

EL MOVIMIENTO SOCIAL CRISTIANO EN LOS SIGLOS I AL IV: UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA HISTORIA

José María Pascual Esteve

Per citar o enllaçar aquest document:

Para citar o enlazar este documento:

Use this url to cite or link to this publication:

<http://hdl.handle.net/10803/687258>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



TESIS DOCTORAL

EL MOVIMIENTO SOCIAL CRISTIANO EN LOS SIGLOS I AL IV.

UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA HISTORIA.

Dr. José María Pascual Esteve

2022



TESIS DOCTORAL

EL MOVIMIENTO SOCIAL CRISTIANO EN LOS SIGLOS I AL IV.

UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA HISTORIA.

Dr. José María Pascual Esteve

2022

PROGRAMA DE DOCTORADO:

Ciencias Humanas del Patrimonio y de la cultura.

línea de Investigación: Historia Antigua.

Dirigida por:

Dr. Luis Agustín García Moreno

Tutor:

Dr. Antoni Ñaco del Hoyo

Memoria presentada para optar al título de doctor/a por la Universidad de Girona

Listado de Abreviaturas

Para facilitar la lectura de la tesis doctoral las abreviaturas de los libros clásicos figuran en las notas, y en el texto se cita el libro con su denominación completa. Para las citas de los autores y obras clásicas se utiliza el prestigioso listado publicado electrónicamente por la Universidad de Berkeley, que se puede consultar en el índice de autores y trabajos (authors and works) del siguiente enlace:

guides.lib.berkeley.edu/c.php?g=381579&p=2585380

En el texto no figuran abreviaturas de revistas debido a que se citan con su nombre completo para favorecer la tarea del lector.

RESUMEN/RESUM/SUMMARY	10
PARTE INTRODUCTORIA. ENFOQUE Y PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO Y CONCEPTUAL	15
Capítulo 1. Historia Sociológica y Sociología de la Historia	16
1.1. La Historia y la Sociología una relación poco entramada	16
1.2. La historia sociológica	20
1.3. Las principales tendencias contemporáneas de la sociología histórica.....	22
1.4. El enfoque de este trabajo: La historia sociológica.....	26
1.5. Estudiar el pasado con conceptos contemporáneos: respuesta a una crítica cultural.....	26
1.6. ¿La temporalidad del estudio es adecuada?.....	29
Capítulo 2. El planteamiento de la investigación.....	31
2.1. Objetivo y principales preguntas de la investigación.....	31
2.2. Hipótesis principal y complementaria	32
2.3. Bases teóricas de la investigación.....	33
2.4. Antecedentes y descripción de la investigación previa en el tema.....	35
2.5. Estudios que legitiman el enfoque escogido.	37
2.6. La novedad de la hipótesis secundaria.	38
2.7. Metodología de la investigación.....	39
2.8. Limitaciones y aproximaciones más importantes.....	44
Capítulo 3. Principales conceptos sociológicos utilizados.	47
3.1. Actores y conflictos.....	48
3.2. Bloque histórico y hegemonía.	49
3.3. Centro y periferia.....	51
3.4. Dominación y tipos.	53
3.5. Estructura y posición social: clase, estatus y estamento.....	54
3.6. Configuración social.....	56
3.7. Formación de élites orgánicas: la oligarquía y las organizaciones horizontales.....	57
3.8. Habitus.....	59
3.9. Ideología.....	61
3.10. Movimiento social.....	62
3.11. Poder y tipología de recursos de poder.....	62
3.12. Religión/ religiones.	63
3.13. Rol y estatus.....	68
3.14. Socialización primaria, secundaria y terciaria.....	68

Capítulo 4. Movimientos sociales: El movimiento de transformación social de tipo intersticial y el movimiento simbiótico.....	70
4.1. El concepto de movimiento social	70
4.2. El movimiento de transformación social intersticial y el movimiento simbiótico..	73
PARTE I. EL ORIGEN DEL MOVIMIENTO SOCIAL CRISTIANO	78
Capítulo 1. La situación y estructura social de la sociedad judía en el siglo I.....	79
1.1. La situación socioeconómica de la sociedad judía en Palestina: Judea y Galilea. ..	79
1.2. La estructura social judía en los tiempos de Jesús.....	86
Capítulo 2. Los principales mecanismos de socialización y coerción de la sociedad judía.....	93
2.1. La familia patriarcal.....	93
2.2. La Escuela y la Sinagoga	95
2.3. El Templo.....	97
2.4. Instrumentos de socialización y coerción en la sociedad judía del siglo I dC.	103
2.5. El Tribunal del Sanedrín.	105
2.6. El Imperio Romano y la gobernación local súbdita.....	107
Capítulo 3. El bloque en el poder y el conflicto multidimensional en la sociedad judía	112
3.1. El Bloque en el poder en la sociedad judía.	112
3.2. Los conflictos en la sociedad judía.	117
Capítulo 4. Los grupos socio-religiosos en la sociedad judía: las sectas.....	122
4.1. Saduceos y Fariseos.	125
4.2. Los esenios.	128
4.3. Bandidos, sicarios y zelotas: la cuarta filosofía o los rebeldes judíos.....	131
4.4. Otros grupos religiosos y políticos de menor importancia.....	135
Capítulo 5. Las ideologías predominantes: mesianismo, las principales escuelas fariseas y el helenismo.....	140
5.1. El mesianismo y el Reino de Dios.....	140
5.2. El helenismo	146
5.3. Los judíos helenistas.	150
5.4. El debate en el seno del fariseísmo. Schamai y Hilel.	152
Capítulo 6. El movimiento de Jesús como movimiento social: objetivos sociales y características organizativas e ideológicas.	155
6.0. Previo	155
6.1. Los objetivos sociales que están en la base del movimiento.....	155
6.2. Un movimiento social del campo a la ciudad	163
6.3. Un movimiento singularmente judío y profético.....	165

6.4.	Un movimiento que no busca influenciar políticamente sino iniciar una nueva sociedad: El Reino de Dios en la tierra.....	168
6.5.	Un movimiento de transformación de proximidad que cuestionaba el sistema de dominación y se enfrentaba directamente con los gobiernos más cercanos, más que a los lejanos.....	170
6.6.	Un movimiento organizado a través de comunidades o “ecclesias”.....	175
6.7.	Un movimiento de transformación social pacífico.....	177
6.8.	La singularidad judía del movimiento de Jesús.....	184
Capítulo 7. La visión social del reino de Dios, su base social y los vectores de atracción y proyección.....		196
7.1.	Una visión del Reino: el futuro se hace presente.....	196
7.2.	La visión del Reino en la tierra.....	197
7.3.	El papel del pueblo judío como portador inicial del Reino.....	201
7.4.	Las bases sociales del movimiento: personas de baja renta, impuros y mujeres.....	202
Capítulo 8. De la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén a la muerte en soledad: la respuesta del bloque en el poder y la primera derrota del movimiento social.....		207
8.1.	La aristocracia sacerdotal unifica al bloque dominante contra el movimiento de Jesús.....	207
8.2.	Los hechos y palabras de Jesús en Jerusalén ponen de manifiesto la transformación de las relaciones sociales en la sociedad romano-judía.....	210
8.3.	El paso a la acción de la aristocracia sacerdotal y el Sanedrín.....	215
PARTE II. LA CONFORMACIÓN DEL MOVIMIENTO SOCIAL UNIVERSAL.....		222
Capítulo 1. El resurgir del movimiento social.....		223
1.1.	El rearme ideológico: las bases.....	223
1.2.	Legitimación bíblica del Mesianismo de Jesús: El Mesías Sufriente.....	226
1.3.	Reafirmación del Reino de Dios como una nueva concepción de las relaciones humanas. Una democracia inclusiva.....	227
1.4.	La ampliación de la base social del movimiento de Jesús.....	229
1.5.	El liderazgo inicial: la influencia de Jerusalén y el carisma familiar.....	230
1.6.	La expansión universal del movimiento de Jesús.....	231
Capítulo 2. El gran debate ideológico y cultural del movimiento.....		232
2.1.	La identificación religión y pueblo judío.....	232
2.2.	El universalismo de los primeros cristianos.....	234
2.3.	La comunidad de Jerusalén y el pluralismo cristiano en los orígenes.....	238
Capítulo 3. El fin de la hegemonía judía en el movimiento cristiano.....		241
3.1.	La comunidad de Jerusalén y el enfrentamiento con la aristocracia sacerdotal.....	241

3.2. La dispersión de la comunidad de Jerusalén, y la separación del cristianismo enraizado en el pueblo y la religión judía.	244
Capítulo 4. Unas primeras comunidades horizontales, abiertas, intersticiales y alternativas.	248
4.1. La segunda gran aportación de Pablo de Tarso al movimiento social: una organización intersticial, abierta al entorno.	248
4.2. La variedad ideológica de las primeras comunidades.	251
4.3. La organización horizontal y en red.	255
4.4. La composición social de las primeras comunidades y el desafío de la resocialización.	258
4.5. Las principales características del modo de vida del movimiento de Jesús y los instrumentos de socialización.	262
Capítulo 5. La conflictividad en las primeras comunidades cristianas.	276
5.1. Los conflictos internos: el caso de Corintio.	276
5.2. Los conflictos externos y el posicionamiento ante el poder de Roma.	279
PARTE III. LA EXPANSIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL MOVIMIENTO CRISTIANO: de alternativo e intersticial a reformador y simbiótico.	283
Capítulo 1. La reacción social del sistema de poder: los motivos de los perseguidores	284
1.1. La reacción social contra los cristianos fue amplia y de base popular y local	284
1.2. Los motivos manifiestos que originaban la segregación de los cristianos.	290
1.3. El rechazo a los dioses de la religión privada.	296
1.4. El rechazo a la religión pública.	299
1.5. La oposición al culto al emperador.	303
1.6. Las diferencias entre el proselitismo del judaísmo y el cristianismo.	308
1.7. Las persecuciones imperiales al movimiento cristiano.	309
Capítulo 2. Las bases sociales y culturales del crecimiento del movimiento cristiano.	317
2.1. La importancia del sistema de ciudades en la organización del Imperio: el cristianismo un movimiento social urbano y alternativo	317
2.2. Las fracturas de la estructura social romana y la composición social del cristianismo primitivo: el papel de los “humillioses”	323
2.3. La crisis del siglo III: una crisis de época que favoreció la expansión del cristianismo	334
2.4. Las fallas en el sistema de socialización y el umbral de la socialización represiva.	341
2.5. El evergetismo y sus déficits ante la política social cristiana	349
2.6. Juliano el Apóstata y la identificación de las fracturas por las que penetró el cristianismo.	352

2.7.	La crisis cultural. La inadaptación de la religión tradicional a los retos culturales del siglo III: la ausencia de trascendencia y la “irreligiosidad” de las elites culturales.....	356
Capítulo 3. Los factores detonantes de la expansión del cristianismo		363
3.1.	La política social del movimiento cristiano y su impacto social durante las epidemias.....	364
3.2.	El cristianismo como movimiento de emancipación de la mujer	369
3.3.	El rol de los mártires, papel divulgador y comunicador de la trascendencia e ideales cristianos.....	374
3.4.	Los apologetas como intelectuales orgánicos del movimiento cristiano: la influencia en las clases cultas, y la búsqueda de hegemonía o dirección moral e intelectual.	376
3.5.	La asimilación de la cultura popular religiosa por el cristianismo.	380
3.6.	El hermetismo, su modo de vida y la organización del movimiento cristiano: factores de impacto social.	383
3.7.	La difusión del cristianismo en el ejército.....	386
3.8.	Las fracturas de la sociedad romana y los factores de expansión del cristianismo....	390
3.9.	El movimiento cristiano y la quiebra del sistema de dominación romano y creación de una sociedad alternativa.....	393
3.10.	La progresiva transformación del movimiento cristiano.	396
Capítulo 4. La progresiva transformación del movimiento cristiano y su simbiosis con el Imperio Romano.		399
4.1.	La creación del Imperio Romano Cristiano: principales características.....	399
4.2.	De movimiento alternativo a institución legitimadora y reproductora del Imperio. .	418
4.3.	Las prerrogativas que el Imperio concedió al movimiento cristiano: bases del cambio del movimiento cristiano.	423
4.4.	La transformación del movimiento cristiano: el cambio organizativo y cultural-religioso.....	425
4.5.	Las características de la nueva religión grecorromana-cristiana: Una religión original, integradora y hegemónica.	435
4.6.	Los antecedentes a la época de Constantino que facilitaron el cambio de movimiento alternativo e intersticial a simbiótico-institucional.....	441
4.7.	La contratendencia a la institucionalización jerárquica: la emancipación social e individual plasmada en el Nuevo Testamento.....	452
CONCLUSIONES Y PRINCIPALES APORTACIONES		454
1.	Hipótesis principales no falsadas: condiciones para su falsación y mejora.....	455
2.	Principales aportaciones y singularidades de la tesis	458

3. Actualidad de la tesis y posible incidencia en los retos contemporáneos.....	464
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	465
FIGURA Y EN RELACIÓN A LAS TABLAS	488

RESUMEN/RESUM/SUMMARY

Resumen

“Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo” (Mt.6, 7-15). Esta oración atribuida a Jesús por los evangelios sinópticos, leída en su contexto histórico-sociológico, indica con claridad que se demandaba una nueva sociedad, el “Reino de Dios o de los Cielos”, se constituyera en el mundo conocido.

Este trabajo, valiéndose de los datos históricos vigentes y con la ayuda de la perspectiva y de los conceptos de las ciencias sociales adaptados a la antigüedad, especialmente de la sociología, contextualiza social y políticamente la interpretación de los hechos y dichos conocidos relacionados con el movimiento de Jesús Nazareno, desde los factores sociales que condicionaron su nacimiento, a los que explican las características de su expansión en Roma, así como sus interacciones e interdependencias con el Imperio Romano que dan cuenta de su transformación, en el siglo IV, en Institución de un modificado Imperio Romano denominado: Romano Cristiano.

A partir de esta perspectiva analítica se muestra que el cristianismo original era un movimiento social alternativo y pacífico que creaba comunidades o asambleas (ecclesias) que por sus creencias y prácticas sociales eran un embrión del futuro “Reino de Dios”, y su singularidad, en el seno del judaísmo, consistía en hacer real el “Reino de los Cielos” para promover, de este modo, su llegada definitiva a toda la tierra.

Se explicita la visión, misión, creencias y prácticas de este movimiento social, basadas en la fraternidad, la distribución de las riquezas, el funcionamiento asambleario, y en unas normas de relación fraternales, en absoluto exentas de conflictos internos interpretables por las contradicciones entre los ideales del movimiento y la socialización de sus miembros en las sociedades jerárquicas del Imperio. La muerte de Jesús es fruto de la alianza, a partir de intereses distintos, del bloque en el poder constituido por las autoridades judías y romanas para mantener su dominación social.

La expansión del movimiento social por el Imperio Romano lo transformó de rural en urbano pero manteniendo su característica de intersticial: al penetrar por impregnación en las fracturas de la sociedad romana, descritas en el texto, mediante unos factores de expansión entre los que destacan: la política social, la promoción de la emancipación social de la mujer, el rol de los mártires y la eternidad post mortem, su imbricación con la filosofía griega que le proporcionó un estatus cultural del que carecía, la capacidad de integración de las creencias locales, así como la organización en red y el prestigio moral de presbíteros y obispos, entre otros.

Finalmente se analiza su consolidación e importante influencia acontecida en el siglo III que le permitió resistir las persecuciones generalizadas, y llevó a Constantino a pactar con la Iglesia para que le diera estabilidad y mayor legitimidad, con lo que se convirtió en movimiento simbiótico con el Imperio Romano y rápidamente en Institución del reformado Imperio Romano Cristiano. Por último, se analiza la consolidación de una élite cristiana que fue adquiriendo privilegios e intereses en el Imperio, varió su política

social, situó el Reino de Dios sólo en el cielo y en el interior del hombre, generando un complejo sistema de ritos y creencias que transformaron la Iglesia institución en una realidad muy distinta de las comunidades que constituyeron el movimiento social inicial.

Resum

“Vingui a nosaltres el teu regne, faci's la teva voluntat a la terra com al cel” (Mt.6, 7-15). Aquesta oració atribuïda a Jesús pels evangelis sinòptics, llegida en el seu context històric-sociològic, indica amb claredat que es demanava una nova societat, el “Regne de Déu o dels Cels”, es constituís al món conegut.

Aquest treball, valent-se de les dades històriques vigents i amb l'ajuda de la perspectiva i dels conceptes de les ciències socials adaptats a l'antiguitat, especialment de la sociologia, contextualitza socialment i políticament la interpretació dels fets i dites coneguts relacionats amb el moviment de Jesús Nazareno, des dels factors socials que van condicionar el seu naixement, als que expliquen les característiques de la seva expansió a Roma, així com les seves interaccions i interdependències amb l'Imperi Romà que donen compte de la seva transformació, al segle IV, a Institució de un modificat Imperi Romà denominat: Romà Cristià.

