª ed. 1963: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford University Press, Oxford).
- MONCEAUX, P. (1905): *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe*. Vol. 3: *Le IVe siècle, d’Arnobe à Victorin*. Paris.
- MONTSERRAT TORRENTS, J. (1983): *Ireneo de Lyon. Contra las herejías*. Vol. 1. Gredos, Madrid.
- MORALEJO, J.L. (2007): *Tácito. Anales*. Vol. 1: *Libros I-VI*. Biblioteca Gredos, 119. RBA, Barcelona.
- (2007b): *Tácito. Anales*. Vol. 2: *Libros XI-XVI*. Biblioteca Gredos, 119. RBA, Barcelona.

- MOREAU, A. (1985): "La liaison entre parricide, inceste et cannibalisme. Compléments", *Cahiers du Groupe Interdisciplinaire du Théâtre Antique*, 1, pp. 49-56.
- MORESCHINI, C. y NORELLI, E. (1999): *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*. Morcelliana, Brescia.
- (1999b): *Antologia della letteratura cristiana antica greca e latina*. Vol. 1: *Da Paolo all' Età Costantiniana*. Morcelliana, Brescia.
- MUNIER, C. (1979): *L'église dans l'Empire romain (II^e-III^e siècles)*. *Église et Cité*. Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, 2, 3. Editions Cujas, Paris, 1979 [review : H.W. Pleket, *Vigiliae Christianae*, 35, 2 (1981), pp. 202-204].
- MUSSIES, G. (1979): "The Interpretatio Judaica of Sarapis", en M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*. Études Preliminaries aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 78. E.J. Brill, Leiden, pp. 189-214.
- MUSURILLO, G.A.H. (1972): *The Acts of the Christian Martyrs*. Introduction, texts and translations. Clarendon Press. Oxford.
- (1976): "Christian and Political Martyrs in the Early Roman Empire: A Reconsideration", en D.M. Pippidi (ed.), *Assimilation et Résistance à la Culture Gréco-Romaine dans le Monde Ancien*. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques (Madrid, Septembre 1974). Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques. Editura Academiei – Société d'Édition "Les Belles Lettres", Bucuresti y Paris, pp. 333-342.

N

- NAGY, A.A. (2001): "La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au II^e siècle ", *Revue des études augustinienes*, 47, pp. 223-249.
- NARCY, M. y REBILLARD, É. (eds.) (2004): *Hellénisme et christianisme*. Colletion Mythes, Imaginaires, Religions. Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- NAUROY, G. (2004): "Une exégèse anti-arienne de Matthieu 19,12 et le thème de l'eunuque chez Ambroise de Milan (*De Viduis* 13, 75-78)", en B. Benoît, P. Jay y G. Nauroy (eds.), *Chartae Caritatis. Études de Patristique et d'Antiquité Tardive en Hommages à Yves-Marie Duval*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 173. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 157-176.
- NERI, V. (1998): *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*. Bari.
- NICHOLSON, O. (2004): "Arnobius and Lactantius", en F. Young, L. Ayres y A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 259-265.
- (1985): "The source of the dates in Lactantius' *Divine Institutes*", *Journal of Theological Studies*, 36, pp. 291-310.
- NIEHOFF, M.A. (1998): "Philo's views on Paganism", en G.N. Stanton y G.G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in early Judaism and Christianity*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 135-158.
- NOCK, A.D. (1933): *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, Oxford.

- (1972): *Essays on Religions and the Ancient World*. Selected and edited, with an introduction, bibliography of Nock's writings and indexes, by Z. Stewart. Clarendon Press, Oxford.
- NORELLI, E. (1991): *A Diogneto*. Letture cristiane del primo millennio, 11. Edizione Paoline, Milán.
- (1998): "La critique du pluralisme grec dans le *Discours aux Grecs* de Tatien", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 81-120.
- NORRIS, F. (2000): "Origen", en P.F. Esler (ed.), *The Early Christian World*. Vol. 2. Routledge, London y New York, pp. 1005-1026.
- NORRIS Jr., R.A. (2004): "The Apologists", en F. Young, L. Ayres y A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 36-44.
- (2004b): "The Apostolic and sub-Apostolic Writings: The New Testament and the Apostolic Fathers", en F. Young, L. Ayres y A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 11-19.
- NORTH, J.A. (1979): "Religious Toleration in Republican Rome", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 25 (1979), pp. 85-103.
- NUÑEZ PAZ, M.I. (1988): *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*. Acta Salmanticensia. Estudios Jurídicos, 68. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- O**
- O'CEALLAIGH, G.C. (1958): "Marcianus' Aristides, on the worship of God", *The Harvard Theological Review*, 51, 4, pp. 227-254.
- OGARA, F. (1944): "Aristidis et Epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno Cognatio", *Gregorianum*, 25, pp. 74-102.
- OPELT, I. (1968): "Firmico Materno sobre las Bacanales", *Helmántica*, 58, pp. 31-41.
- ORTIZ SAINZ, J. (2009): *Diógenes Laercio. Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Biblioteca Gredos, 150. RBA, Barcelona.
- OSBORN, E.F. (1972): "From Justin to Origen: The Pattern of Apologetic", *Prudentia*, 4, pp. 1-22 [reimp. en E. Ferguson (ed.) (1993), *Studies in Early Christianity: A Collection of Scholarly Essays*, vol. 8: *The Early Church and Greco-Roman Thought*, Garland, New York y London, pp. 1-22].
- (1973): "Cyprian's Imagery", *Antichthon*, 7, pp. 65-79.
- (1994): "Arguments for faith in Clement of Alexandria", *Vigiliae Christianae*, 48, 1, pp. 1-24 [reimp. en E. Ferguson (ed.) (1999), *Recent Studies in Early Christianity*, vol. 2: *Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans*, Garland, New York y London, pp. 105-128].
- (2000): "The Apologists", en P.F. Esler (ed.), *The Early Christian World*. Vol. 1. Routledge, London y New York, pp. 525-551.
- OSIEK, C. (2000): "The Apostolic Fathers", en P.F. Esler (ed.), *The Early Christian World*. Vol. 1. Routledge, London y New York, pp. 503-524.

P

- PAGELS, E. (1985): "Christian Apologists and *The Fall of the Angels*: an attack on Roman Imperial Power?", *The Harvard Theological Review*, 78, 3-4, pp. 301-325.
- PALMER, D.W. (1983): "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century", *Vigiliae Christianae*, 37, 3, pp. 234-259.
- PARTNER, N.F. (1993): "No sex, no gender", *Speculum*, 68, 2, pp. 419-443.
- PASTORINO, A. (1969): *Iuli Firmici Materni. De errore profanarum religionum*. Florencia (1ª ed. 1956).
- PATLAGEAN, E. y LE BOULLUEC, A. (eds.) (1993): *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses, 99. Peeters, Louvain y Paris.
- PELLEGRINO, M. (1947) : *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sui rapporti tra il cristianesimo primitivo e la cultura classica*. Roma.
- PELLEGRINO, M. y HEID, S. (2006): "Apologeti – Apologetica", en A. Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. 1: A-E. Ed. Marietti, Genova y Milano, pp. 426-429 (1ª ed. 1983).
- PÉPIN, J. (1956): "La *Théologie Tripartite* de Varron. Essai de Reconstitution et Recherche des Sources", *Revue des Études Augustiniennes*, 2, pp. 265-294.
- (1964): *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise Exam. I. 1, 1-4)*. Paris.
- (1976): *Saint Augustin et la Dialectique*. The Saint Augustine Lecture Series, 1972. Villanova University Press, Villanova.
- (1981): "Christianisme et Mythologie. Jugements Chrétiens sur les analogies du Paganisme et du Christianisme", en Y. Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des Mythologies et des religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*. Flammarion, Paris, pp. 167-171 [reimp. en J. Pépin (ed.) (1986), *De la Philosophie Ancienne à la Théologie Patristique*. Variorum Reprints, London, pp. 17-44].
- (1981b): "Christianisme et Mythologie. L'Evhémérisme des auteurs Chrétiens", en Y. Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des Mythologies et des religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*. Flammarion, Paris, pp. 175-181 [reimp. en J. Pépin (ed.) (1986), *De la Philosophie Ancienne à la Théologie Patristique*. Variorum Reprints, London, pp. 1-16].
- (ed.) (1986): *De la Philosophie Ancienne à la Théologie Patristique*. Variorum Reprints, London.
- PERLER, O. (1966): *Méliton de Sardes, Sur la Pâque*. Sources Chrétiennes, 123. Les Éditions du Cerf, Paris.
- PERRIN, M. (1984): "Lactance lecteur d'Arnobé dans l'*Építome des Institutions*?", *Revue des études augustiniennes*, 30, pp. 36-41.
- (1998): "Lactance et la culture grecque. Esquisse d'une problématique", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 297-313.
- PERRONE, L. (1998): "La "costituzione degli ebrei". Il giudaismo come modello politico nel *Contro Celso* di Origene", en B. Bocchini Camaiani y A. Scattigno (eds.), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, pp. 319-329.