A partir d'aquesta perspectiva analítica es mostra que el cristianisme original era un moviment social alternatiu i pacífic que creava comunitats o assemblees (ecclesies) que per les seves creences i pràctiques socials eren un embrió del futur “Regne de Déu”, i la seva singularitat, al si del judaisme, consistia en fer real el “Regne dels Cels” per promoure, així, la seva arribada definitiva a tota la terra.

S'explicita la visió, la missió, creences i pràctiques d'aquest moviment social, basades en la fraternitat, la distribució de les riqueses, el funcionament assembleari, i en unes normes de relació fraternals, en absolut exemptes de conflictes interns interpretables per les contradiccions entre els ideals del moviment i la socialització dels seus membres a les societats jeràrquiques de l'Imperi. La mort de Jesús és fruit de l'aliança, a partir d'interessos diferents, del bloc en el poder constituït per les autoritats jueves i romanes per mantenir la seva dominació social.

L'expansió del moviment social per l'Imperi Romà el va transformar de rural en urbà però mantenint la seva característica d'intersticial: en penetrar per impregnació a les fractures de la societat romana, descrites al text, mitjançant uns factors d'expansió entre els quals destaquen: la política social, la promoció de l'emancipació social de la dona, el rol dels màrtirs i l'eternitat post mortem, la seva imbricació amb la filosofia grega que li va proporcionar un estatus cultural que no tenia, la capacitat d'integració de les creences locals, així com l'organització en xarxa i el prestigi moral de preveres i bisbes, entre d'altres.

Finalment s'analitza la seva consolidació i important influència esdevinguda al segle III que li va permetre resistir les persecucions generalitzades, i va portar Constantí a pactar amb l'Església perquè li donés estabilitat i més legitimitat, de manera que es va convertir en moviment simbiòtic amb l'Imperi Romà i ràpidament en Institució del reformat Imperi Romà Cristià. Finalment, s'analitza la consolidació d'una elit cristiana que va anar adquirint privilegis i interessos a l'Imperi, va variar la seva política social, va situar el Regne de Déu només al cel i a l'interior de l'home, generant un complex sistema de ritus i creences que van transformar l'Església institució en una realitat molt diferent de les comunitats que van constituir el moviment social inicial.

Summary

“Your kingdom come, your will be done, on earth as it is in heaven” (Mt.6, 7-15) This prayer attributed to Jesus by the Synoptic Gospels, read in its historical-sociological context, clearly indicates the call for a new society, the "Kingdom of God or of Heaven", to be established in the known world.

This work, using current historical data and with the help of the perspective and concepts of social sciences adapted to antiquity, especially of sociology, socially and politically contextualizes the interpretation of known facts and sayings related to the movement of Jesus of Nazareth; from the social factors that conditioned its birth, to those that explain the characteristics of its expansion in Rome. Also contextualized are its interactions and interdependencies with the Roman Empire that account for its transformation, in the fourth century, into the Institution of a modified Roman Empire called Roman Christian.

From this analytical perspective, it is shown that the original Christianity was an alternative and peaceful social movement that created communities or assemblies (ecclesias) which, due to their beliefs and social practices, were an embryo of the future "Kingdom of God", and its singularity, within Judaism, consisted of making the "Kingdom of Heaven" real, to promote in this way its definitive arrival on earth as a whole.

The vision, mission, beliefs and practices of this social movement, based on fraternity, the distribution of wealth, assembly functioning, and on fraternal relationship norms are made explicit. They are absolutely free of internal conflicts interpretable by the contradictions between the ideals of the movement and the socialization of its members in the hierarchical societies of the Empire. The death of Jesus is the result of the alliance, based on different interests, of the block in power constituted by the Jewish and Roman authorities in order to maintain their social domination.

The expansion of the social movement by the Roman Empire transformed it from rural to urban all the time maintaining its interstitial characteristic; penetrating by impregnation into the fractures of Roman society, as described in the text, through

factors of expansion, among which the following stand out; social policy, the promotion of the social emancipation of women, the role of martyrs and post mortem eternity, its interweaving with Greek philosophy which provided it with the cultural status that was lacking, the ability to integrate local beliefs, as well as its network organisation and the moral prestige of, among others, priests and bishops.

Finally, the consolidation and important influence of the movement that occurred in the third century are analysed. These allowed it to resist widespread persecution. Moreover, led Constantine to agree with the Church to give him stability and greater legitimacy. Consequently, it became a symbiotic movement with the Roman Empire and, without delay, an institution of the reformed Christian Roman Empire. Finally, the consolidation of a Christian elite that acquired privileges and interests in the Empire, varied its social policy, placed the Kingdom of God only in heaven and inside man and generated a complex system of rites and beliefs is analysed. All this led to the transformation of the institution of the Church into a very different reality from the communities that constituted the initial social movement.

**PARTE INTRODUCTORIA. ENFOQUE Y
PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO Y
CONCEPTUAL**

Capítulo 1. Historia Sociológica y Sociología de la Historia

Este trabajo se inscribe en lo que denomino operativamente historia sociológica, más que en lo que podemos definir como sociología histórica, puesto que se trata de poner dicha ciencia social, y muy especialmente la sociología política, entendida como la intersección entre las ciencias políticas y la sociología, al servicio del análisis y comprensión de un fenómeno acontecido en el pasado. Es decir, se trata de poner el instrumental conceptual y metodológico elaborado por dicha ciencia social para intentar desarrollar una hipótesis sociológica que pueda ser falsada durante el trabajo. Pero tanto si es falsada, como provisionalmente validada, puede ayudar a comprender un fenómeno histórico a través de sus coordenadas socioespaciales y temporales. En este caso, el movimiento social cristiano entre los siglos I al IV inclusive.

Por sociología histórica entiendo lo contrario: la utilización de la historia, es decir de los datos obtenidos sobre fenómenos acontecidos en el pasado para utilizarlos, ya sea para entender mejor fenómenos del presente, como para fundamentar una prospectiva, o para elaborar nuevos conceptos o formular teorías o “leyes” generales para la ciencia social. Es decir, en historia sociológica es la sociología quien se pone al servicio de la historia, en cambio en sociología histórica, es la historia la que se pone al servicio de la sociología.

Con estas afirmaciones no pretendo establecer una jerarquía entre la historia sociológica, y la sociología histórica, todo lo contrario, lo que planteo es que dependiendo del objetivo del estudio se optará por un enfoque u otro, pero ambas tienen la ventaja de interrelacionar ambas disciplinas, y contribuir a un mejor conocimiento tanto de los fenómenos del pasado, como del presente (dado que la historia no es sólo un antecedente del fenómeno a estudiar, sino un condicionante) y, sin duda, a mejorar nuestra capacidad de prospectiva (debido a que podremos identificar que condicionantes permanecen y cuáles están actuando).

Para precisar mejor las relaciones entre historia y sociología puede ser atractivo hacer un pequeño rodeo.

1.1. La Historia y la Sociología una relación poco entramada

Como bien afirmaba el gran sociólogo e historiador Norbert Elias: “la sociología se encuentra retraída en el presente”¹ Esta huida del pasado fue el rasgo dominante

¹ Ver Elias, N. “El retraimiento de los sociólogos en el presente” en **Conocimiento y poder** (Madrid, ed. La Piqueta, 1994) págs. 195 y ss.

durante los años 50 y 60, coincidiendo con el predominio del positivismo y del empirismo, pero de aquella época hasta la actualidad encontramos pocos casos de interrelación entre historia y sociología, aunque sean notables.

En efecto, distanciar la historia de la sociología, pero también del conjunto de las ciencias sociales se relaciona directamente con la influencia, que han tenido y tienen, el positivismo y el empirismo que llevan a las humanidades y a las distintas ciencias sociales a una búsqueda de datos propios y al uso de métodos particularizados en la búsqueda de estos². Lo que ha llevado a una mayor fragmentación de las disciplinas, justamente por qué no se daba prioridad a la explicación comprensiva, ni a la contextualización de los fenómenos.

La historia siempre se ha ocupado en identificar y describir con calidad los datos del pasado, o las ideas en el caso de la historia intelectual, pero, no pocas veces, sin buscar las razones socioeconómicas y políticas contextuales que condicionaron su aparición, evolución y cambio o estabilidad. Se interrogó, y en buena medida respondió, por el **que** pasó, **como** ocurrió, **cuándo** se produjo, y **donde** aconteció, pero no siempre intentó dar una respuesta al **por qué** se produjeron los hechos estudiados, y **por qué** se configuraron del modo que lo hicieron. Este modo de hacer la historia, que o se interroga por los factores sociales que explican la aparición y configuración de unos hechos o fenómenos sociales, no impide que podamos encontrar los antecedentes a los fenómenos estudiados, pero nos obstaculiza la identificación de los condicionantes históricos de los fenómenos estudiados, y sobre todo coarta la capacidad de predicción, en el sentido de ser capaces de identificar los factores de evolución o transformación que incidirán en el fenómeno estudiado, en especial si es un fenómeno contemporáneo, como bien señaló E. Hobsbawm³.

La sociología, en este contexto de predominio funcionalista, se preocupó en buscar los datos directamente en el presente, para hacerlo a partir de las propias metodologías. No es de extrañar que en esta época predominara como teoría sociológica el funcionalismo de Parsons y sus seguidores, que es una teoría de la estabilidad social. Se interroga precisamente sobre las razones por las que las instituciones permanecen estables en el tiempo. La ausencia, en este período, de relación entre la sociología y la historia permitió al funcionalismo obviar la historicidad de no pocos de los fenómenos que estudiaba como la tipología de familia y los procesos de normalidad y desviación social.

Otro factor complementario y explicativo de la escasa relación entre sociología e historia ha sido la división departamental de las universidades⁴. El interés por

² Ramos Torre, R. "Problemas textuales y metodológicos de la sociología histórica" en Reis 63/93 pág. 7-28.

³ Hobsbawm, E. **Sobre la historia** (Barcelona, ed. Crítica, 2014) págs. 84-104

⁴ Ver al respecto Ramos Torre, R. ob.cit. págs. 8 y 9.

generar espacios académicos, que son espacios culturales de poder e influencia económica, social y política, y aumentar su dimensión y posicionamiento social, llevó y está llevando a la fragmentación y diferenciación de las ciencias y humanidades para justificar la creación y ampliación de los departamentos, en menoscabo de la interdisciplinariedad, o la transversalidad en ciencias sociales y humanidades.

De las dificultades señaladas en la relación entre historia y sociología puede dar fe este doctorando. No existe entre las universidades catalanas la posibilidad de lograr inscribir una tesis como la mía en un programa de doctorado en ciencias políticas o sociología, no existen especialistas de la materia entre el profesorado. Sí, en historia, pero la recomendación, muy propia del positivismo, era que acortará mucho el período estudiar y en especial que lo situará sólo en el siglo IV que se disponían de más datos. Aún recuerdo la cara de asombro y extrañeza de un posible codirector y tutor de la Universidad de Barcelona cuándo le dije que precisamente necesitaba un periodo largo para constatar el cambio producido en el movimiento social cristiano: de modelo de transformación intersticial a simbiótico. Afortunadamente no tuve problemas con la Universidad de Gerona, el hecho de tener un amplio doctorado en humanidades, patrimonio y cultura facilito a inscripción de una tesis de historia sociológica, aunque fue una inestimable ayuda el poder contar con la dirección de un gran conocedor de la materia: el profesor L.A. Garcia Moreno.

Con lo dicho, no pretendo exagerar la separación que existe, entre historia y sociología y en general entre la historia y las ciencias sociales, sino sólo introducir críticamente un posicionamiento caduco que sólo puede mantenerse por la división departamental que comporta la fragmentación de las disciplinas, y la presencia obsoleta del paradigma positivista en ciencias sociales. De hecho, resulta insostenible que la sociología nacida a mitades del siglo XIX sea extraña a la historia, debido a las siguientes razones:

- a- Muchos estudios sociológicos corresponden a una época, los inicios de la sociedad industrial, que ya no existe, es pasado. De hecho, son estudios sobre fenómenos acontecidos en el pasado, son históricos. En la actualidad los podemos leer, al contrario de lo que fueron concebidos en la época en que fueron escritos, como estudios de ciencias sociales aplicados a entender las sociedades del pasado, sea con una perspectiva de entender una coyuntura global como “la lucha de clases en Francia” o el “18 Brumario de Luis Bonaparte” de Marx, o aplicados al estudio de un fenómeno específico como el caso de “el suicidio” en Durkheim.

- b- El nacimiento de la sociología se incubó y justificó por la historia. A. Comte, el filósofo creador del nombre de la sociología como la nueva ciencia de la sociedad, estableció como punto de partida de la nueva ciencia el estudio de las interacciones sociales, y que su tarea consistiría en buscar las leyes que rigen el funcionamiento de la sociedad partiendo de la premisa que las decisiones humanas están condicionadas por la historia, la cultura y las expectativas de la sociedad en la que se producen. Justifica esta nueva ciencia a partir de la historia de las ideas, hoy diríamos de la historia intelectual, señalando que la humanidad pasa por tres estados: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto, y el positivo o científico.

El creador de la primera metodología propiamente sociológica, E. Durkheim, analizó como un antropólogo las formas elementales de la vida religiosa, y acudió a la historia para fijar sus tesis sobre la división del trabajo, y acudió a décadas anteriores de su propio siglo, el siglo XIX, para poder comparar diferentes países europeos para así fijar sus tesis sobre el suicidio.

K. Marx, como veremos, uno de los autores que más ha contribuido a la vinculación de la historia con las ciencias sociales, sobre todo desde el campo de las escuelas de historia, denominó su enfoque teórico-metodológico: el materialismo histórico. Marx se sirvió de la historia para fundamentar su paradigma: la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases, y mostrar las interdependencias entre fuerzas productivas y relaciones sociales en especial en la producción. Pero usó también su metodología para ponerla al servicio de la comprensión del contexto social que condicionó la emergencia al poder de Luis Bonaparte, Simón Bolívar o también por ejemplo sus escritos sobre la historia de la España revolucionaria. Dichos estudios eran propios de una perspectiva de las ciencias sociales, para analizar fenómenos contemporáneos a Marx. Leídos hoy aparecen como estudios de historia sociológica. Es decir, en la perspectiva actual, Marx, practicó tanto la sociología de la historia como la historia sociológica.

M. Weber, analizó sociológicamente un fenómeno histórico el impacto del calvinismo en la creación del espíritu capitalista, para demostrar, frente a Marx, la importancia de las ideologías, en este

caso religiosa, en la creación del modo de producción capitalista. Asimismo, estudio sociológicamente la religión judía y la evolución de la ciudad en Europa.

- c- En la actualidad nos encontramos a tres de los más grandes sociólogos contemporáneos que han trabajado en la interrelación entre historia y sociología como son Ch. Tilly, T. Skocpol, y N. Elias cada uno desde su perspectiva han abierto las vías principales en la que transcurre la interdependencia entre sociología e historia, pero esto lo analizaremos con más atención en los próximos apartados.

1.2. La historia sociológica

Una vez señalado el encuentro de la sociología con la historia en los orígenes mismos de la teoría social, veamos ahora el uso de la sociología por parte de los historiadores.

De hecho, la gran mayoría de los historiadores a parte de la corriente más propiamente positivista ha utilizado las ciencias sociales y en especial la sociología muchas veces sin saberlo. Lo ha hecho cuando ha contextualizado unos datos, un fenómeno en la estructura de las relaciones sociales para explicar su surgimiento o su evolución o su cuando ha intentado conocer e interpretar el sentido o el significado social de un hecho o fenómeno: una política, una filosofía o una guerra, etc. en una población delimitada espacial y territorialmente. En el momento en que los historiadores intentan entender por qué aconteció un fenómeno y como impacto social, económica, cultural o políticamente, están utilizando conscientemente o no las ciencias sociales. Una vez la historiadora o el historiador pasa de identificar un dato o fenómeno y describir sus características para interpretarlo en su contexto está usando los instrumentos y conceptos de las ciencias sociales, aunque sea de un modo inadecuado.

Es de resaltar la afirmación de Paul Veyne, el reconocido historiador del imperio romano, en su libro “el mundo greco-romano”⁵: “...Dicho esto, sigamos siendo sociólogos, y no seamos convencionales”. Veyne utiliza la perspectiva de entender la religión romana en su contexto social para identificar sus características y sus significados sociales, y es un buen ejemplo de uso de conceptos analíticos extraídos de la sociología: habitus, sistema de creencias, hegemonía, etc. Este

⁵ Veyne, P. **El imperio grecorromano** (Madrid, ed. Akal, 2009) pág. 456

mismo autor, en un libro anterior que constituyó su tesis doctoral: “Le pain et le cirque”, tiene precisamente como subtítulo “sociologie historique d’un pluralisme politique”, señalaba que un hecho histórico solo puede ser explicado por la sociología, entendiendo por esta el conjunto de las ciencias sociales. Para Veyne no hay diferencia entre el historiador y el sociólogo que estudian un fenómeno del pasado, lo que les distingue es que el primero tiene por objeto el evento mismo que intenta explicar con la ayuda de las ciencias sociales, y el segundo: el sociólogo las generalidades que para la teoría sociológica tiene el estudio de un evento del pasado. Es decir, en mi terminología, el historiador hace historia sociológica y el sociólogo realiza sociología histórica.