- (2006): “*The Bride at the Crossroads*. Origen’s dramatic interpretation of *The Song of Songs*”, *ETHL*, 82, 1, pp. 69-102.
- PIERETTI, A. y GENTILI, D. (2006³): *Agostino. La città di Dio*. Città Nuova Minima, Roma, 2006 (1ª ed. 1997).
- PIGANIOL, A. (1972): *L’Empire Chretien*. Paris (1ª ed. 1947).
- PIÑERO SÁENZ, A., GARCÍA BAZÁN, F. y MONTSERRAT TORRENTS, J. (1999): *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi*. Vol. 2: Evangelio, Hechos y Cartas. Trotta, Madrid.
- PIÑERO SÁENZ, A. (2007): *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*. EDAF, Madrid.
- PLEKET, H.W. (1965): “An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries”, *The Harvard Theological Review*, 58, pp. 331-347.
- POTTER, D. (1996): “Performance, Power, and Justice in the High Empire”, en W.J. Slater (ed.), *Roman Theater and Society. E. Togo Salmon Papers*. Vol. 1. University of Michigan Press, Ann Arbor (MI), pp. 129-159.
- POUDERON, B. (1986): “L’authenticité du traite *Sur la Résurrection* attribué à l’apologiste Athénagore”, *Vigiliae Christianae*, 40, 3, pp. 226-244.
- (1998): “La conversion chez les Apologistes Grecs. Convention littéraire et expérience vécue”, en J.-C. Attias (ed.), *De la conversion*, Éditions du Cerf, Paris, pp. 143-167.
- (1998b): “Réflexions sur la formation d’une élite intellectuelle chrétienne au II^e siècle: les écoles d’Athènes, de Rome et d’Alexandrie”, en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l’Université de Tours et l’Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 237-270.
- (2003): “Μυθωδῶς, μυστικῶς. L’herméneutique de la *Cohortatio ad Graecos* restituée à Marcel d’Ancyre”, *Revue des Études Augustiniennes*, 49, pp. 267-283.
- (2003b): “I primi cristiani e la cultura greca”, en L. Pietri (ed.), *Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, vol. I de J.-M. Mayeur et al. (eds.), *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, pp. 766-825).
- (2004): “Marcel d’Ancyre et la *Cohortatio ad Graecos* attribuée à Justin”, en B. Benoît, P. Jay y G. Nauroy (eds.), *Chartae Caritatis. Études de Patristique et d’Antiquité Tardive en Hommages à Yves-Marie Duval*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 173. Institut d’Études Augustiniennes, Paris, pp. 235-262.
- (2005): *Les apologistes grecs du II^e siècle*. Initiations aux Pères de l’Eglise. Le Cerf. Paris.
- (2007): “L’interdiction de l’avortement dans les premiers siècles de l’Eglise”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 87, 1, pp. 55-73.
- (2007b): “*Tu ne tueras pas* (l’enfant dans le ventre): Recherches sur la condamnation de la contraception comme homicide dans les premiers siècles de l’Eglise”, *Revue des Sciences Religieuses*, 81, 2, pp. 229-248.
- (2008): *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. Initiations aux Pères de l’Eglise. Vol. 1. Introduction (E. Norelli y B. Pouderon). Le Cerf, Paris.

- POUDERON, B. y DORÉ, J. (eds.): *Les Apologistes Chrétiens et la Culture Grecque*. Actes du Colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris.
- PRÉAUX, J.G. (1950): "A propos du *De fato* de Minucius Felix", *Latomus*, 9, pp. 395-415.
- PRESTIGE, G.L. (1936): *God in Patristic Thought*. W. Heinemann, London – Toronto.
- PRICE, S.R.F. (1984): *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.
- (1999): "Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprien", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 105-129.
- PUECH, A. (1912): *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*. Hachette, Paris.

Q

- QUISPEL, G. (1949): "A Jewish Source of Minucius Felix", *Vigiliae Christianae*, 3, pp. 113-122.

R

- RÁBADE NAVARRO, M.A. (1996): "Los dioses y la religión romana en las *Historias* de Paulo Orosio", *Habis*, 27, pp. 225-234.
- RACIONERO, Q. (2007): *Aristóteles. Retórica*. Biblioteca Gredos, 38. RBA, Barcelona.
- RADITSA, L.F. (1980): "Augustus' Legislation concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery", *ANRW II*, 13, pp. 278-339.
- RAJAK, T. (1999): "Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho the Jew*", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 59-80.
- RAMELLI, I. (2006): "Mysterion negli *Stromata* di Clemente Alessandrino. Aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca", en A.M. Mazzanti (ed.), *Il volto del Mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese, pp. 83-119.
- RANKIN, D.I. (1997): "Was Tertullian a Jurist?", *Studia Patristica*, 31, pp. 335-342.
- (2006): *From Clement to Origen. The Social and Historical Context of the Church Fathers*. Ashgate, Hampshire (U.K.) y Burlington (USA).
- RAPISARDA, E. (1939): *Clemente fonte di Arnobio*. Società Editrice Internazionale. Torino.
- RAPISARDA, C.A. (1996): "Il teatro classico nel pensiero cristiano antico", en N. Savarese (ed.), *Teatri romani. Gli spettacoli nell'antica Roma*. Società Editrice Il Mulino, Bologna, pp. 280-306 [Tit. Orig. "Il teatro classico nel pensiero cristiano antico, en L. De Finis (ed.) (1987), *Teatro e pubblico nell'antichità*. Atti del Convegno Nazionale dell'A.I.C.C. (Trento 25-27 Aprile, 1986), Trento, pp. 94-113].