En la misma perspectiva se posicionó Eric Hobsbawm, adscrito al enfoque teórico marxista, que afirmó en 1998, en su clarificador libro “Sobre la historia” : “En resumen, ahora es imposible desarrollar muchas de las actividades del científico social de alguna forma que no sea trivial sin aceptar la estructura social y sus transformaciones”⁶ Hobsbawm, señala la necesidad tanto de la historia de tener en cuenta las relaciones sociales que configuran el contexto social a estudiar por parte de la historia, como de las ciencias sociales de tener en cuenta la historia de las transformaciones sociales, puesto que dichas transformaciones son no sólo un antecedente, sino un condicionante indispensable para entender cualquier fenómeno social del presente o del pasado, e incluso para poder formular hipótesis consistentes sobre el desarrollo futuro.

La estrecha relación de la historia con las ciencias sociales se inicia con el marxismo, y tiene su hito en los conocidos anales franceses denominados a partir de 1944: “Annales: Économies, Sociétés, Civilisations” fundados en 1929 que tiene como grandes promotores: Marc Bloch, Lucien Febvre, a los que se unieron hasta tres nuevas generaciones de la revista: Fernand Braudel, Georges Duby, Julien Le Goff, entre otros grandes historiadores en los que se incluirá a P. Veyne.

El que la relación entre historia y ciencias sociales no sea en la actualidad más estrecha se debe a que esta relación carece de intereses institucionales creados por corresponder a una visión transversal ajena a las especialidades de los departamentales tanto en historia como en ciencias sociales y en este e análisis han coincidido tanto un sociólogo de la historia, Norbert Elias como, el propio Hobsbawm, un historiador social.

Quién suscribe, asume también una visión transversal clásica de la historia. Esta, se entiende como un estudio de sociedades o de fenómenos sociales del pasado, en sentido amplio que incluye la economía, la estructura social, política, cultural, etc... Esto que, a todas luces, es tan evidente ha sido obscurecido por la división departamental de las instituciones universitarias, cuyos intereses por abrirse paso

⁶ Hobsbawm, E. **Sobre la historia** (Barcelona, ed. Crítica, 2014) pág. 87

o subsistir u ocupar espacios más amplios de influencia académica han originado justificaciones ideológicas, que han escondido lo evidente. Por tanto, la historia de las sociedades, concebida como ciencia transversal e integradora del estudio del pasado, si bien dispone de unas metodologías específicas para buscar, seleccionar, gestionar fuentes documentales y arqueológicas, así como para procesar la información y los conocimientos obtenidos (en buena medida diferentes de los estudios empíricos cuantitativos y cualitativos de las sociedades contemporáneas) Para analizar e interpretar objetivamente los datos a su disposición, dispone de dos grandes bases explicativas: los análisis lingüísticos y filológicos. Los primero ayudan a conocer el uso y significado de los textos en el contexto de la época, y el uso de las ciencias sociales sirve para analizar e interpretar los datos y documentos en su contexto social.

1.3. Las principales tendencias contemporáneas de la sociología histórica.

Como se ha señalado, el uso de la historia por parte de la sociología es escaso, aunque tengamos excelentes excepciones. Existen tres importantes enfoques contemporáneos de la sociología en relación con la historia, cada uno de ellos representado por lo que podríamos denominar tres grandes clásicos contemporáneos: El enfoque de Charles Tilly, el de Theda Skocpol y el de Norbert Elias. Veámoslos más detenidamente:

1. Para analizar el enfoque de Tilly escogeremos su obra más relacionada con el tema de este estudio: “los movimientos sociales 1768-2009”⁷ En ella se elabora un modelo tipo (que describiremos más adelante), a mi juicio siguiendo la metodología de los tipos ideales de Max Weber, de los movimientos sociales contemporáneos, y rastrea en la historia cuándo emergen este tipo de movimientos. Su tesis señala que esto acontece pasada la segunda mitad del siglo XVIII, y estudia con ejemplos como han evolucionado a lo largo de la historia. Ello, le permite profundizar en el conocimiento de los actuales movimientos, una vez conocidos sus condicionantes históricos podemos entender sus características específicas contemporáneas, así como su sentido y significado social, y también formular hipótesis probabilísticas en relación a su evolución futura teniendo en cuenta los factores de entorno económico, social e institucional más influyentes. Los

⁷ Tilly, Ch. **Los movimientos sociales 1768-2009** (Barcelona, ed. Crítica, 2009)

análisis sociológicos basados en la historia de Tilly son un ejemplo de lo fructíferos que pueden ser estos análisis.

La preocupación de Tilly no es tanto conocer los movimientos de los siglos anteriores, como a partir de situar históricamente los movimientos sociales actuales, y estudiarlos en profundidad, para conocer mejor los actuales movimientos sociales y su posible evolución. Es decir, estudia con conceptos sociológicos la historia para entender el presente y hacer prospectiva de futuro. Por esta razón los catalogo como estudios de sociología histórica.

Wright Mills sostuvo la misma posición de que sólo una amplia perspectiva histórica nos permite conocer cuáles son las condiciones más características de todo fenómeno que estamos intentando comprender. Dicho autor, en la misma obra⁸, abre una nueva dimensión en la relación entre historia y sociología, al señalar que la importancia comparativa de los distintos fenómenos a lo largo de la historia nos permiten identificar las regularidades sociales. Esta segunda perspectiva es justamente la del gran trabajo realizado por Skocpol.

2. Theda Skocpol, la brillante socióloga y politóloga, autora del clásico y contemporáneo: "Los estados y las revoluciones sociales,"⁹ es además una intelectual bien preocupada por la conceptualización y la metodología de la sociología histórica¹⁰. Esta brillante investigadora analiza de manera comparada tres grandes revoluciones acontecidas en diferentes espacios geográficos y periodos de la historia: la revolución francesa (1789), la rusa (1917) y la china (durante el largo período de tres estallidos revolucionarios: 1911, 1930, 1940).

Skocpol entiende por revolución como "un periodo de transformaciones rápidas y fundamentales del Estado y las estructuras de clase de una sociedad, acompañadas y en gran parte realizadas mediante revueltas, basadas en las clases, desde abajo. Han sido acontecimientos escasos en la historia universal moderna"¹¹ y a través de su método histórico comparativo

⁸ Wright Mills, Ch. Ver "La diversidad humana" y "los usos de la historia" en **La imaginación sociológica** (México, Fondo de Cultura Económica (FCE) 1961)

⁹ Skocpol, Th. **Los estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China.** (México, Fondo de Cultura Económica, 1984)

¹⁰ Ha sido editora y coautora del libro **Vision and method in historical sociology.** (Cambridge, ed. University Cambridge, 1984)

¹¹ Skocpol, Th. **Los estados y las revoluciones sociales** ob. cit. Pag. 66.

analiza y compara, a partir de unas hipótesis teóricas sobre las revoluciones, las diferentes causas y factores comunes a las tres revoluciones para contrastar si estas hipótesis se cumplen o pueden ser reformuladas.

Sin duda, como afirma Skocpol es que, con este método, siempre hay factores del contexto histórico de cada revolución que no se examinan pero que interactúan con los factores causales comunes. Otro problema es que el método histórico-comparativo presupone que las unidades estudiadas, en este caso las distintas revoluciones, son independientes unas de otras, lo que no siempre acontece.

La identificación de factores comunes nos sirve para analizar otros acontecimientos revolucionarios, o bien para prever su aparición, o identificar el desarrollo que puede producirse en una coyuntura social crítica para que se convierta en revolución.

Este tipo de análisis son propios de la sociología histórica por dos motivos. Uno, no pretende explicar por la estructura y contexto social un fenómeno o un período delimitado en el espacio y en un tiempo anterior. Dos, tiene como finalidad reafirmar, reformular teorías o establecer nuevas hipótesis en la teoría social, al comparar los factores de un fenómeno en distintos periodos históricos para encontrar regularidades, y desviaciones entre los mismos, por tanto, pone el método al servicio de la teoría sociológica y no a la inversa.

3. Consideramos la otra gran corriente contemporánea en la relación entre a sociología y la historia la representada por el reconocido sociólogo e historiador: Norbert Elias. Este autor es el más conocido que aplica directamente la sociología al estudio del pasado. Para él la historiografía¹² no es suficiente comprensible, sino va acompañada del análisis de los entramados de interdependencias sociales en los que actúan los seres humanos, y que condicionan los procesos históricos, es decir la historia precisa de las ciencias sociales y muy particularmente de la sociología. Esta se sirve de los datos proporcionados por la historiografía para interpretar y comprender los procesos sociales acontecidos en el pasado.

Por otra parte, Elias señala que no puede interpretarse adecuadamente un fenómeno o estudiar un proceso social sin destacar su carácter histórico. De

¹² Entendiendo por historiografía la descripción de hechos registrados.

tal modo que el pasado no puede escindirse de la contemporaneidad, en este sentido la investigación sociológica es a la vez un estudio histórico¹³.

En su libro misceláneo: el conocimiento y poder¹⁴, Elías nos ofrece un excelente trabajo sociológico de un proceso histórico sobre el poder entre sexos en la antigua Roma, que tiene un gran valor en sí mismo, es decir para entender los condicionantes sociales de las relaciones familiares en Roma a partir de los datos a su disposición. Posteriormente, en el mismo capítulo, hace una serie de consideraciones por las cuáles el estudio de las relaciones familiares en el pasado nos ayuda a entender mejor lo que está aconteciendo en las sociedades contemporáneas. Concluyendo con una de sus famosas tesis: el estudio sociológico contribuye a facilitar las comparaciones entre el pasado y presente para entender el desarrollo de la sociedad en general, lo que no ocurre si sólo se disponen de colección de datos descontextualizados de sus estructuras sociales. El mismo planteamiento hace en su más famoso libro: "la sociedad cortesana"¹⁵ Por un lado, analiza a la luz de la teoría y de conceptos sociológicos la corte de los reinados franceses de Francisco I y Luis XIV (200 años) que le sirve tanto para interpretar y conocer mejor este período histórico, como probar la teoría y la capacidad de comprensión de los conceptos sociológicos utilizados y, por otro lado, configurar su teoría del proceso de civilización que para Elías consiste en la pacificación de las conductas y el control de los afectos, y que avanza en el periodo estudiado al transformarse la aristocracia militar en nobleza cortesana¹⁶.

En definitiva, Elías practica tanto la historia sociológica como la sociología histórica, puesto que el pretende a la vez analizar comprensivamente un período histórico y formular, a la vez, una teoría general del proceso civilizatorio.

¹³ Ver García Martínez, A.N. **El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elías** (Pamplona, Eunsa, 2006) pags. 192-198

¹⁴ Elías, N. **Conocimiento y poder** (Madrid, ed. La piqueta, 1994)

¹⁵ Ver Elías N. **La sociedad cortesana** (México, F.C.E. 1982) en particular la introducción sobre la relación entre la historia y la sociología págs. 9-52

¹⁶ Es muy recomendable para entender la metodología de N. Elías el capítulo "Formación social y economía psíquica" de Roger Chartier. **El mundo como representación** (Barcelona, Gedisa ed. 2005) págs. 81-104. También el artículo de Renán Silva "sobre sociología e historia" en *Revista Colombiana de Sociología* nº20 (2003) págs. 99-113

1.4. El enfoque de este trabajo: La historia sociológica.

El trabajo es deudor de la perspectiva de Elías, pero sólo en su dimensión de historiador que utiliza el enfoque y la metodología sociológica, y no como sociólogo histórico. En este sentido el trabajo del sociólogo e historiador coincide con la del historiador y sociólogo Paul Veyne: la historia sociológica. Puesto que ambos buscan analizar e interpretar sociológicamente un fenómeno en un espacio y tiempo pasado: el movimiento cristiano de los siglos I al IV, y se trata de estudiar como la estructura social, las relaciones de poder y las configuraciones culturales, ideológicas y religiosas y las respuestas a las mismas por parte del movimiento cristiano configuraron tanto su nacimiento y su evolución, y en particular del sistema de creencias y prácticas del que fue portador, hasta que devino religión oficial de Imperio Romano.

En definitiva, no es un trabajo de sociología histórica puesto que no se pretende contribuir a una teoría de los movimientos sociales¹⁷, ni a comparar el movimiento cristiano y su transformación de intersticial a simbiótica en el siglo IV, con las iglesias cristianas en la edad media o en la actualidad. Sino que sólo se pretende articular la descripción de los datos, a nuestra disposición, con una interpretación lograda con el instrumental teórico y analítico de la sociología política en el contexto histórico de las estructuras de interdependencias sociales de la época y de su posterior evolución.

1.5. Estudiar el pasado con conceptos contemporáneos: respuesta a una crítica cultural.

A una crítica debe responder este trabajo, es la crítica cultural, que señala la imposibilidad de interpretar con conceptos surgidos del contexto sociocultural de nuestra época, situaciones del pasado que se enmarcan en otro contexto. Esta crítica parte del hecho de que toda teoría surge, y es condicionada por un contexto, e intentar interpretar con dichos conceptos otras realidades, significa poner la realidad del pasado en función del presente. Es decir, se pone el pasado en función del presente, y de este modo no se pueden entender las percepciones, sentidos y significados de sociedades anteriores, puesto que se entiende el pasado como una prolongación del presente.

¹⁷ Aunque el análisis de un movimiento social en el pasado pueda proporcionar algún nuevo elemento teórico.

Una buena exposición de esta posición se encuentra en Bermejo Barrera¹⁸ en relación con la historia intelectual entendiendo por está la historia de las ideas y creencias que tiene en cuenta el contexto social en las que se formulan, para entender su configuración y comprender el sentido y el significado que tenían. El autor proporciona una argumentación contundente: no es posible captar el sentido y significado de un texto o de un evento, acontecido de una sociedad anterior puesto que o bien se interpreta desde un objetivismo que no tiene en cuenta las emociones o sentimientos, o bien se interpreta una idea a partir de otro contexto y no es posible captar los impactos, emociones y significados sociales y culturales del contexto estudiado¹⁹.

El tema planteado nos remite a la teoría de la construcción social del conocimiento. Las personas percibimos las informaciones externas del mundo, la sociedad, y la cultura, y las interpretamos en función de nuestros valores, conceptos y también de las emociones, sentimientos y expectativas que surgen desde nuestra posición en la sociedad en sentido amplio (económico, social, ideológico y político)²⁰. A partir de ahí, construimos nuestro conocimiento y orientamos nuestras acciones. Por tanto, el conocimiento, y percepción significativa no es sólo diferente entre épocas históricas, como señala Bermejo, sino también entre clases sociales en el seno de una misma sociedad, y también entre hombres y mujeres. Así, la visión pagana del cristianismo que tenía Constantino, que no coincidía con la cristiana, permitió la aceptación del cristianismo en Roma y que el emperador fuera considerado pontífice de la iglesia. Por tanto, conocer y comprender los sentidos y significados no es sólo un problema de la historia sociológica de la antigüedad, sino de cualquier ciencia social en su aplicación a un tema contemporáneo, que abarque diferentes colectivos sociales o lugares geográficos.

¿Es posible comprender los impactos sociales y significados culturales de contextos diferentes? Esta pregunta no la podemos contestar con un si o un no, sino con un más o menos. No podemos comprender una cultura o un sistema de ideas y creencias en términos absolutos, sino en términos de más o menos comprensión. Comprenderemos más si utilizamos un aparato conceptual más preciso y adecuado a las situaciones, y si utilizamos las metodologías más objetivas y contrastables relacionadas con su objetivo, y si disponemos de las teorías contrastadas que con mayor rigor nos guíen nuestro ámbito de investigación. En este sentido tenemos que distinguir los conceptos y las teorías de las ciencias

¹⁸ Bermejo Barrera, J.C. "Los historiadores: sus textos, sus métodos y el problema del pensamiento" en Gallaecia, (2005) nº 25, págs. 265-279

¹⁹ Debe de tenerse en cuenta que la filología ha hecho una gran contribución para poder identificar el significado y sentido que los autores querían dotar a sus conceptos en su época, que no puede dejarse al margen.

²⁰ Ver Berger, P. Luckman, Th. **La construcción social de la realidad**. (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2015)

sociales que se elaboran para analizar un fenómeno limitado en el espacio y tiempo, de otras que tienen un nivel de abstracción más elevado y son susceptibles de aplicación generalizada. Entre las primeras encontramos conceptos como economía de mercado, burguesía, oligarquía financiera, partidos políticos, “lobbys”, etc. que no pueden ser trasladados a otras épocas y en particular a la antigüedad, esto acontece con las mal denominadas agrupaciones sociopolíticas judías del siglo I: saduceos, fariseos y zelotas que son conceptualizadas y tratadas no pocas veces como las “sectas” o “partidos políticos” contemporáneos, y no reflejan ni el rol, ni el impacto sociopolítico que tenían. Entre las segundas encontramos conceptos como socialización, estructura social, ideología, hegemonía intelectual, elites, estructuras o bloque de poder, conflicto social, etc. que debidamente adaptadas a la época nos ayudan a entender mejor los datos que disponemos de la antigüedad, aunque la actitud debe ser siempre vigilante de no usar conceptos y teorías inadecuados que nos lleven a explicaciones falaces.