- RASCÓN GARCÍA, C. y GARCÍA GONZÁLEZ, J.M. (2003³): *Ley de las XII Tablas*. Tecnos, Madrid.
- REED, A.Y. (2004): "The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the writings of Justin Martyr", *Journal of Early Christian Studies*, 12, 2, pp. 141-171.
- REEVES, P. (1986): *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge University Press. Cambridge, New York y Melbourne.
- REYNARD, J. (2002): "La notion d'Athéisme dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie", en G. Dorival y D. Pralon (eds.), *Nier les Dieux, Nier Dieu*. Actes du Colloque organisé par le Centre P.A. Février (UMR 6125) á la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (1^{er} et 2 avril 1999, Aix-en-Provence). Collection "Textes et Documents de la Méditerranée Antique et Médiévale". Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, pp. 211-221.
- REYNOLDS, R.W. (1946): "The Adultery Mime", *The Classical Quarterly*, 40, 3-4, pp. 77-84.
- RHEE, H. (2005): *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, Routledge, London y New York, 2005.
- RICHARD, J.-C. (1978): "Recherches sur certains aspects du culte imperial: les funérailles des empereurs romains", *ANRW*, II, 16, 2 (1978) : 1121-1134.
- RICHARDSON, C.C. (1973): "A New Solution to the Quartodeciman Riddle", *Journal of Theological Studies*, 24, pp. 74-84.
- RICHLIN, A. (1993): "Not before Homosexuality: The Materiality of the *Cinaedus* and the Roman Law against Love between men", *Journal of the History of Sexuality*, 3, 4, pp. 523-573.
- RICOUX, O. (1996): "Des chrétiens accusés d'onolâtrie à Carthage", *Lalies*, Actes des sessions de linguistique et de littérature, 16 (Carthage, 21 août – 2 septembre 1995). Presses de l'École normale supérieure, Paris, pp. 53-73.
- RIEDWEG, C. (1994): *Ps. Justin (Markell von Ankyra?) Ad Graecos de vera religione (bischer "Cohortatio ad Graecos")*. Vol. 1-2. F. Reinhardt, Bâle.
- RIVES, J.B. (1994): "Tertullian on Child Sacrifice", *Museum Helveticum*, 51, pp. 54-63.
- (1995): "Human Sacrifice among Pagans and Christians", *The Journal of Roman Studies*, 85, pp. 65-85.
- (1996): "The Blood Libel against the Montanists", *Vigiliae Christianae*, 50, 2, pp. 117-124.
- (1999): "The Decree of Decius and the Religion of Empire", *The Journal of Roman Studies*, 89, pp. 135-154.
- (2001): "Imperial Cult and Native Tradition in Roman North Africa", *The Classical Journal*, 96, 4, pp. 425-436.
- (2007): *Religion in the Roman Empire*. Blackwell Ancient Religions. Blackwell, Oxford.
- RIZZI, M. (1993): *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell' 'altro'*. Studia Patristica Mediolanensia, 18. Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano.
- (1998): "Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene", en L. Perrone (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel*

- Contra Celso di Origene*. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Roma, pp. 171-206.
- ROGERS, R. (2000): *Theophilus of Antioch. The Life and Thought of a Second-Century Bishop*. Lexington Books. Lanham, Boulder, New York y Oxford.
- ROKEAH, D. (1982): *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, StPB, 33, Jerusalem y Leiden.
- ROSCOE, W. (1996): "Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion", *History of Religions*, 35, 3, pp. 195-230.
- ROUSSELLE, A. (1989): *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial: del siglo II al siglo IV de la era cristiana*. Península, Barcelona (1ª ed. 1983: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne)*, Les chemins de l'histoire, Paris).
- ROUX, G. (1976): *Delphes, son oracle et ses dieux*. Les Belles Lettres, Paris.
- RUNIA, D.T. (1993): *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Van Gorcum – Fortress Press, Assen – Minneapolis.

S

- SAGGIORO, A. (1996): "Dalla *pompa diaboli* allo *spirituale theatrum*. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo", *MYΘΟΣ. Rivista di Storia delle Religioni*, 8, pp. 3-211.
- (2011): *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*. Bulzoni editore, Roma.
- SALZMAN, M.R. (1990): *On the Roman time. The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of the Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley, Los Angeles y Oxford.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (1990): *Lactancio. Instituciones Divinas*. Vol. 1: *Libros I-III*. Biblioteca Clásica Gredos, 136. Gredos, Madrid.
- (1990b): *Lactancio. Instituciones Divinas*. Vol. 2: *Libros IV-VII*. Biblioteca Clásica Gredos, 137. Gredos, Madrid.
- SANDERS, E.P. (ed.) (1980): *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Fortress, Philadelphia (PA).
- SANZ SANTACRUZ, V. (2000): *Minucio Félix. Octavio*. Biblioteca de Patrística, 52. Ciudad Nueva, Madrid.
- SANZI, E. (2003): *I culti orientali nell'Impero Romano. Un'antologia di fonti*. Cosenza.
- (2006): *Firmico Materno. L'errore delle religioni pagane*. Testi Patristici, 191. Città Nuova, Roma.
- SARIOL DÍAZ, J. (1988): *Clemente de Alejandría. El pedagogo*. Gredos, Madrid.
- SARTRE, M. (1991): *L'Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C.-235 J.-C.)*. Éditions du Seuil, Paris. [reimp. 1994: *El Oriente Romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C. – 235 d.C.)*. Akal, Madrid].
- SCHMID, U.B. (2003): "In Search of Tatian's *Diatessaron* in the West", *Vigiliae Christianae*, 57, 2, pp. 176-199.

- SCHOEDEL, W.R. (1989): "Apologetic Literature and Ambassadorial Activities", *The Harvard Theological Review*, 82, 1, pp. 55-78.
- SCHOLTEN, C. (2005): "Apologistas", en *Diccionario Enciclopédico de Historia de la Iglesia*. Vol. 1: A-H. Herder, Barcelona, pp. 105-108 (1ª ed. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 2001).
- SCHOTT, J.M. (2005): "Porphyry on Christians and others: *Barbarian Wisdom*, Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution", *Journal of Early Christian Studies*, 13, 3, pp. 277-314.
- SCHRADER, C. (2006): *Heródoto. Historia I. Libros I-II*. Biblioteca Gredos, 10. RBA, Barcelona. Introducción de F.R. Adrados. Traducción y notas de C. Schrader.
- (2006b): *Heródoto. Historia II. Libros III-IV*. Biblioteca Gredos, 11. RBA, Barcelona.
- (2006c): *Heródoto. Historia III. Libros V-VI*. Biblioteca Gredos, 12. RBA, Barcelona.
- (2006d): *Heródoto. Historia IV. Libros VII*. Biblioteca Gredos, 13. RBA, Barcelona.
- SCHÜRER, E. (1985): *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús: 175 a.C. – 135 d.C.* Vol. 1: *Fuentes y marco histórico*. Vol. 2: *Instituciones políticas y religiosas*. Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Cristiandad, Madrid.
- SEGURA MORENO, M. (2007): *Cornelio Nepote. Vidas*. Biblioteca Gredos, 72. RBA, Barcelona.
- SHAW, B.D. (1992): "Explaining Incest: Brother-Sister Marriage in Graeco-Roman Egypt", *Man, New Series*, 27, 2, pp. 267-299.
- (1992b): "African Christianity: Disputes, Definitions and 'Donatists'", en M.R. Greenshields y T.A. Robinson (eds.), *Orthodoxy and heresy in religious movements: discipline and dissent*. Mellen Press, Lewiston, pp. 5-34.
- SHERWIN-WHITE, A.N. (1964): "Why were the Early Christians Persecuted? – An Amendment", *Past and Present*, 27, pp. 23-27.
- (1985): *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Clarendon Press y Oxford University Press, Oxford (1ª ed. 1966).
- SIDER, R.D. (1971): *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford University Press, Oxford.
- (1978): "Tertullian, *On the Shows*: an analysis", *Journal of Theological Studies*, 29, pp. 339-365.
- SIMMONS, M.B. (1995): *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Clarendon Press, Oxford.
- SIMON, M. (1960): "Christianisme antique et pensée païenne: rencontres et conflits", *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, 38, pp. 309-323.
- (1964): *Verus Israel: étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. E. de Boccard, Paris (1ª ed. 1948).
- (1973): "Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts", *Religious Studies*, 9 (1973), pp. 385-399.
- SIMONETTI, M. (1994): *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*. Rubbettino, Roma.
- SIMONETTI, M. y PRINZIVALLI, E. (1999): *Storia della letteratura cristiana antica*. Casale Monferrato.

- (1999): *Letteratura cristiana antica: antologia di testi. Vol. I: Dalla origini al terzo secolo*. Casale Monferrato, Piemme.
- (1999b): *Letteratura cristiana antica: antologia di testi. Vol. 2: Dall'epoca costantiniana alla crisi del mondo antico (quarto secolo)*. Casale Monferrato, Piemme.
- SISSA, G. (1990): "Du Desir Insatiable au Plaisir Captive", en J. Marx (ed.), *Religion et Tabou Sexuel*. Editions de l'Université Libre de Bruxelles, Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité, Bruxelles, pp. 33-48.
- SMIT SIBINGA, J. (1970): "Melito of Sardis. The artist and his text", *Vigiliae Christianae*, 24, 2, pp. 81-104.
- SORDI, M. (1979): "I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai severi a Gallieno", *ANRW II*, 23, 1, pp. 340-374.
- (1988): *Los cristianos y el Imperio romano*. Encuentro, Madrid (1ª ed. 1984, *I cristiani e l'Impero romano*. Jaca Book, Milano).
- (2004): "L'homo romanus : religion, droit et sacré", en J. Ries, A. Motte y N. Spineto (eds.), *Les Civilisations méditerranéennes et le sacré*. Homo Religiosus. Serie II, 4. Brepols. Turnhout (Bélgica), pp. 285-310.
- SOTOMAYOR MURO, M. (2003): "Los grandes centros de la expansión del cristianismo", en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del Cristianismo*. Vol. 1: *El Mundo Antiguo*. Editorial Trotta – Universidad de Granada, Madrid, pp. 189-226.
- SOTOMAYOR MURO, M. y BERDUGO VILLENA, T. (2005): "El Concilio de Elvira en la Hispana. Texto y traducción", en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *El Concilio de Elvira y su tiempo*. Universidad de Granada, Granada, pp. 13-64.
- SOTOMAYOR MURO, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.) (2003): *Historia del Cristianismo*. Vol. 1: *El Mundo Antiguo*. Editorial Trotta y Universidad de Granada, Madrid.
- (2005): *El Concilio de Elvira y su tiempo*. Universidad de Granada, Granada.
- SPANG, K. (1996): *Géneros literarios*. Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Editorial Síntesis, Madrid.
- SPANG, K. (2005): *Persuasión, Fundamentos de retórica*. Eunsu. Astrolabio – Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- SPANNEUT, M. (1957): *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Le Seuil, Paris.
- SPYRIDAKIS, S. (1968): "Zeus is Dead: Euhemerus and Crete", *The Classical Journal*, 63, 8, pp. 337-340.
- STERWART-SYKES, A. (1998): *The Lamb's High Feast. Melito, Peri Pascha and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis*. Brill, Leiden, 1998.
- STEVENSON, W. (1995): "The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity", *Journal of the History of Sexuality*, 5, 4, pp. 495-511.
- STROUMSA, G. G. (1998): "Tertullian on idolatry and the limits of tolerance", en G.N. Stanton y G.G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press., Cambridge, pp. 173-184.
- SWIFT, L.J. (1965): "Arnobius and Lactantius: two views of the pagan poets", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96, pp. 439-448.