Debe de tenerse en cuenta, además, que el estudio histórico de un fenómeno social, en un contexto espaciotemporal concreto, identifica los factores o variables que en él influyen. Conocer estos factores y hacer hipótesis sobre su impacto y significado, no sólo se circunscribe a este fenómeno concreto, sino que nos permite comprobar si estas variables actúan en otras situaciones y contextos y si dichas variables, tienen el mismo o diferente impacto o consecuencias. A partir de estas constataciones, podemos ir mejorando y ampliando nuestros conocimientos y su capacidad de previsión, que son dos exigencias del pensamiento científico.

La historia sociológica de la antigüedad está sometida a la tensión entre los escasos datos comparativos que disponemos en un momento dado y el importante avance de las técnicas arqueológicas. Esta tensión comporta que se pongan en cuestión o se refuten rápidamente las hipótesis o conjeturas sobre los factores que actúan y sus consecuencias. En consecuencia, la historia social de la antigüedad es una ciencia que avanza con constantes conjeturas y refutaciones, al igual que las ciencias físicas, como no se cansaba de repetir Karl Popper²¹. Por tanto, será más “inductiva” o imaginativa que no deductiva. Sólo si disponemos de una historia que intente explicar los contextos en que se desarrollan ideas y creencias antiguas, podremos ir comprendiendo mejor, por aproximaciones sucesivas, las dinámicas y los significados que tuvieron, y de este modo ir entendiendo mejor otras situaciones y hacer conjeturas cada vez más fiables sobre su evolución.

En conclusión, la crítica que señala Bermejo más que disuadir el trabajo científico de aplicar las ciencias sociales a la interpretación histórica constituye una exigencia para aplicarlo de manera adecuada. La progresiva explicación de los eventos históricos a partir del contexto en que se produjeron favorece un enfoque

²¹ Popper, K. **Conjeturas y refutaciones** (Barcelona, ed. Paidós, 2003)

abierto y nunca definitivo, y por tanto antidogmático del sentido y significado que tuvieron unos acontecimientos en una época determinada. El no uso de las ciencias sociales para interpretar las ideas, fenómenos sociales, eventos y textos en su contexto favorece la arbitrariedad y el dogmatismo, que se expresa en la conocida frase: “un texto sin contexto es un pretexto”, una excusa para cualquier interpretación interesada y en absoluto objetiva.

1.6. ¿La temporalidad del estudio es adecuada?

Para un historiador positivista el estudio del movimiento cristiano en un periodo de tres siglos le parecerá excesiva. Desde la perspectiva de la búsqueda, identificación, recopilación y sistematización de datos, una investigación histórica de tres siglos es, sin duda, imposible de realizar. Pero, desde la perspectiva de la historia sociológica, desde el punto de vista de la historia interpretativa o comprensiva es habitual escoger un largo periodo de tiempo para verificar o falsar una hipótesis. Así, entre muchos grandes historiadores, Paul Veyne en su reconocida tesis doctoral: “El pan y el circo: sociología histórica de un pluralismo político” tiene un horizonte temporal de 300 años, su obra el imperio grecorromano abarca casi 500 años, o J.H.W.G. Liebeschuetz en su brillante obra “Continuidad y cambio en la religión romana” también abarca 500 años, o W.H.C. Frend en “el crecimiento de la cristiandad” abarca tres siglos. Desde el punto de sociológico la obra de Elías “la sociedad cortesana” analiza un proceso de 200 años, y Tilly contempla un período de 200 años en su investigación sobre los movimientos sociales.

La razón de todo ello es que en historia sociológica como en sociología histórica el horizonte temporal escogido depende del objetivo del estudio y muy especialmente de su hipótesis principal y explicativa. No es lo mismo querer identificar los datos que nos permitan afirmar si Constantino fue efectivamente un cristiano durante su vida o sólo fue una cobertura para gobernar con mayor cohesión social, que intentar identificar los grandes cambios en la religión del Imperio, o mostrar que el imperio romano fue de hecho grecorromano, por lo que se necesita escoger unos temas clave del imperio (figura del emperador, creencias religiosas, etc.) e identificar la influencia de la cultura: creencias e instituciones griegas en los mismos.

En mi caso, al intentar verificar o falsar que el movimiento cristiano tuvo en sus orígenes la caracterización de movimiento de transformación social intersticial, y tuvo una evolución discontinua durante los siglos II y III hasta convertirse en simbiótico en los inicios siglo IV, e identificar los factores que contribuyeron a

dicho cambio, como es obvio sólo puede hacerse con un período temporal que abarque el periodo de confirmación o falsación de la hipótesis.

En definitiva, el estudio que en estas páginas se desarrolla, pertenece al ámbito de la historia sociológica que es una perspectiva bien asentada tanto en la historia como en las ciencias sociales, dispone de las herramientas o armas para no caer en una interpretación contemporánea de lo acontecido en el pasado, y el período temporal escogido está histórica y metodológicamente justificado. Veamos, ahora cuál es su planteamiento metodológico en el ámbito.

Capítulo 2. El planteamiento de la investigación

2.1. Objetivo y principales preguntas de la investigación.

En este trabajo se dispone a entender el cristianismo como movimiento social de la antigüedad, en tanto que (1) busca la transformación de las relaciones sociales y sistemas de creencias sociopolíticas y religiosas²²; (2) y lo hace de manera diferencial: a través de crear un alternativo sistema de relaciones sociales e interpersonales desde la práctica cotidiana y sin plantear la toma del poder político, como un objetivo estratégico; y (3) es percibido por el sistema de poder como rupturista con el paradigma social dominante. Se considerará un movimiento social tanto en sus orígenes bajo la dominación saducea- romana en Judea, como posteriormente difusión en el conjunto del Imperio Romano, hasta llegar a su predominio. El trabajo estudiará las características de las diferentes fases del movimiento cristiano: en sus orígenes, en su expansión en el Imperio, y particularmente su transformación, como movimiento social, al convertirse en religión legítima del Imperio Romano. También su posterior cambio en religión oficial dominante y única del Imperio.

Las principales preguntas de investigación son:

¿Cuáles son los elementos más característicos y singulares de dicho movimiento?

¿Se produjeron cambios en los objetivos sociales, creencias y organizativos en dicho movimiento? ¿Cuáles fueron los más significativos? ¿Qué etapas podemos distinguir en su posible evolución? ¿Qué factores las condicionaron? ¿Qué consecuencias e impacto social produjeron dichos cambios?

¿Cuál fue la composición social de este movimiento y su evolución? ¿Cuál es la relación que se establece entre el movimiento social cristiano y la estructura social del Imperio y sus mecanismos de reproducción y legitimación?

Las preguntas secundarias son:

¿Cuáles fueron las relaciones con las autoridades políticas y religiosas de la época?
¿Podemos distinguir diferentes etapas?

²² Puesto que en la antigüedad estas se expresaban fundamentalmente a través de la religión o religiones

¿Por qué razones se expandió el cristianismo? ¿Cómo llegó a ser un movimiento de gran amplitud social, y pasar de ser religión perseguida a religión oficial y posteriormente la religión predominante?

¿Cuál fue la evolución ideológica y social que hizo que un sistema de ética y creencias marginal en el Imperio Romano llegará a ser hegemónico? ¿Cuáles fueron las razones por las que un mensaje sencillo (en relación con el ámbito judío de la época) y transversal (con valores y normas para poder ser aplicado al conjunto de gentes de todo el mundo conocido) alcanzó niveles de alta complejidad de creencias y necesito establecer dogmas teológicos?

Estas son las preguntas que el presente trabajo intenta dar una respuesta, distinguiendo en la medida que los datos lo permitan entre lo acontecido Oriente y Occidente dadas las diferencias socioculturales y políticas de ambos entornos, y la diferenciación entre el Alto y Bajo Imperio Romano.

2.2. Hipótesis principal y complementaria

La hipótesis principal que se tratará de verificar o falsar es que el movimiento cristiano desde sus orígenes hasta el siglo IV fue un movimiento de transformación social de tipo intersticial, en el sentido de que se construye como movimiento alternativo, a partir de la consolidación de pequeñas transformaciones en el interior del sistema, que generan cambios profundos en la dinámica social y de legitimación del sistema de dominación. Constituye los inicios

El movimiento de transformación intersticial recibe su nombre porque se desarrolla y se consolida a partir de las fallas, fisuras y contradicciones del sistema de reproducción del poder y de la dominación de las clases en el poder, y cuestiona su dominio mostrando que, aunque sea de manera incipiente, una manera distinta de organizar las relaciones sociales ya sea en la economía en la estructuración social, la ética de comportamiento o la política. Por ello, a pesar de que su carácter pueda ser pacífico, e incluso manifiestamente no beligerante con el sistema de dominación, constituye por la vía de la práctica cotidiana una amenaza a los privilegios y al sistema de creencias que lo justifican. Otra característica importante es que no es cortoplacista, y busca fortalecer la colaboración y el compromiso con nuevos e importantes sectores sociales. Además, parte de la concepción de que lo nuevo, que él representa, tiene un mayor atractivo y soporte social que lo antiguo y que irá poniéndose de manifiesto a partir de que vaya abriendo nuevos espacios sociales de intervención.

La hipótesis complementaria es que este movimiento de transformación intersticial se convierte en simbiótico una vez el Imperio adopta la religión cristiana como religión oficial. El movimiento simbiótico tiene como idea fundamental que los avances del movimiento serán mayores si se alía con otros sectores sociales, y muy especialmente con las clases o elites en el poder. El movimiento intersticial puede convertirse en simbiótico una vez ha ampliado su base social y su correlación de fuerzas, y de este modo se convierte en un movimiento en que sus adversarios consideran importante poder pactar con él. Las estrategias simbióticas permiten abrir nuevos espacios sociales en los que avanzar, por ello son dos movimientos compatibles siempre que no pierdan, o cambien los objetivos y aspiraciones sociales que lo caracterizaban como movimiento intersticial.

2.3. Bases teóricas de la investigación.

Las bases teóricas son de dos tipos: histórica y sociológica. En relación con la primera, se parte de los análisis tanto del Jesús histórico y del movimiento cristiano en su contexto histórico-social y político. Es decir, se interpretan los significados de los hechos, las ideas, y las prácticas sociales a partir del entorno histórico y social que condiciona su interpretación y significado en aquellos momentos. Los avances históricos y antropológicos nos permiten hoy conocer, aunque de una manera aproximada, las circunstancias sociales, económicas, políticas y los sistemas de creencias e ideologías en la etapa del Imperio Romano en el conjunto del territorio y muy especialmente en Judea. Entre los autores referenciales destacan P. Brown, J.D. Crossan, J. Jeremías, E. Schürer, A. Momigliano, M. Simon, G. Theissen, G. Vermes, F. Vouga²³. Más cercanos geográficamente encontramos sobre todo a: J.M. Blázquez Martínez que fue profesor de la Universidad de Salamanca, A. Piñero también de la Universidad Complutense, y L. A. García Moreno de la Universidad de Alcalá de Henares para las relaciones entre judaísmo y cristianismo entre sí y con el Imperio Romano. En relación las bases teóricas y metodológicas el estudio será deudor de las aportaciones del enfoque denominado: historia cultural o intelectual. Los autores P. Burke, y N. Elías, son especialmente tenidos en cuenta en el enfoque metodológico de este estudio.

²³ Al final del documento se encuentra la bibliografía consultada por orden alfabético, de los autores referenciados en el texto.

En la perspectiva sociológica, se parte de diferentes bases. En primer lugar, los principales análisis sobre movimientos sociales que utilizan la perspectiva histórica como es el caso de CH. Tilly y D. Della Porta, y muy especialmente E. Olin Wright que ha abierto la teorización sobre movimientos intersticiales y simbióticos. Las perspectivas sociológicas como la de P. L. Berger y Th. Luckman sobre la construcción social de la realidad y el papel que la religión juega en ella, unidos a los enfoques sobre las estrategias de reproducción social y sus estrategias de B. Bernstein, P. Bourdieu, P. Passeron y G. Therbon, en la perspectiva de las teorías críticas, pero también de R.K. Merton desde una perspectiva funcionalista-crítica, entre otros, permitirán analizar las bases del sistema de dominio y reproducción social del Imperio romano en sus distintas fases, así como sus fallas y contradicciones. Este instrumental teórico junto con los análisis sobre hegemonía y bloques históricos propios de la sociología política de autores como A. Gramsci, N. Bobbio, B. Dente y J. Subirats nos permitirá estudiar e interpretar los datos a nuestra disposición para poder interpretar la evolución asimétrica y heterogénea del movimiento cristiano y sus impactos sociales en el marco de las estrategias de dominación del Imperio Romano.

Sin duda, el tipo de hipótesis formulada nos obliga a señalar las bases teóricas de la aproximación histórica - sociológica o si se prefiere de sociología de la historia, es decir como la sociología puede contribuir a esclarecer determinados fenómenos acontecidos en el pasado. Es cierto, que la gran mayoría de conceptos e instrumental analítico de la sociología han sido extraídos de las investigaciones acerca de las sociedades industriales y capitalistas, a partir del s. XIX, pero esto no significa que dichas teorías sólo sirvan para explicar las sociedades contemporáneas y no podamos ir con ellas a analizar y comprender el pasado donde las gentes tenían unos sistemas de producción, valores y creencias muy distintos. La sociología al igual que la economía o la ciencia política, como se ha señalado, disponen de conceptos que por su nivel de abstracción sirven para analizar distintas sociedades como: modo de producción, ideología, sistema o tipo de dominación, hegemonía intelectual y política, estructura social, estructuras de poder, grupos de presión, etc. En cambio, existen otros que se han originado en el estudio de sociedades concretas y no pueden aplicarse en otras sociedades como: economía de mercado, burguesía, oligarquía financiera, partidos políticos, "lobbys" etc. La mayoría de estos conceptos muy determinados históricamente son fruto de la aplicación de un concepto general a una realidad concreta.

Se tiene muy en cuenta el proceso y nivel de conceptualización para no arrastrar un concepto contemporáneo con unas significaciones muy claras en la actualidad a otros tiempos. Es el caso del concepto de movimiento social, que tiene unas características y significaciones contemporáneas muy claras. Por ello, no sólo daremos una definición general de "movimiento social" susceptible de ser aplicado en diferentes etapas de la historia, sino que se intenta esclarecer las

características de los movimientos sociales en el Imperio Romano, y muy especialmente los movimientos con origen en el judaísmo²⁴.

2.4. Antecedentes y descripción de la investigación previa en el tema.

Los antecedentes de investigaciones y estudios previos tenidos en cuenta son de tres tipos:

- a- El cristianismo como movimiento social.
- b- Estudios sobre movimientos de transformación social intersticial.
- c- Estudios sobre cristianismo e Imperio Romano con conclusiones cercanas al enfoque de transformación intersticial producida por el cristianismo en el Imperio Romano, y que legitiman el enfoque escogido.

2.4.1 El cristianismo como movimiento social.

Los antecedentes teóricos de entender el cristianismo como movimiento social los encontramos fundamentalmente en G. Theissen en dos de sus libros: "Sociología del movimiento de Jesús" y "Estudios de sociología del cristianismo primitivo", siguiendo sus pasos encontramos en la Universidad de Deusto a R. Aguirre en sus libros: "Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana" y como coordinador de "Así vivían los primeros cristianos", en una perspectiva similar encontramos a O. Cullman "Jesús y los revolucionarios de su tiempo" Stark, R. en "Cities of God" y "La expansión del cristianismo", y recientemente a Fernando Bermejo Rubio "La invención de Jesús de Nazaret" por citar sólo algunos casos.

Entre estos antecedentes encontramos fundamentalmente dos perspectivas sobre el movimiento social cristiano. Una que lo caracteriza como un movimiento social pacífico de cambio o de reforma social que sin duda es la corriente mayoritaria. En esta corriente la posición más innovadora y cercana a la tesis que defiende es considerar a cristianismo como movimiento alternativo marginal, que vivía al margen y en los márgenes del Imperio Romano. Esta es la última evolución intelectual del grupo coordinado por R. Aguirre²⁵. La otra tendencia,

²⁴ La perspectiva adoptada es la de los sociólogos clásicos: Durkheim, Marx i Max Weber que utilizaron su instrumental conceptual y metodológico para analizar fenómenos históricos.

²⁵ Ver Aguirre, R. (ed) **De Jerusalén a Roma** (Estella, ed. Verbo Divino, 2013)

señala que era un movimiento de oposición frontal y conflicto social con el Imperio Romano, e incluso de confrontación armada. Esta última corriente está muy bien representada en España por F. Bermejo Rubio, J. Montserrat Torrents y G. Puente Ojea entre otros. Ambas corrientes coinciden en que el proceso de crecimiento del cristianismo llevó a una jerarquización de la organización y a un progresivo abandono de los valores e ideales primitivos para hacerlos más compatibles con la coexistencia primero y convivencia después del Imperio Romano. Ambas perspectivas también coinciden que es a partir de Constantino I, que se reconoce al cristianismo como una religión oficial, pero sobre todo Teodosio I que la convierte en religión única del Imperio, cuando acontece la transformación de movimiento social a Institución de dominación y de control social, debilitándose o perdiéndose los ideales de liberación social con la alianza y convivencia con las instituciones imperiales.

2.4.2 Estudios sobre transformación intersticial.

El enfoque de la tesis, cuyo planteamiento se presenta, constituye una novedad al caracterizar el movimiento cristiano específicamente como movimiento de transformación social intersticial. Esta específica perspectiva de estudio es totalmente nueva, puesto que la teorización de los movimientos de transformación intersticiales es muy reciente (2010) con la publicación en inglés del libro del profesor neoyorkino, fallecido en el 2019, E. Olin Wright: “Construyendo utopías reales”. Es un concepto susceptible de aplicación general, aunque sólo se ha referenciado en experiencias contemporáneas: movimiento corporativista, economía social, etc. y nunca se ha aplicado al estudio de la historia, y menos aún en los orígenes del cristianismo. De hecho, es una propuesta que plantea como referencia para los futuros movimientos sociales basándose en experiencias acontecidas por movimientos sociales, como el corporativista en los últimos siglos.

De hecho, esta conceptualización enlaza con las propuestas de construcción colectiva de pequeñas sociedades alternativas de los socialistas llamados “utópicos” por Marx y especialmente Engels²⁶, que no buscaban la toma del poder político para transformar la sociedad, sino evidenciar que un nuevo orden social era posible y se construía en el presente, pero se diferencia del movimiento utópico en que no se sitúan en los márgenes de la sociedad, sino en el interior de la misma sociedad en sus intersticios y fracturas, así la economía corporativista representa una alternativa a la economía de mercado capitalista, pero convive y se desarrolla en el marco del sistema económico de mercado. La novedad de E. Olin Wright es categorizar bajo el nombre de movimiento

²⁶ Engels, F. **Del socialismo utópico y socialismo científico** (Madrid, ed Akal, 2021)

intersticial las opciones deliberadas de construir en el presente alternativas reales al actual sistema de dominación, sin tenerlo que derrocar previamente.

La tarea será identificar los sistemas de ideas y creencias y las prácticas sociales alternativas del cristianismo primitivo susceptibles de construir una alternativa real, al dominio saduceo-romano en un principio y al dominio del Imperio Romano posteriormente, para así poder caracterizar el movimiento cristiano de transformación social en la antigüedad.

El gran historiador y teólogo J. Jeremías también es un gran antecedente teórico, aunque no sólo él (C.H.Dodd, J.D.Crosman, entre muchos otros) En su libro "Abba"²⁷ como en "las parábolas de Jesús", Jeremías, ha considerado el concepto de Reino de Dios en Jesús de Nazaret, como un "Reino" que se inicia en la tierra. Afirmación que comparten J.D. Crosman y J.L Reed²⁸, a partir de los recientes descubrimientos arqueológicos e históricos. Es decir, se le considera un "Reino" futuro que es trascendente, pero que se inicia y construye socialmente en tiempo presente, viviendo con unos valores y unas relaciones entre las personas que se señalan en las parábolas y en las palabras y sermones atribuidas a Jesús y posteriormente a sus discípulos denominados apóstoles. La construcción del Reino de Dios en la tierra como precedente tanto del reino futuro que se realizará o llegará en la tierra (la parusía cristiana), como el que se "goza en los cielos" después de la muerte constituye la utopía real que pretende construir el cristianismo primitivo. Dicha construcción social en la tierra cuestiona tanto la estructura de relaciones sociales de la sociedad en la época del Imperio, como el sistema de creencias en el que basa su legitimación y dominación.

2.5. Estudios que legitiman el enfoque escogido.

Otro antecedente de la investigación son los trabajos de cuatro grandes historiadores que han tenido el cristianismo como objeto de análisis: P. Brown (en "Por el ojo de una aguja", El primer milenio de la cristiandad occidental, y en "the world of atiquity", W.H.C. Frend ("The rise of christianity"), Mazzarino, S. ("L'Imperio Romano"), A. Momigliano ("De paganos, judios y cristianos"), M. Simon ("Los primeros cristianos" y "Verus Israel") y P. Veyne ("El sueño de Constantino"). Estos, entre otros, han considerado que el cristianismo al llegar al siglo IV había construido una "sociedad dentro de la sociedad romana" citando una acertada expresión de P. Brown en "The world of late antiquity".

²⁷ Jeremías, J. "Abba": el mensaje central del Nuevo Testamento (Salamanca, ed. Sígueme, 2005)

²⁸ Crosman, J.D. Reed, J.L. Jesús desenterrado (Barcelona, ed. Crítica, 2007)

Es decir, practicando el “Reino de Dios” estaban creando una nueva sociedad en los intersticios de la sociedad romana, que se desarrollaba a partir de las contradicciones sociales y las fallas en el sistema de legitimación y reproducción de esta estructura social y de los espacios dejados abiertos por el poder institucional. El planteamiento de la tesis del cristianismo como movimiento de transformación social intersticial nos permite analizar e interpretar el cristianismo con una nueva mirada y perspectiva sociológica e histórica. Los autores citados se acercan a esta definición de movimiento social intersticial, pero no estructuran su búsqueda de datos e interpretación en función de este enfoque teórico y analítico, que supongo dará nuevas y distintas luces, que ayuden a entender mejor o simplemente de manera diferente la singular expansión del cristianismo, y también su transformación posterior en religión dominante.

2.6. La novedad de la hipótesis secundaria.

No obstante, el enfoque escogido es innovador si atendemos a su segunda hipótesis: el paso de movimiento de transformación social intersticial a simbiótico con el Imperio Romano. El enfoque clásico analiza el siglo IV como paso del movimiento cristiano o simplemente del cristianismo primitivo a institución dominante. Sin duda es un enfoque certero, pero, en no pocas ocasiones, se analiza esta transición como abandono a los ideales primigenios, o una transformación del sistema de valores y creencias de alternativo a dominante como consecuencia de la participación en el poder de los obispos de la Iglesia. En pocas ocasiones se analiza o se intenta entender la estrategia predominante seguida por los obispos cristianos a partir de los condicionantes estructurales, la correlación de fuerzas existentes y del concreto sistema de interacciones y contradicciones sociales en el que se insertaba. Además, debe considerarse que las decisiones tomadas por el movimiento cristiano, a su vez, también incidían en el cambio de entorno. El movimiento cristiano a finales del siglo III y siglo IV era un movimiento importante por su influencia social, como para que sea necesario analizar su propio impacto social en la sociedad romana. Era un movimiento no sólo condicionado por la situación sociopolítica y religiosa, sino también condicionante. Para dar cuenta de ello se considerarán, entre otros temas, los cambios sociológicos acontecidos en el episcopado entre el siglo III y IV dC.

La perspectiva de transformación de movimiento intersticial a simbiótico, también teorizada por E. Olin Wright, nos ayudará a entender de una forma objetiva, huyendo de enfoques éticos y doctrinales duales (legítimos o buenos y traidores o malos, verdaderos y falsos, adecuados y no adecuados) la transformación del

cristianismo. Este enfoque puede proporcionarnos pistas sobre otras posibles alternativas que se podían haber planteado por parte del movimiento cristiano, y que no fueron tomadas en consideración o no tenemos constancia de estas.

A nivel de antecedentes personales, debo señalar esta tesis proviene de los trabajos realizados en 2017 en la asignatura: El judaísmo antiguo en el máster interuniversitario sobre El Mediterráneo Antiguo (UOC, UAB, UAH) impartido por el profesor L.A. Garcia Moreno, cuyos comentarios y recomendaciones me motivaron a plantear esta tesis.

2.7. Metodología de la investigación.

2.7.1 Breve descripción.

Como se ha señalado la investigación combina las metodologías de las humanidades (historia antigua) y de las ciencias sociales (sociología y politología) En la perspectiva de las ciencias sociales la metodología que se utiliza es la metodología de estudios cualitativos de un solo caso basado en fuentes documentales. Es un estudio de caso sin duda singular y de gran relevancia en la historia del Mediterráneo Antiguo, y ello justifica que no se haga un estudio comparativo, que por otra parte sería muy difícil de hacer dada la heterogeneidad de las variables y situaciones históricas que deberíamos tener en cuenta. Es posible hacer este estudio comparativo en historia de las ideas, pero es mucho más difícil hacerlo situando un hecho histórico en su contexto social y cultural.

El estudio de un solo caso nos va a permitir identificar los factores o elementos que nos permitan conocer si efectivamente el cristianismo, en los siglos considerados, fue un movimiento de transformación intersticial y luego simbiótico o no, e identificaremos las variables que explicaran el cómo y por qué se configuró o no con estas características, y en especial las variables independientes que impactaron en el hipotético cambio en el tipo de movimiento.

Siguiendo la clasificación de X. Coller de estudios de caso, nuestro caso tendría las siguientes características:

Tipo

Según lo que se estudia	Se estudia <u>un movimiento social en un largo periodo de la antigüedad</u> para poder identificar sus características singulares, en tanto posible movimiento de transformación intersticial primero y simbiótico posteriormente.
Según el alcance del caso	No es un caso genérico, sino que es <u>singular y excepcional</u> por su impacto en el Imperio Romano y en la formación de la cultura europea.
Según la naturaleza del caso	Desde un punto de vista de las ciencias sociales es un caso <u>paradigmático</u> porque podemos estar delante del movimiento de transformación social intersticial más importante de la historia europea, por lo que su conocimiento y comprensión de su evolución puede ser referente para el estudio de los movimientos sociales.
Según el tipo de acontecimiento	Es un movimiento de la antigüedad que produjo una gran transformación cultural-religiosa y social.
Según el uso del caso	A pesar de la importancia social del fenómeno social estudiado, el estudio tiene un carácter analítico puesto que a partir de su descripción se identificarán los factores sociales que lo originaron y consolidaron, sus implicaciones sociales culturales-religiosas y políticas, y sus efectos.
Según el número de casos	Como se ha señalado es un estudio cualitativo de un solo caso.

En la tesis se utiliza la metodología de tipos ideales de Max Weber. Dado que se sistematizará las características más singulares tanto de un movimiento de transformación social intersticial como simbiótico, y en función de los datos históricos a nuestra disposición, se compara si el movimiento cristiano las cumple o no, o hasta qué punto o con qué singularidad lo hace en las etapas del Alto y Bajo Imperio Romano.

2.7.2. Objetividad del estudio.

Todos los temas de investigación están condicionados por la ideología de la persona que investiga o bien por el grupo investigador. Un tema como el movimiento cristiano por su importancia social, cultural y político, y el significado

que este tiene en la vida de no pocas personas, es sin duda es uno de los temas más influenciados ideológicamente en la investigación histórica y en ciencias sociales. Ahora bien, ideología de la investigación no significa necesariamente falta de objetividad, la ideología siempre está presente y es complementaria a la objetividad²⁹. Es más, la objetividad es una opción ideológica es un constructo social, que nace ya en la Grecia Jónica, y se desarrolla con gran impacto a partir de la Ilustración. Pero que una determinada posición social y cultural con relación a la sociedad y a la cosmogonía del universo condicione la emergencia de la objetividad, no niega que esta última adquiere sin duda una autonomía propia basada en la metodología de la validación y en especial de la falsación de las hipótesis y tesis teóricas.

En efecto una persona o un grupo investigador siempre está condicionado por la ideología al escoger el tema de la investigación, la guía teórica de la investigación y al formular las hipótesis, pero esto no está reñido con la objetividad, todo lo contrario. ¿Cómo se garantiza la objetividad en este estudio? Por varios caminos:

- Que efectivamente la hipótesis se adecue a los datos existentes y les dé una interpretación adecuada y comprensiva de los hechos en su entorno espaciotemporal.

- No obviar ningún dato contrastado que pueda poner en cuestión la hipótesis interpretativa, sino todo lo contrario: ¡buscarlo! La no objetividad consiste en esto no tener en cuenta datos contrastados o bien no considerar hechos probables que de haber acontecido falsaran nuestras hipótesis o tesis.

- Formular la hipótesis de tal modo que sea falsable. La investigación antropológica cada vez da mayores resultados, y es de prever que una hipótesis valida con los datos actuales, no sea sostenible con datos futuros. Por ejemplo, hasta hace pocos años se consideraba un hecho probado que el único censo de población en Judea, entre los siglos I a C y I dC, fue en el año 6 dC, con lo que se negaba el relato evangélico del traslado a Belén, y se interpretaba, de manera razonable, como un intento de los evangelistas de inventar una actitud de acatamiento al Imperio Romano. Pero en la actualidad aparece como prácticamente confirmado³⁰ que se produjo un censo en la época de Herodes, lo que falsa el supuesto invento de los evangelistas. Los nuevos descubrimientos, señalan que no se equivocó Flavio Josefo de

²⁹ Ver Bourdieu, P. Chartier, R. **El sociólogo y el historiador** (Madrid, ABADA ed., 2011) pág. 24-29.

³⁰ Ver, por ejemplo, Sanders, E.P. **La figura histórica de Jesús**. (Estella, Verbo Divino, 2011)

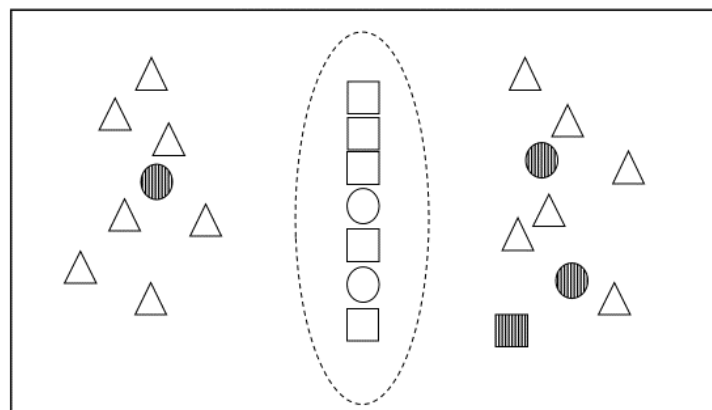
fecha, y hubo dos censos, uno con los procedimientos judíos promovido por Herodes para adelantarse al censo romano que impondría Octavio, y otro en el 6 dC con procedimientos romanos y justificado por unirse Judea a Siria, que provocó la rebelión zelota de Judas El Galileo. Objetividad por tanto tampoco quiere decir acertar. La objetividad está en el método, los resultados de aplicar los métodos objetivos son adecuados en función de los datos y hechos registrados, pero tienen caducidad.

- Someter a crítica permanente nuestras hipótesis y tesis en el mundo académico y fundamentalmente con colegas con otros enfoques teóricos o perspectivas ideológicas diferentes, puesto que nos permite relativizar nuestras interpretaciones ante unos mismos hechos, y sin duda nos asegura de que tenemos en cuenta todos los datos contrastados y probables.

2.7.3. Condiciones de validación y falsación de la hipótesis explicativa.

Teniendo en cuenta tanto las dificultades de un estudio histórico de la antigüedad como los requisitos de validación o falsación de una hipótesis en ciencias sociales, me he permitido elaborar el siguiente esquema:

ESQUEMA DE VALIDACIÓN Y FALSACIÓN DE LA HIPÓTESIS EXPLICATIVA



Legenda:

- Hechos e interpretaciones coincidentes o base de la hipótesis explicativa.
- Hechos contrastados e interpretaciones coincidentes y que son comprendidos y explicados por la hipótesis (ejemplo: el hecho de que un obispo fuera un esclavo o liberto y una mujer fuera presbítera indicaría unas relaciones y una ética diferente en la comunidad cristiana respecto la sociedad romana).
- Hechos no contrastados e interpretaciones que se adecuan a la hipótesis (ejemplo: que las iglesias tuvieran un funcionamiento asambleario).
- ⊕ Hechos no contrastados e interpretaciones coincidentes y que no son explicados por la hipótesis. Este tipo de hechos serán minoritarios (ejemplo: que Jesús dirigiera un grupo armado).
- △ Hechos contrastados e interpretaciones sin relación con la hipótesis que se encuentran en el período estudiado. Son, sin duda, la gran mayoría y no validan ni refutan la hipótesis al no estar relacionados con ella (ejemplo: que Santiago el Mayor fuera el hermano de Jesús).
- ▣ Hechos contrastados e interpretaciones que falsan e invalidan la teoría. Si un hecho -o más- de este tipo apareciera en la investigación, se falsaría o invalidaría la hipótesis (ejemplo: que las primeras comunidades cristianas reprodujeran las pautas de la sociedad romana en relación a las jerarquías sociales y de género).