SYME, R. (1964): *Sallust*. University of California Press, Berkeley y L.A.

T

- TEJA, R. (1982): *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*. Biblioteca Clásica Gredos, 46. Gredos, Madrid.
- (1990): *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. La Historia en sus textos. Ediciones Itsmo, Madrid.
- (1993): “Trajano y los cristianos”, en J. González (ed.), *Imp. Caes. Nerva Traianus Aug.* Alfar, Sevilla, pp. 187-204 [reimp. en R. Teja (ed) (1999), *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Colección estructuras y procesos. Serie Religión. Editorial Trotta, Madrid, pp. 17-38].
- (1994): “Los juegos de anfiteatro y el cristianismo”, en J.M. Álvarez Martínez y J.J. Enríquez Navascués (eds.), *El Anfiteatro en la Hispania Romana*. Coloquio Internacional Mérida 26-28 de Noviembre 1992, Junta de Extremadura, Badajoz, pp. 69-78.
- (1996): *Espectáculos y deportes en la Roma antigua*. Santillana, Madrid.
- (ed.) (1998): *Cristianismo marginado: Rebeldes, excluidos, perseguidos. De los orígenes al año 1000*. Actas del XI Seminario sobre Historia del Monacato, Aguilar de Campoo, 4-7 agosto, 1997. Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campo, Palencia.
- (1999): *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Colección estructuras y procesos. Serie Religión. Editorial Trotta, Madrid.
- (2000): “*Conquirendi non sunt*: Trajano, Plinio y los cristianos”, en J. González Fernández (ed.), *Trajano, emperador de Roma* (Congreso Internacional, Sevilla, 14-17 septiembre, 1999). L’Erma di Bretschneider, Roma, pp. 475-489.
- (2002): “Espectáculos y mundo tardío en Hispania”, en T. Nogales Basarrate (ed.), *Ludi Romani. Espectáculos en Hispania Romana*. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida, 29 de julio – 13 de Octubre, 2002. Museo Nacional de Arte Romano, Mérida, pp. 163-170.
- (2003): “El cristianismo y el Imperio Romano”, en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del Cristianismo*. Vol. 1: *El Mundo Antiguo*. Editorial Trotta y Universidad de Granada, Granada, pp. 293-327.
- (2006): “De la infamia jurídica a la excomunión cristiana: aurigas y otros profesionales del espectáculo en el cristianismo antiguo”, en G. Bravo Castañeda y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano*. Signifer, Madrid, pp. 151-158.
- (2009): “¿Tiene Dios figura humana? El enfrentamiento entre antropomorfistas y origenistas en Oriente a finales del siglo IV”, en M. Marcos Sánchez (ed.), *Herejes en la Historia*. Trotta, Madrid, pp. 25-48.
- (2009b): “*Mortis Amor*: la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)”, en “*Formae Mortis*”: *El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Universidad de Barcelona, Barcelona, pp. 133-142.