2.7.4. Generalización de resultados.

A un estudio de ciencias sociales se le exige la capacidad de generalización ya sea estadística o analítica. En este caso no podrá ser estadística, no sólo porque partimos de un solo caso, sino por la gran dificultad de disponer de suficientes datos fiables para hacer inferencias estadísticas en la antigüedad. En cambio, la inferencia si puede ser analítica puesto que, si podrán ser inferidas a otros movimientos sociales de la antigüedad los resultados que ayudan a la comprensión e interpretación de dicho movimiento social, y también constatar si las variables que condicionaron su desarrollo acontecieron o no en otros movimientos sociales, y en especial aquellos que se definan como intersticiales. En este sentido de la transformación intersticial el estudio puede tener un interés en la comprensión incluso de movimientos sociales contemporáneos, a pesar del cambio de contexto.

De todos modos, la cientificidad vendrá dada fundamentalmente por la adecuación de la teoría a los hechos, y en si ayuda o no a mejorar la comprensión social y política de estos. Así como su evolución en la historia.

2.8. Limitaciones y aproximaciones más importantes.

Las dificultades más importantes hacen referencia a los datos, y a las significaciones contemporáneas de los mismos:

La escasez de datos históricos hasta el siglo III. Además, son datos que van unidos a la interpretación por parte de las fuentes de estos, puesto que son cartas, discursos, escritos, que nos dificultan aislar el hecho “en sí” de su valoración y del sentido y significado que le dan sus autores. Este es un tema clásico en la historia de la antigüedad y ya disponemos de las técnicas de uso de la documentación que nos ayudan a discernir los datos de la representación o interpretación de estos por parte de los autores. Por otra parte, la escasez de documentación permite justificar mejor la perspectiva de este estudio, dado que una teoría que ayude a la comprensión de las informaciones existentes y proporcione una coherencia a las mismas, es una buena fuente de hipótesis sobre la posible existencia de hechos sobre los que no disponemos de información y que pudieron haberse producido. La confirmación posterior de estos datos serviría para verificar esta teoría, así como la aparición de hechos contrarios a la hipótesis nos servirá para falsar la misma, tal como hemos indicado en el apartado anterior.

El significado religioso, cultural y político del cristianismo en la actualidad, en nuestro contexto socio-geográfico, dificulta el trabajo interpretativo de esta tesis, y que los resultados no sean sólo objeto del debate crítico necesario para el desarrollo de las ciencias sociales, sino que esté más impregnado que otros estudios de connotaciones, ideológicas, teológicas e incluso políticas. Esto conlleva la necesidad de tomar, en todo momento, mayor conciencia de la necesaria objetividad metodológica de este estudio, y de sus limitaciones interpretativas, aunque sin duda sus resultados (que sin duda deben ser objetivos en función del método) no serán neutrales puesto que serán interpretados en función de las distintas ideologías de los actores en presencia.

Pero también tener muy presente el esfuerzo por obtener una explicación comprensiva de la evolución del movimiento cristiano, en el sentido de proporcionar un mayor conocimiento del significado social y político de los objetivos y mensajes cristianos en función del contexto en que vivían, así como del significado social que pudieran tener los mismos para las gentes situadas en los distintos estratos de la estructura social y del poder en la época. Se hará un especial esfuerzo crítico para diferenciar los significados de tipo ideológico o teológico contemporáneos de hechos del que pudieran haber tenido en el contexto del Imperio Romano en sus diferentes etapas.

Los datos utilizados para proceder a la validación o falsación de la hipótesis pueden encontrarse en la bibliografía. En la que se distinguen las fuentes primarias

de las secundarias, así como la bibliografía de soporte teórico y metodológico. A lo largo del texto se hará referencia crítica de las principales fuentes utilizadas, especialmente las primarias.

Mención aparte, y para finalizar, merece el tema de la parte II dedicado a los orígenes del movimiento de Jesús. No disponemos de ningún escrito o carta de Jesús de Nazaret, lo que no constituye una anomalía en aquella época, pero nos plantea la dificultad de tener que escoger unos textos, fundamentalmente los evangelios sinópticos que fueron redactados por comunidades cristianas décadas después de su muerte, y en contextos y desafíos distintos. Las dudas sobre si responden o no a los hechos y dichos pronunciados por el mismo Jesús de la historia es un tema ampliamente estudiado debatido por filólogos e historiadores intelectuales. No constituye el objetivo de esta tesis entrar o posicionarme en este tema. Aquí se analiza e interpreta las características de dicho movimiento y su liderazgo a partir de las percepciones, explicaciones sobre los dichos y hechos de Jesús vertidas en los evangelios sinópticos enmarcados en el contexto de la época de Jesús, y por tanto soy consciente de las anomalías que esto puede producir en la parte II, no en el resto del trabajo sobre el que se disponen de fuentes directas. Pero asumo las anomalías, dado que una interpretación de los discípulos de las pretensiones originales de su líder es un tema clave. Así que, en la parte I, más que una investigación sobre textos, dichos o acciones directos sobre el movimiento pronunciados directamente por su fundador es una investigación a partir de los relatos de hechos, parábolas e interpretaciones proporcionadas por dichos evangelios sinópticos.

No obstante, he tomado las siguientes precauciones para que los relatos pudieran reflejar al máximo la intencionalidad de las palabras y acciones tanto de Jesús como de los otros actores del relato que interactuaban:

1. Sólo me baso en los evangelios sinópticos, que describen los mismos hechos, aunque con matizaciones y particularidades propias de las comunidades cristianas a las que pertenecen, pero no son directamente interpretativos, como es el caso del IV evangelio canónico atribuido a la comunidad de la que procedía el apóstol Juan. Justamente la entrada y predicación en Jerusalén como la detención, juicio y muerte que constituyen el “núcleo duro” del análisis, hay una gran, por no decir total, coincidencia en el relato de las acciones y los dichos de los distintos actores del relato, tal como se especificará en un cuadro comparativo en la parte II. El despreciar unas coincidencias tan claras de estos relatos procedentes de comunidades distintas (en esta etapa de la vida de Jesús incluso el evangelio de Juan es claramente coincidente con los sinópticos), escritos épocas y situaciones bien diferentes de las comunidades, no sería muy adecuado, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia de estos textos para explicar los orígenes del movimiento social.

2. No se toman en consideración alguna, en este trabajo sociológico destinado a caracterizar un movimiento social, las percepciones, los relatos y las significaciones mitológicas relatadas por los sinópticos y relacionadas con milagros, o nacimientos y muertes sobrenaturales. Tan sólo, los relatos mitológicos, se tienen en cuenta como expresiones de los sinópticos para mostrar el carácter de liderazgo carismático-mesiánico de su fundador. He de señalar que, si bien las mezclas de relatos objetivos en contextos o significaciones mitológicas son muy propias de una época en que todo se expresaba en términos religiosos, y en que a los liderazgos se les insertaba en el ámbito divino, como el caso de los emperadores romanos, o los profetas judíos. Para dar cuenta de las características sociales y su condicionantes sólo tengo en cuenta los relatos informativos extraídos de su contexto mitológico o de otros relatos sobrenaturales, lo que es una tarea propia de una investigación histórica.

Capítulo 3. Principales conceptos sociológicos utilizados.

Siguiendo el consejo de Peter Burke sobre la importancia de definir los conceptos sociológicos en el momento de realizar los estudios históricos³¹, definiré brevemente los conceptos que he considerado más útiles para intentar comprender el movimiento social cristiano en la sociedad romana entre los siglos I al IV. No pretendo en absoluto dar una definición acabada y mucho menos “esencialista” de cada concepto, todo lo contrario. Justamente porque las distintas escuelas sociológicas no definen los conceptos de la misma manera, no voy a entrar en estos debates, pero sí especificar, para hacer la investigación más comprensible, los conceptos tal como los he utilizado para entender los condicionantes sociales, y en particular el entramado de relaciones en el que se insertó y transformó/integró el movimiento cristiano primitivo. Es decir, los conceptos que me son útiles para orientar la investigación, y para comprender el fenómeno social objeto del estudio histórico. En todo momento he intentado situar las formulaciones en un nivel de abstracción que impida las connotaciones propias de la sociedad contemporánea, y facilite su aplicación a diferentes situaciones históricas, para posteriormente poderlo operativizar en la sociedad romana. Así, el concepto de estructura social tiene en cuenta la doble dimensión de la triple estratificación social romana por ordines o estamentos legales, nivel de renta, grupos de estatus, prestigio social y su configuración específica en la sociedad romana, en la que un esclavo podía tener un nivel de renta superior a no pocos ciudadanos con oficio artesanal, o un liberto podía tener un nivel de renta superior a miembros del orden ecuestre.

El origen de los conceptos no es el de una teoría o perspectiva sociológica concreta, sino que su origen es sincrético, es decir se han escogido, y en todo caso reformulado en base a su capacidad de comprender, poner alguna luz interpretativa o comprensiva de los datos a nuestra disposición. Por otro lado, quién suscribe e inserta en el amplio paradigma de estudio social, que señala que las sociedades cambian y se desarrollan en base a las contradicciones y conflictos sociales concretos, la percepción e interpretación de estos por los distintos actores en presencia, y su gestión interdependiente en un entorno geográfico, social, institucional e internacional condicionante y en la mayoría de los casos no controlable.

Los principales conceptos que se utilizan en la investigación los he ordenado por orden alfabético para facilitar la lectura del texto, dado que el lector, en un momento dado, puede estar interesado en el significado que se da a un concepto en el estudio. Los conceptos recomendados no coinciden con los propuestos por Burke, entre otras razones, debido a que este define los conceptos sociológicos que pueden ser más utilizados en historia en general, y yo me refiero a un período concreto de la misma. Los principales conceptos utilizados son:

³¹ Ver Burke, P. **Historia y teoría social**. (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2007) págs. 71-74

1. Actores y conflicto.
2. Bloque en el poder y hegemonía.
3. Centro y periferia.
4. Configuración social.
5. Dominación.
6. Estructura y posición social: clase, estatus y estamento.
7. Formación de elites orgánicas.
8. Habitus.
9. Ideología.
10. Movimiento social.
11. Poder y mecanismos de poder.
12. Religión y religiosidad.
13. Rol y status.
14. Socialización: primaria, secundaria

3.1. Actores y conflictos.

Los actores son personas, grupos sociales o instituciones (organismos territoriales, gobiernos, estados, elites, estamentos, clases sociales, entre otras) que tienen la capacidad de favorecer o obstaculizar la toma de decisiones o la efectividad de una política pública o de cualquier acción destinada a la realización de unos intereses concretos.

Los actores se dividen en referencia a un tema como *principales* y *secundarios*. Los actores principales o actores-objetivo son aquellos cuyos intereses percibidos y decisiones se relacionan directamente con el problema esencial de las relaciones de poder. Actores secundarios son aquellos cuyos comportamientos pueden influenciar en uno u otro sentido las decisiones de los actores principales. A su vez, en las decisiones o en la realización de intereses podemos encontrar grupos sociales (o países) que serán *beneficiarios* o *perjudicados* y que, en consecuencia, serán a su vez potencialmente grupos de soporte u oposición respectivamente.

Se entiende por complejo conflictual aquella situación en la que intervienen una pluralidad de actores y en la que acontecen una pluralidad de conflictos entre ellos. Los conflictos, a su vez se pueden clasificar entre principales o dominantes y secundario. Principales, son aquellos que son referenciales o que estructuran el sistema conflictual. Conflictos secundarios son aquellos que complementan o son subordinados al conflicto principal.

Estas definiciones nos permiten abordar la conflictividad del movimiento cristiano en la sociedad romana, y en especial identificar su papel como actor secundario o principal, o beneficiario o perjudicado en las distintas etapas o en los distintos periodos en los que fueron perseguidos. No son las mismas razones sociales y políticas una persecución en que el cristianismo actúa de chivo expiatorio (actor secundario) como en la persecución de Nerón, o como actor principal en la persecución de Diocleciano, o incluso la de Justiniano, la incidencia de las distintas persecuciones en el sistema de actores y en la configuración de creencias son muy diferentes, y esta conceptualización nos abre las posibilidades de poderlas reconocer.

3.2. Bloque histórico y hegemonía.

Los conceptos gramscianos de bloque histórico y el de hegemonía son especialmente útiles. Si bien no tienen una definición precisa en los Cuadernos de la Cárcel, de la lectura de los mismos se deduce que el bloque histórico expresa una situación histórica concreta que se caracteriza por una articulación entre una estructura socioeconómica, y la superestructura ideológica y política³². En esta articulación concreta da mucha importancia a los valores y la cultura puesto que “no es la estructura económica la que determina directamente la acción política, sino la interpretación que de ella se da y de las así llamadas leyes que gobiernan su desarrollo”³³. En opinión de N. Bobbio: Gramsci considera la superestructura como elemento subordinante de la estructura, al contrario que Marx que lo considera subordinado³⁴.

Por otra parte, el bloque histórico expresa una articulación entre las distintas clases sociales, en que una o varias clases adquieren un papel predominante. Para mantener la estabilidad de este bloque histórico el grupo dominante debe coordinar sus intereses con los de los grupos subordinados, y “la vida estatal se

³² Ver Portelli, H. **Gramsci y el bloque histórico** (Madrid, ed Siglo xxi, 1998) pags. 13 a 30.

³³ Cita de Gramsci extraída de Bobbio N. en **Gramsci y las ciencias sociales** (México, Cuadernos de pasado y presente, 1972) pag. 81.

³⁴ Bobbio, N. ob.cit. pag 80.

concibe como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los cuales los intereses del grupo predominante prevalecen, pero hasta cierto punto, no hasta el nudo interés económico-corporativo”³⁵.

Para conseguir esta articulación de intereses es necesario que el grupo hegemónico no sólo sea dominante, sino también dirigente, es decir con capacidad de liderazgo intelectual y moral, a esta capacidad de dirección o canalización ideológica o cultural es lo que entiende Gramsci por hegemonía. La desarticulación de los intereses del bloque históricos o/y la pérdida de hegemonía producen situaciones de alta conflictividad y exigencia de reestructuración del bloque o situación histórica concreta de la sociedad.

Hegemonía significa capacidad de dirección intelectual y moral de la sociedad o como mínimo de un sector. Cualquier grupo social que quiera tener un papel predominante y ejercerlo de manera estable debe disponer de una capacidad de influencia intelectual y cultural en el sistema de creencias.

La hegemonía, tal como se utiliza en esta tesis no se relaciona con exclusivismo o dominio ideológico absoluto, como ideología única, sino como sistemas de valores y creencias predominantes o vertebrador de un sistema social de creencias en el que inciden distintas tendencias o posicionamientos ideológicos fruto del entramado de relaciones sociales, culturales y de poder y de su percepción condicionada por la posición, en dicho entramado, de los distintos, estamentos, estratos sociales.

Tomando como referencia al Príncipe de Maquiavelo, Gramsci considera que quién tiene que ejercer, en sus tiempos, la reforma intelectual y moral, y el papel de organizador y desarrollar la voluntad colectiva, es el partido político, el Príncipe moderno³⁶. El papel de Príncipe en el Imperio Romano era el Emperador, y este debía de ser capaz de articular nuevas alianzas o bloques en el poder entre una alta complejidad de actores para asegurar la gobernación. También para asegurar el poder debería gozar de una ideología o sistema de creencias y ritos ampliamente asumidos que le asegurarán legitimidad y un amplio apoyo social.

El concepto de hegemonía intelectual o ideológica para obtener una cohesión social nos ayuda a comprender las reformas religiosas de no pocos emperadores entre ellos Octavio Augusto, Diocleciano y Constantino en circunstancias diferentes, también no pocas persecuciones de los cristianos por motivos ideológicos relacionados con el mantenimiento del sistema ideológico dominante. También el papel de los apologetas cristianos que entendieron que una expansión del cristianismo necesitaba de una mayor influencia intelectual en la cultura

³⁵ Gramsci, A. **Antología**. Selección de M. Sacristán (Madrid, ed. Akal, 2013) pag. 370.

³⁶ Gramsci A. **Notas sobre Maquiavelo** (Buenos Aires, ed. Nueva visión, 1984) pag. 9 a 18.

helenística dominante, con las consecuentes reformulaciones o ampliaciones que incrementaron la complejidad del sistema de creencias y ritos. Gramsci también señaló que era necesario tener una presencia ideológica cultural para poder obtener el poder y conservarlo, la coerción represiva no es suficiente. Gramsci se refería a las sociedades europeas de inicios del siglo XX, pero sin duda es extensible a sociedades amplias y complejas como era el caso del Imperio Romano entre los siglos I al IV, que disponía de un amplio territorio de características económicas, sociales y culturales muy distintas.

La aplicación concreta del concepto de bloque histórico, en el contexto del siglo I, nos ayuda a comprender la búsqueda de alianzas entre estamentos y clases sociales que permitieron descabezar el movimiento de Jesús en Jerusalén con la muerte de este, y posteriormente con el martirio de Santiago “El Hermano de Jesús”, la dispersión de la comunidad cristiana de Jerusalén y la detención de Pablo. También, la prolongada crisis del Imperio en el siglo III, y la reorganización del Imperio de Imperio de Diocleciano y posteriormente de Constantino en que ambos, aunque de manera muy distinta quisieron reorganizar también la hegemonía ideológica-religiosa del Imperio.