- (2010): “¿Delito o pecado? Derecho romano y pensamiento cristiano en materia de derecho matrimonial (siglos III-IV)”, *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 4, pp. 221-239.
- TODOROV, T. (1988): “El origen de los géneros”, en T. Todorov y M.A. Garrido Gallardo (eds.), *Teoría de los géneros literarios*. Bibliotheca philologica. Lecturas. Arco Libros, Madrid, pp. 31-48.
- TORJESSEN, K.J. (1995): *When women were priests: women's leadership in the early Church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity*. HarperSanFrancisco, San Francisco (CA).
- TORRES, J. (2010): “Recursos retóricos en la polémica literaria entre cristianos y paganos (ss. II-V): el género del diálogo”, en *De Cara al Más Allá. Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Libros Pórtico, Zaragoza, pp. 95-115.
- (2010b): “Disociación entre teoría y praxis frente a los delitos matrimoniales. El caso de Basilio de Cesarea”, en E. Suárez de la Torre y É. Pérez Benito (eds.), *Lex Sacra: religión y derecho a lo largo de la historia*. Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (Valladolid, 15-18 de octubre, 2008). SECR, Valladolid, pp. 75-86.
- (2011): “La retórica como arma de propaganda y persuasión en la literatura polémica cristiana: el *Discurso contra los griegos* de Taciano”, en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Propaganda y persuasión en el mundo romano*. Actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana, 5. Signifer, Madrid, pp. 269-278.
- (2013): “*Ars persuadendi*”: *Estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antigüedad*. Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander.
- (2013b): “*Christiani contra paganos*: la retórica de la persuasión en los discursos polémicos del s. IV”, en G. Vespignani (ed.), *Polydoros. Studi offerti a Antonio Carile*. Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, pp. 59-77.
- TRAN TAM TIHN, V. (1982): “Sarapis and Isis”, en B.F. Meyer y E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*. SCM Press, London, pp. 101-117 y 207-210.
- TREVETT, C. (1996): *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press. Cambridge.
- TROMBLEY, F.R. (1993): *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*. Vol. 1. E.J. Brill, Leiden.
- (1995): *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*. Vol. 2. E.J. Brill, Leiden.
- TURCAN, R. (1972): “Religion et Politique dans l’Affaire des Bacchanales”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 181, pp. 3-28.
- (1978): “Le Culte Impérial au III^e siècle”, *ANRW*, II, 16, 2, pp. 996-1084.
- (1986): *Tertullien, Les spectacles (De spectaculis)*. Sources chrétiennes, n° 332. Les Éditions du Cerf, Paris, 1986.
- (1989): *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Les Belles Lettres, Paris.
- (1998): “Culte Imperial et tradition romaine”, *Historia Antiqua*, 4, pp. 99-106.

- (2002): *Firminus Maternus. L'Erreur des Religions Païennes*. Les Belles Lettres, Paris (1^a ed. 1982).
- (2004): "Culte Impérial et sacralisation du pouvoir dans l'Empire Romain", en J. Ries, A. Motte y N. Spineto (eds.), *Les Civilisations méditerranéennes et le sacré. Homo Religiosus. Serie II, 4*. Brepols. Turnhout (Belgica), pp. 311-342.

U

- ULRICH, J., JACOBSEN, A.-C. y KAHLOS, M. (eds.) (2009): *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Early Christianity in the Context of Antiquity, 5. Peter Lang, Frankfurt, Berlín, Bruxelles, New York, Oxford y Viena.

V

- VAN DEN BROEK (1983): "The present state of Gnostic Studies", *Vigiliae Christianae*, 37, 1, pp. 41-71.
- VAN DEN HOEK, A. (1988): *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. E.J. Brill, Leiden.
- (1996): "Techniques of quotation in Clement of Alexandria. A view of ancient literary working methods", *Vigiliae Christianae*, 50, 3, pp. 223-243.
- (1997): "The catechetical school of early Christian Alexandria and its Philonic heritage", *The Harvard Theological Review*, 90, 1, pp. 59-87.
- (2005): "Apologetic and protreptic discourse in Clement of Alexandria", en *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 51 (Vandoeuvres-Genève, 13-17 Septembre, 2004), Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité Classique, Vandoeuvres y Genève, pp. 69-93.
- VAN DER HORST, P.W. (2006): "The First Atheist", *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context*. WUNT, 196. Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 242-249.
- VAN DER NAT, P.G. (1964): "Tertullianea", *Vigiliae Christianae*, 18, 1, pp. 14-31.
- (1964b): "Tertullianea", *Vigiliae Christianae*, 18, 3, pp. 129-143.
- VAN WINDEN, J.C.M. (1977): "Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, *Dialogue I*, 4-5", *Vigiliae Christianae*, 31, 3, pp. 181-190.
- VANDERSPOEL, J. (1990): "The Background to Augustine's Denial of Religious Plurality", en H.A. Meynell (ed.), *Grace, Politics and Desire: Essays on Augustine*. Calgary University Press, Calgary, pp. 179-193.
- VELDE, H.T. (2007): "Human sacrifice in Ancient Egypt", en J.N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice. Studies in the History and Anthropology of Religion*. Vol. 1. Peeters, Louvaine, pp. 127-134.
- VERMANDER, J.-M. (1970): "De quelques répliques à Celse dans l'*Apologeticum* de Tertullien", *Revue des études augustinienes*, 16, pp. 205-225.
- (1971): "Celse, source et adversaire de Minucius Felix", *Revue des études augustinienes*, 17, pp. 13-25.
- (1971b): "Theophile d'Antioche contre Celse: A Autolycos III", *Revue des Études Augustiniennes*, 17, pp. 203-225.
- (1974): "L'Octavius de Minucius Felix, le règne de Caracalla et le pontificat du Pape Calixte", *Revue des études augustinienes*, 20, pp. 225-233.