La conceptualización gramsciana de bloque histórico y hegemonía facilita la comprensión de un importante fenómeno sociopolítico que pocas veces aparece: la necesidad de articular nuevo bloque en el poder para gestionar los cambios sociales y políticos, y, a su vez, la necesidad de que este goce de un amplio apoyo social para poder introducir innovaciones para gestionar los procesos de cambio de manera efectiva. Sin duda veremos la capacidad de explicación de este concepto para entender el cambio que se produjo en el movimiento social cristiano, de intersticial a simbiótico con el poder imperial.

3.3. Centro y periferia.

Los conceptos centro y periferia tienen unos contenidos muy diferentes en la era Info-global actual donde existe una interdependencia económica planetaria y un mercado cada vez más globalizado, y una innovación tecnológica que se sitúa en los centros económicos y tecnológicos y se difunden por la periferia.

No obstante, hay características que permanecen inalterables en las relaciones centro y periferia actual y en la antigüedad, y concretamente en el Imperio Romano:

- El centro dispone de las instituciones de las instituciones en la que se toman decisiones que afectan al conjunto del territorio, y en especial los territorios

periféricos que tiene que asumir las decisiones que se toman en las metrópolis centrales. Lo que varían son el tipo de decisiones que se toman. En la actualidad económico-financieras y tecnológicas, en la antigüedad sobre organización del sistema impositivo, sobre organización militar y declaraciones de guerra, y organización política y sistema religioso y cultural.

- Existe una apropiación por parte del centro de los excedentes económicos de la periferia. En el caso de la sociedad industrial era sobre la apropiación de plusvalías en las relaciones de producción-distribución y consumo, o mediante la extracción de materias primas. En la antigüedad mediante tributos a la periferia, y también de extracción de materias primas y recursos naturales.

A parte de estas características encontramos en la antigüedad unas características específicas³⁷:

- En la antigüedad y en la época del Imperio Romano en particular, existe otra dimensión de gran importancia entre el centro y la periferia. El centro son las ciudades y la periferia es el campo. En las ciudades vivían los aristócratas y grandes terratenientes que extraían su excedente de sus propiedades agrícolas y las invertían en edificios o en evergetismo en las ciudades, y tomaban desde las ciudades decisiones que afectaban al campo. Por otro lado, los impuestos imperiales o de los gobernantes provinciales y castas sacerdotales procedentes del campo se invertían en templos, edificios públicos que se localizaban en las ciudades. Es decir, existía una transferencia de excedentes del campo a las ciudades, que grababa las condiciones de vida de los propietarios pequeños y medianos y los campesinos en general. Aquí existe una diferencia importante, antaño la mayoría de la población vivía en el campo, en la actualidad en Europa, por ejemplo, el 75% de la población vive en ciudades y áreas metropolitanas.
- Una presencia de ejército o funcionarios comandados por el centro en las periferias.

³⁷ Las características que siguen son una selección/redefinición de las características presentadas por: Teres, J.M. **Centro y periferia en el mundo antiguo** (Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2008) págs. 5-15

- Jerarquía institucional y administrativa que fué establecida en la periferia por parte del centro, sea por parte de la ciudad imperial en las regiones periféricas, o en las ciudades de la periferia en relación al campo.
- Presencia de elites en las ciudades de las zonas periféricas que adoptaban la ideología y el modo de vida de las elites del centro.
- Presencia de monumentos y equipamientos y en general arquitectura en las ciudades de la periferia imitada del centro.

El centro del Imperio Romano fue la ciudad de Roma, que a partir de Constantino comparte centralidad con Constantinopla, tenía unas singularidades notables en las relaciones centro-periferia es de resaltar como característica la autonomía de gobernación que tenían las periferias conservando su arquitectura institucional bajo el control de Roma, de tal modo que las capitales de las periferias hacían de subcentro bajo la inspección de Roma. Por otra parte, se permitía a las periferias poder seguir con sus propios cultos religiosos siempre que también rindieran culto y homenaje a los dioses romanos y a los emperadores divinizados, lo que fue motivo de fuertes enfrentamientos con el judaísmo de palestina y la diáspora judía y con posteridad también cristiana

3.4. Dominación y tipos.

Entiendo por dominación, una posición social de personas o grupos sociales que están en condiciones de dar instrucciones y tienen expectativas razonables de que se cumplan³⁸. La dominación se produce cuando los dominados aceptan dichas instrucciones, y lo hacen atendiendo a dos ámbitos o dimensiones de dominio: la legitimidad que produce aceptación por convencimiento de las instrucciones del dominador, y coerción o capacidad para hacer doblar la voluntad de los dominados utilizando incluso medios represivos.

La legitimidad puede ser de cuatro tipos: tradicional, carismática, racional-legal, y con arreglo a valores. Las cuatro corresponden a la tipología de acción social de Max Weber³⁹, aunque el sólo definió tres tipos de dominación en su conocido obra *Economía y Sociedad*:

- *La tradicional* es la legitimación basada en los en los patrones culturales y normativos que se han ido transmitiendo entre generaciones. La legitimidad

³⁸ Basada en Giddens, A. **Conceptos esenciales de sociología** (Madrid, Alianza ed.,2015) págs. 291-292.

³⁹ Ver al respecto Weber, M. **Economía y sociedad** (Mexico, Alianza ed., 1969) págs. 170-211

como fuente de dominación proviene de que el líder o dominador representa las normas de la antigüedad que son respetadas, la dominación es ejercida por personas o grupos cuyo origen se encuentran en linajes de la antigüedad.

- *La carismática*, por el contrario, representa una innovación o una ruptura con la tradición, y se fundamenta en la legitimidad del líder en virtud de extraordinarias cualidades que los dominados le atribuyen. El problema es que los líderes carismáticos tienen que demostrar que efectivamente poseen las cualidades que poseen o se les atribuyen. El carisma, según Weber, puede dar lugar tanto a transformaciones autoritarias como antiautoritarias.
- *La racional-legal*, es la propia de las sociedades democráticas, burocráticas e industriales en las que vivió Weber. Los liderazgos se legitiman por medio tanto de la racionalidad de la relación entre objetivos y medios planteada, y en la adecuación de la acción a las normas y procedimientos promulgados legalmente.
- *La adecuada a valores*. Es una legitimidad que se basa en la adecuación de la acción al valor o finalidad última compartida con los seguidores. Se trata de legitimar la acción propuesta en base a la fidelidad al objetivo último que a la obtención de medios para lograr objetivos plausibles. Es propia de las organizaciones radicales sean religiosas, nacionalistas, comunistas, fascistas o ecologistas.

Es de gran utilidad el conocimiento de las características de funcionamiento de estos tipos de dominación puesto que nos pueden ayudar a entender el tipo de legitimidad de Jesús de tipo carismático y adecuada a valores, la de los primeros apóstoles en la que se introducen nuevos elementos de la tradición de los escritos bíblicos, y las diferencias y complementariedades de las legitimidades del movimiento cristiano, y el tipo de dominación romana en sus distintas etapas. Hay que tener en cuenta que Weber trabajó con tipos-ideales. Es decir, situaciones tipo abstractas con características exageradas y funcionamiento coherente, respecto a lo que acontece en la realidad social. Las situaciones sociales son un todo concreto en la que coexisten o conviven diferentes tipos, de lo que se trata es de identificarlos y conocer cuál de ellos juega un papel predominante para poder entender el desarrollo social.

3.5. Estructura y posición social: clase, estatus y estamento.

Por estructura social entenderé el entramado de interdependencias entre los distintos estratos o grupos sociales que se encuentran en una posición de desigualdad social, ya sea en relación con la normativa-legal, la riqueza económica,

la cultura o los medios de producción. Es un concepto dinámico que nos permite comprender las acciones que se realizan tanto para modificar las desigualdades existentes como para reproducirlas. Es un concepto central en las ciencias sociales puesto que para reproducir o modificar las relaciones de desigualdad se explica en buena medida, las configuraciones ideológicas existentes en una sociedad, la batalla intelectual y cultural por la hegemonía, las articulaciones en los bloques de poder, etc. Las dinámicas conflictivas en la estructura social se encuentran en la base de los cambios sociales y económicos y en la organización del poder político.

Podemos encontrar en una sociedad tantas tipologías de estratos como variables identifiquemos: renta, educación, cultura, prestigio o reconocimiento social, pero hay que escoger las que tienen un papel predominante que se manifiesta en la conflictividad social o en el acceso al poder, y en las alianzas que se establecen ante determinados conflictos. La más usada es estrato o clase económicas que es la categoría que refleja la desigualdad en términos de renta (clases alta, media y baja fundamentalmente). La teoría marxista define la clase social a partir de la propiedad y control de los medios de producción de una sociedad, así en el mundo antiguo podemos encontrar, en esta teoría, dos clases fundamentales: los que poseen la tierra (la aristocracia y la nobleza o los propietarios de esclavos) y los que la producían (los esclavos, los sirvientes, y los campesinos libres). Estamento es un estrato definido a partir de una normativa (nacimiento, nivel de riqueza, posesión de títulos...) y al que se definen derechos y deberes específicos (el caso de los *ordinis* de la Roma antigua)

La estructura social en el Imperio Romano resulta mucho más compleja que la de las sociedades industriales. Identificamos una diferencia jurídica de base muy importantes entre los que son ciudadanos con plenos derechos y los que no lo son. Los estamentos formados como estratos definidos normativamente o *ordines* en las que se pueden distinguir cuatro *ordines*, pero también es notable la diferenciación por niveles de riqueza y prestigio social que es independiente de la situación de ciudadanos con plenos derechos o no, puesto que los libertos y esclavos pueden tener un nivel alto de riqueza o educación (existían esclavos que fueron maestros)

A pesar de la gran complejidad podemos agrupar, siguiendo a G. Alföldy⁴⁰, todos los sistemas de estratificación en dos grandes divisiones sociales que interactuaban. La primera es la que distinguía a las personas nacidas libres (*ingenui*) de los esclavos y libertos que no tenían plenos derechos políticos. La segunda dividía la sociedad en dos: los *honesti* que constituyen la clase dirigente que tienen responsabilidades políticas, y están formados fundamentalmente por los miembros de los cuatro *ordines* y los veteranos del ejército, y los *humilores* o plebeyos que por su baja renta o posición social no les era posible acceder a

⁴⁰ Ver, por ejemplo, Alföldy, G. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012)

puestos dirigentes. Ahora bien, una parte de la plebe no accedía por imposibilidades sociales, y otra por nacimiento (esclavos y libertos, los esclavos no eran considerados ciudadanos, y los segundos no tenían todos los derechos políticos reconocidos por ser antiguos esclavos).

Describiremos con detalle la estructura social del Imperio Romano y sus principales conflictos en un apartado posterior. Aquí se trata sólo de poner en relieve su importancia, que nos servirá para comprender en que sectores sociales se inició el movimiento cristiano, y como evolucionó, así como la importancia de la crisis social del siglo III, y como afectaron las pestes que acontecieron en Roma para entender el crecimiento del cristianismo.

Un concepto asociado a estructura social es el de movilidad social, o la capacidad de poder pasar de un estrato a otro. La movilidad es ascendente cuándo se pasa de un estrato social bajo a uno más alto, y descendente a la inversa. Las sociedades con alta movilidad, especialmente ascendente, son de mayor inestabilidad. Las sociedades con escasa movilidad tienen poca capacidad de regular el conflicto, y este se expresa hacia rechazo al orden social, ya sea bajo la forma de rebelión o bien de abandono de la sociedad formando comunidades aparte. Las rebeliones de esclavos no pretendieron transformar la sociedad romana, sino que optaron, como el caso de Espartaco por una rebelión que les permitiera abandonar la sociedad imperial.

3.6. Configuración social.

Es un concepto, también denominado configuración, es clave y su formulación se la debemos a Norbert Elías, puesto que rompe la perspectiva del análisis de ciencias sociales de segregar el individuo de la sociedad. La sociedad se entiende como un entramado de relaciones interdependientes entre individuos, de tal modo que no se puede entender a este sino es inserto en este entramado. No existe el individuo que actúa en sociedad, y esta que condiciona al individuo, y por tanto un análisis de este tipo es falaz. El individuo forma parte de la sociedad, como esta se expresa a través del individuo, pero no es la sociedad en general, sino fundamentalmente el conjunto de entramados de interdependencia en los que se inserta el individuo. El individuo y sociedad sólo se pueden diferenciar como niveles de análisis, pero no como entes separados.

Las interdependencias lógicamente se refieren tanto a las relaciones de competencia, conflicto y colaboración. En los entramados o enjambres de interdependencias existen jerarquías de relaciones, se puede distinguir para cada situación el “yo” del “nosotros”, el “vosotros” y “ellos” entre otras

diferenciaciones, pero siempre resaltando las interacciones que acontecen en cada ámbito o situación que se estudia. Es importante señalar que de estas interacciones entre personas individuales y grupos surgen estructuras de estos entramados como matrimonios, familias, ayuntamientos, parlamentos, etc. que regulan el funcionamiento de los entramados de interdependencias.

Este concepto está plenamente relacionado con la visión de que la sociedad, como conjunto de entramados delimitados en un tiempo o espacio, está sujeta a un permanente cambio. Todo en la sociedad, subconjuntos de entramados, cambian de manera permanente, aunque no cambia todo al mismo tiempo, los tiempos de cambio son distintos en función del ámbito social que consideremos. Así las relaciones de esclavitud en la antigüedad tuvieron, en un territorio dado, un muy prolongado periodo de permanencia, en contraposición las influencias culturales, la configuración religiosa, y las relaciones de poder entre estamentos tuvieron un tiempo de cambio más corto. Pero cualquier cambio en un subconjunto de entramados influye en los demás, que deben reprogramar sus interdependencias y las instituciones reguladoras y legitimadoras de estas.

Este concepto nos es de mucha utilidad, debido a que en el período que abarca este trabajo encontramos a actores históricos en los que se ha resaltado su individualidad en relación con su sociedad. Sin duda Jesús es el ejemplo más, claro, pero también, Pedro y Pablo, Marco Aurelio, Constantino, etc. Este enfoque nos ayudará, en la medida que tengamos datos, referir estos actores a sus configuraciones de interdependencias y así permanecer en el campo de la historia sociológica. Por otro lado, nos obliga a definir en cada etapa lo que se entiende por Imperio Romano, y superar el debate excesivamente ideológico sobre la permanencia o no del Imperio cuando el cristianismo fue religión oficial, o con la invasión de Roma por las periferias. En esta perspectiva se debe aclarar que es lo que entendemos por Imperio Romano: un territorio, un determinado dominio del centro de Roma, una cultura helenística-romana, una configuración religiosa, unas relaciones en la producción. Puesto que, si entendemos por Imperio una interrelación de estas variables, los cambios producidos en el periodo histórico en el que se sitúa el Imperio, ha sido profundo y constante. De lo que se deduce que para valorar, por ejemplo, el papel del cristianismo como religión oficial, deberemos referirnos al impacto y cambio que supuso en las configuraciones económicas, sociales, institucionales, y culturales en una sociedad imperial que nunca permaneció estable, y de este modo el debate se hace más abierto y posiblemente más objetivo.

3.7. Formación de élites orgánicas: la oligarquía y las organizaciones horizontales.

Robert Michels en su clásico libro⁴¹, escrito en 1927, mostró a través de un análisis de los partidos socialistas europeos, especialmente el alemán y el italiano, que existía en las organizaciones una dominación de los mandatarios y funcionarios sobre los mandantes y electores. La “ley de hierro” formulada por Michels es que toda organización, y en especial cuando estas se hacen grandes y complejas, se produce un dominio de los directivos y funcionarios de la organización sobre el resto de los miembros y electores. Para ello, estudió las organizaciones que más se reclamaban de un igualitarismo, y que proponían una sociedad sin clases sociales, ni jerarquías: los partidos socialistas, mostrando que incluso en estas organizaciones se producía la dominación de un grupo reducido sobre las grandes masas. El fenómeno acontece en dos etapas, una primera de separación entre los administradores y administrados por la necesidad de especialización de los primeros, y luego el ejercicio de una dominación por parte de los dirigentes sobre los dirigidos, llegando a formar oligarquías en las organizaciones con voluntad de ser horizontales. Los factores que inciden en la oligarquización son para Michels los siguientes:

1. El crecimiento y la complejidad de la organización exige dedicación y trabajo técnico (estrategia, propaganda, formación de afiliados, gestión de conflictos, etc.) que sólo un pequeño grupo puede realizar, debido a que la mayoría de los afiliados tienen otras dedicaciones. Posteriormente se le suma otra dificultad: la necesaria formación y experiencia técnica y teórica que requiere la organización. Todo ello genera una separación entre el grupo gestor de la organización, que proporcionalmente es muy reducido, y el resto afiliados.
2. En principio el grupo gestor son los sirvientes escogidos por los afiliados, y a medida que la organización adquiere complejidad pasan a ser dirigentes o líderes. Con ello se inicia la indiferencia de la mayoría de los afiliados al delegar en los líderes, que incide mucho más en la separación.
3. Esto conlleva que la elite elegida por los afiliados pase a ser controladora del conjunto de la organización y a generar una ideología, que justifica y reproduce su poder. La democracia de ideal pasa a ser una forma organizativa. Cuando se produce una contradicción entre democracia y organización se opta por la segunda, de este modo la organización pasa de ser medio a ser fin. A partir de aquí el abuso de poder y autoridad empieza

⁴¹ Michels, R. **Los partidos políticos** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1979)

a ser inevitable, y la elite dirigente se convierte en oligarquía política y burocrática.