- (1979): “La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme”, *Revue des Sciences Religieuses*, 53, pp. 111-123.
- (1982): “La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme”, *Recherches Augustiniennes*, 17, pp. 3-128.
- VERSNEL, H.S. (1993): *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. Vol. 2: *Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Studies in Greek and Roman Religion, 6, 2. E.J. Brill, Leiden, New York y Köln.
- VIÁN HERRERO, A. (2001): “Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género”, *Criticón*, 81-82, pp. 157-190.
- VILELLA MASANA, J. (2005): “Cánones pseudoiliberritanos y Código Teodosiano: la prohibición de los sacrificios paganos”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 17, pp. 97-134.
- VILLAR VIDAL, J.A. (2008): *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación*. Vol. 7: *Libros XXXVI-XL*. Biblioteca Gredos 84. RBA, Barcelona.
- VILLARRUBIA, A. (1996): “Análisis literario de varios pasajes de los Himnos Homéricos”, *Habis*, 27, pp. 9-21.
- VISHER, L. (1951): “Le prétendu culte de l’âne dans l’Église primitive”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 139, 1, pp. 14-35.
- VON HAEHLING, R. (2000): “Die römische Frühzeit in der Sicht frühchristlicher Autoren”, en R. Von Haehling (ed.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 184-204.

W

- WALTZING, J.-P. (1925): “Le Crime ritual reproché aux chrétiens du II^e siècle”, *Musée Belge*, 29, pp. 209-238.
- WASZINK, J.H. (1947): “*Pompa Diaboli*”, *Vigiliae Christianae*, 1, 1, pp. 13-41.
- WATTS, W.J. (1973): “Ovid, the Law and Roman Society on Abortion”, *Acta Classica*, 16, pp. 89-101.
- WILKEN, R.L. (1979): “Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith”, en W.R. Schoedel y R.L. Wilken (eds.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant*, Theologie Historique 53, Beauchesne, Paris, pp. 17-34.
- (1984): *The Christians as the Romans saw them*. Yale University Press, New Haven y London.
- WILLIAMS, F. (1987-1994): *Epiphanius. The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Vol. 1-2. E.J. Brill, Leiden y New York.
- WINIARCZYK, M. (2002): *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*. K.G. Saur München, Leipzig.
- WIRSZUBSKI, C. (1968): *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge University Press, Cambridge.
- WLOSOK, A. y PASCHOUD, F. (eds.) (2005): *L’Apologétique chrétienne gréco-latine á l’époque prénicénienne*. Entretiens sur l’Antiquité Classique, 51 [13-17 Septembre, 2004]. Vandoeuvres-Genève, pp. 39-67.

- WOLFF, R.L. (1937): "The *Apology* of Aristides: a re-examination", *The Harvard Theological Review*, 30, 4, pp. 233-247.
- (1939): "Barlaam and Ioasaph", *The Harvard Theological Review*, 32, 2, pp. 131-139.
- WOOLF, G. (1998): *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge University Press, Cambridge.
- WRIGHT, D. (2000): "Tertullian", en P.F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, Vol. 2. Routledge, London y New York.
- WYTZES, J. (1957): "The Twofold Way (I): Platonic Influences in the work of Clement of Alexandria", *Vigiliae Christianae*, 11, 4, pp. 226-245.

Y

- YOUNG, F.M. (1999): "Greek Apologists of the second century", en M. Edwards, M. Goodman y S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagan, Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford y New York, pp. 81-104.
- (2004): "Introduction: the Literary Culture of the Earliest Christianity" en YOUNG, F.M., AYRES, L. y LOUTH, A. (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 5-10.
- YOUNG, F.M., AYRES, L. y LOUTH, A. (eds.) (2004): *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge University Press, Cambridge.

Z

- ZARAGOZA, J. (2007): *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates y Diálogos*. Biblioteca Gredos, 22. RBA, Barcelona.
- ZEEGERS-VANDER VORST, N. (1972): *Les citations des poètes grecs chez les apologists chrétiens du II^e siècle*. Publications Universitaires de Louvain, Louvain (1^a ed. 1972) (1^a ed. 1968).
- (1976): "La création de l'homme (Gn. 1,26) chez Théophile d'Antioche", *Vigiliae Christianae*, 30, 4, pp. 257-267.
- (1998): "Les trois cultures de Théophile d'Antioche", en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes Chrétiens et la Culture grecque*. Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'Université de Tours et l'Institut Catholique de Paris. Théologie Historique, 105. Beauchesne, Paris, pp. 135-176.
- ZEILLER, J. (1956): "A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif á la persécution contre les chrétiens", *Revue des études augustinienes*, 2, pp. 257-263.
- ZUCCOTTI, F. (1992): "*Furor Haereticorum*": *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo Imperio Romano*. Dott. A. Giuffrè, Milano.
- ZUNTZ, G. (1952): "Melito: Syriac?", *Vigiliae Christianae*, 6, 4, pp. 193-201.