4. La conclusión de Michels es que en el caso de los partidos socialistas por él estudiados, es que podrán llegar al poder, pero lo hará la oligarquía del partido, no el socialismo.

La llamada “ley de hierro” de las oligarquías políticas analizada por Michels⁴² es sin duda trasladable a cualquier organización que adquiere amplitud y complejidad, a menos que no se conozcan de antemano y generen los resortes institucionales preventivos. Las conclusiones de Michels son de gran ayuda para esta investigación pues nos invitan a estudiar los datos a nuestra disposición sobre cuándo y a partir de que factores concretos se produjo la separación entre obispos y presbíteros del conjunto del cristianismo, conocer las argumentaciones ideológicas que utilizaron (acaso fue la adopción de la filosofía helenista de la segunda sofística) También nos impulsa a identificar y contrastar las variables que permitieron el paso de iglesia de asamblea de cristianos a institución jerárquica y sus efectos. En definitiva, se estudia si las tesis de Michels son adecuadas y hasta que punto en el caso del movimiento cristiano y su transformación.

3.8. Habitus.

Por Habitus, que es un concepto que arranca en Aristóteles, le daré la formulación propuesta por Pierre Bourdieu, que lo define como “un sistema de disposiciones durables y transferibles- estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”⁴³ Dada la dificultad de la definición de Bourdieu, podemos escoger la más inteligible “traducción” de la definición de Bourdieu dada por Martínez García

⁴² Un buen análisis clásico de las tesis de R. Michels, la encontramos en Zeitlin, I. **Ideología y teoría sociológica** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1970) págs. 247-264

⁴³ Ver Bourdieu, P. **Bosquejo de una teoría de la práctica**. (Buenos Aires, ed. Prometeo, 2012), págs. 122-125

“Conjunto de disposiciones o esquemas de obrar, pensar, y sentir asociados a la posición social de los individuos”⁴⁴.

Bourdieu señala que, en buena medida, aunque no completamente, los gustos, las ideas, y las maneras de obrar dependen de la posición social de los individuos, de ahí que el Habitus estará generalizado a todo el conjunto de individuos que se encuentran en la misma posición. La posición social objetiva genera una similar subjetividad en todos los individuos que pertenecen a la misma. El Habitus actúa de tal modo que los individuos rechazan en el plano de las ideas y acción aquellas situaciones, bienes o servicios a los que por su situación social no pueden acceder. También señala que ante un cambio social puede darse un desajuste entre la presencia de unas disposiciones subjetivas inadecuadas al cambio de posición social producido, lo que se denomina “histéresis del Habitus” o “efecto Don Quijote”. El Habitus se adquiere fundamentalmente a través de la socialización, que es el proceso de interiorización de las estructuras sociales por parte del individuo. El habitus al ajustar los comportamientos del individuo a su posición social contribuye a la estabilidad, y a la reproducción de actitudes y comportamientos propios de una situación pasada, puesto que la interiorización se produce fundamentalmente en la socialización primaria.

Norbert Elias también utiliza el concepto de Habitus en un sentido muy similar a Bourdieu, aunque más amplio puesto que no sólo se refiere a individuos que comparten una posición social sino al conjunto de interdependencias sociales de los individuos en general, aunque su posición social en las mismas resulte determinante⁴⁵. Para Elías el Habitus que asimila al “ethos” se refiere a que la personalidad no es innata sino adquirida como resultado de la estructura de sus interdependencias que condicionan la percepción que los individuos tienen tanto de sí mismos como de la realidad externa y su comportamiento ante ella y la valoración de sus posibilidades de acción.

Es un concepto que vincula objetividad (posición social) y subjetividad (gustos, ambiciones deseos...) y al individuo con la sociedad, lo que resulta de una gran utilidad debido a que, por un lado, el movimiento cristiano se caracteriza por ser un anti-habitus, es decir al considerar a todos los hombres iguales ante Dios, y en la práctica las comunidades cristianas primitivas, en relación al cumplimiento a las bienaventuranzas, exigían un cambio en la manera de entender la posición social y una subjetividad nueva, lo que chocaba por un lado con las prácticas sociales existentes, y estas mismas prácticas, en alguna medida, habían sido interiorizadas por los cristianos primigenios. El concepto de habitus nos lleva a interrogarnos sobre las debilidades del sistema de reproducción social que permitía unas

⁴⁴ Martínez García, J.S. “El Habitus. Una revisión analítica” en *Revista Internacional de Sociología* nº 75 (2017)

⁴⁵ Ver García Martínez, J.A. *El proceso de la civilización en Norbert Elías* (Pamplona, ed. Eunsa, 2006) pags. 240-241.

prácticas alternativas, y también por las tensiones subjetivas e interpersonales a las que debían estar sometidas las comunidades o asambleas cristianas entre la exigencia de las nuevas prácticas sociales y la interiorización de las predominantes en la sociedad romana, lo que constituye el núcleo de la tesis.

3.9. Ideología.

Se entiende por ideología el conjunto de valores, ideas y creencias por las que los diferentes grupos de la estructura social perciben, se explican y representan el mundo externo, su situación en él mismo, y como visionan el futuro. No se entiende la ideología como “falsa conciencia” y se opone a ciencia, las ideologías contienen ideas que proceden tanto del sentido común, como de la ciencia, la filosofía y religión, la función de la ideología no es científica, pero ello no quiere decir que tenga que ser falsa o engañosa como se acostumbra a entender en la sociología marxista. Precisamente un actor inscrito en la tradición marxista: Göran Therborn, considera la ideología como el medio a través del cual los hombres hacen su historia en cuanto actores conscientes, y para él la ideología incluye nociones, experiencias cotidianas, discursos institucionales, doctrinas intelectuales y sistemas de pensamiento⁴⁶; es decir adopta una conceptualización similar a la que aquí se sostiene.

La ideología de un grupo social se entiende como una definición o tipo ideal de la ideología de dicho grupo, la ideología de un grupo no es totalmente pura, ni exclusiva, ni necesariamente abarca a todas las personas miembros de un grupo. Las ideologías son fruto también de la interacción entre grupos sociales, esta interacción forma parte de su situación o posicionamiento social que es interactivo. De ahí que empíricamente nunca encontremos una ideología en estado puro e ideal, y menos que esté plenamente compartida entre todos los miembros de un grupo o movimiento social.

En la antigüedad y en la edad media las ideologías se expresaban fundamentalmente a través de ideas y creencias religiosas, es decir, en buena medida la explicación justificativa o reactiva de la situación social venía referida o bien a dioses entendidos como “superhombres” o a un dios supremo.

La ideología dominante en una sociedad siempre será fruto de las relaciones interactivas de los distintos grupos sociales internos y externos a una sociedad. El que una ideología dominante, ya sea porque es compartida por la mayoría de la sociedad o/y es la que se dispone o comunica por las más influyentes instituciones

⁴⁶ Therbon G. *La ideología del poder y el poder de la ideología* (Madrid, siglo XXI, 1987) págs. 1 a 5.

y aparatos del Estado, responde mayoritariamente a los valores, ideas y creencias de la clase dominante o del grupo en el poder, no siempre acontece. Es decir, la famosa frase de Marx que la ideología dominante es la de la clase dominante, sólo es cierta en momentos de estabilidad, y en la que los grupos dominados o bien se adaptan al “statu quo” o lo consideran inevitable, o incluso el mejor o menos malo de los “status quo” posible. Pero, como señaló Gramsci, en ocasiones la hegemonía ideológica no responde a las clases o bloque en el poder, sino a otros grupos sociales que pueden o se disponen a alcanzarlo.

Por tanto, la ideología dominante o hegemónica puede corresponder a otro grupo social no dominante. Estas reflexiones sin duda ayudan a valorar si, por ejemplo, en la época de Jesús la ideología de los fariseos eran la hegemónica en Judea, siendo los saduceos el grupo dominante aliado con Roma. O bien, que el cristianismo en los inicios del siglo IV ya era una ideología religiosa sino dominante, sí muy influyente estando la religión cristiana no legalizada como religión del imperio. Por otro lado, ayuda a entender el fracaso de Justiniano “el apóstata” cuando en el poder intenta quebrar el predominio del cristianismo como religión predominante.

3.10. Movimiento social.

Dada la importancia central de este concepto, así como sus modalidades de movimiento de transformación intersticial y movimiento simbiótico en la formulación de la principal hipótesis de este trabajo, se le dedica el siguiente capítulo.

3.11. Poder y tipología de recursos de poder.

Por poder entenderemos, una definición muy cercana a la propuesta por M. Weber: la capacidad de un actor de hacer valer o realizar sus decisiones e intereses percibidos ya sean objetivos o virtuales de tipo: económico, de predominio de valores, de posicionamiento social o políticos u otros, incluso ante actores que los perciben como contradictorios a los suyos.

En esta perspectiva podemos identificar dos grandes tipos de ejercicio del poder: *poder soft*, que acontece al utilizar recursos no coercitivos para implementar sus intereses o decisiones, y en cambio hacerlo a través de la convicción o

razonamiento, los valores o la moral, el carisma personal, la apelación a las costumbres o tradiciones, o bien mediante los mecanismos del que podemos denominar liderazgo relacional como la negociación que fortalece las relaciones entre los actores. *Poder hard*, que utiliza los poderes coercitivos para hacer vales sus intereses: amenazas, tribunales, policía, ejército, o presión económica.

Los recursos de poder son, consecuentemente, los instrumentos que se utilizan por parte de los actores para implementar sus intereses objetivos o percibidos. Los recursos de poder dependerán tanto de los intereses percibidos como de la tipología de los conflictos, la lista por amplia es de difícil enumeración. En cambio, si podemos hacer una tipología de los recursos que los actores pueden intentar controlar de manera directa o indirecta:

- Recursos políticos que son susceptibles de generar aceptación o consenso pero también coacción.
- Recursos económicos y financieros, que pueden influenciar o modificar los comportamientos de los distintos actores sean estos beneficiarios o perjudicados por las decisiones de los grupos en el poder.
- Recursos legales, que pueden generar una ventaja de unos actores respecto a otros.
- Recursos cognitivos y culturales, que permiten modificar los modelos de percepción e interpretación que son relevantes en la toma de decisiones.

Esta definición de poder y sus recursos es de especial ayuda para entender las dinámicas de poder en un sentido amplio y de aplicación flexible. Nos permitirá entender, por ejemplo, que las acciones de poder emprendidas por determinados personajes como Calígula, Neron o Justiniano quizás no respondían a sus intereses objetivos para reproducir su poder, pero si a los que percibían, aunque estos fueran poco objetivos y racionales. O entender también la confluencia llevada a cabo entre la *paideia* griega y el cristianismo que dotó a este último de unos recursos cognitivo-culturales que incrementaron su capacidad de influencia en la sociedad romana al cambiar la manera de ser percibidos por las elites culturales.

3.12. Religión/ religiones.

El concepto de religión que aquí se utiliza⁴⁷ está construido fundamentalmente a partir del estudio de Durkheim y Weber⁴⁸ como sociólogos clásicos, Simmel como sociólogo en la era industrial y Berger y Luckman⁴⁹ como contemporáneos, y con el soporte de los antropólogos Campbell y Evans-Pritchard⁵⁰, entre otros. Este concepto extenso de religión pretende abarcar las dos grandes dimensiones del hecho religioso: lo que es constitutivo e identificable sociológicamente (lo que es) y su funcionalidad social (para lo que sirve) Señalaremos también los condicionantes sociales que inciden en su emergencia como hecho religioso y las características concretas y contextuales concretas de estos condicionantes que incidirán en la configuración espacio-temporal de una religión.

Por religión en sentido amplio y general, que abarque al conjunto de las religiones, entiendo:

- a- un sistema de creencias, ritos y normas de conducta, y una organización que las gestiona que tienen como principal referencia y legitimidad a un o unos entes sobrenaturales.
- b- Tiene diferentes funciones sociales: legitimar o reproducir el orden social, pero también legitimar y promover el cambio; proporciona una explicación del cosmos, del entorno natural, una explicación de las dinámicas internas (sueños, enfermedades, enfermedades, situaciones psíquicas...) y proporciona un sentido o significado a la vida ya sea individual o colectiva.
- c- Las condicionantes sociales que más influyen en una configuración concreta de una religión son: los modos de producción, distribución y consumo existentes, y en particular relaciones sociales interdependientes entre los grupos sociales y entre estos y la naturaleza; y la información, conocimientos e ideología existentes sobre fenómenos naturales y sociales.

Los condicionantes sociales no son específicos de la religión sino de toda configuración cultural e ideológica. Las funciones sociales que realiza la religión son más específicas, pero no singulares puesto que en según qué sociedades pueden ser cubiertas por otras ideologías en general, y en particular el sentido de la vida marcado como característico de la religión también acostumbra a ser cubierto por ideologías con alto contenido escatológico, que acostumbran a ser ideologías políticas centradas en una mejor, sociedad, nación o mundo

⁴⁷ La especificación de este concepto es mayor que los anteriores dado su papel central en la investigación. El movimiento cristiano era portador de una nueva religión, y en la antigüedad todos los sistemas de creencias y ritos se expresaban a través de las religiones y sus diferentes interpretaciones.

⁴⁸ Durkheim, E. **Las formas elementales de la vida religiosa** (Madrid, ed. Akal, 1982) Weber, M. **Sociología de la religión** (Madrid, ed. Akal, 2012)

⁴⁹ Berger, P.L. Luckman, T. **La construcción social de la realidad**. ob.cit

⁵⁰ Evans-Pritchard E.E. **Las teorías de la religión primitiva** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2016) págs. 117 y ss. Campbell, J. **Los mitos** (Barcelona, ed. Kairós, 2014) págs. 13-38

(comunistas, nacionalistas, ecologistas, entre otras). Si bien, a lo largo de la historia, los sistemas de creencias, ritos y funciones de la religión han estado cubiertos parcial o totalmente (antiguos países de la URSS) por otras ideologías. En la antigüedad y en particular en el conjunto del Imperio estas se expresaban a través de las religiones. Incluso la filosofía helenística más racional se basaba, como señala Jaeger, en una teología⁵¹, o concepción de la divinidad.

De la definición anterior de religión resulta que el elemento singular e identificador de las religiones en las distintas sociedades es la referencia central en los ritos y el sistema de creencias a la divinidad sea esta única o plural. No obstante, algunos autores, como el caso del reconocido sociólogo y filósofo del siglo pasado Georg Simmel, incluyen un nuevo elemento que denominaremos haciendo honor a Simmel como religiosidad.

La religiosidad es entendida por Simmel como una forma específica de atribuir sentido, un modo psíquico de vivir y experimentar el mundo. Este modo de experimentación sobrepasa un estado de creencias para vincularse hacia algo superior por lo que se "siente" que vale la pena entregarse, y se asocia a un estado afectivo de elevación y salvación. Esta experimentación de sentido o religiosidad la encontramos en el amor entre parejas, entre padres e hijos, y entrega a un ideal que se considera superior, y también por experimentación interior. La religiosidad se puede vincular a una consciencia de finitud de la que emerge una necesidad/deseo/ansia de trascendencia. Esta religiosidad subjetiva evidentemente puede sumarse a la religión en sentido objetivo, definida como organización de un sistema de creencias, normas, ritos, o puede mantenerse al margen. El propio Simmel señala que una religión objetiva centrada en la normativa moral y en los rituales obstaculiza o disuade la aparición de religiosidad. En conclusión, no necesariamente una religión en sentido objetivo puede integrar o no el estado subjetivo denominado de religiosidad

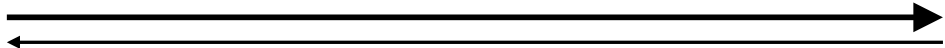
Un análisis sociológico de un movimiento social escatológico contemporáneo si permite averiguar si existe este estado afectivo de religiosidad entre sus miembros, pero es imposible conocerlo, por motivos obvios, en un análisis histórico sociológico, solo podemos en historia sociológica formularlo como posibilidad en casos de resistencia al sufrimiento y resiliencia en las derrotas, como en las grandes persecuciones o martirios, siempre que no encontremos otros medios de explicación.

Para una mejor comprensión del concepto presento una figura que recoge los principales condicionantes que permiten explicar una religión o sistema de religiones en una situación concreta, los elementos de definitorios de una religión o sistema de religiones, y las funciones sociales que puede realizar. Hemos

⁵¹ Jaeger, W. **La teología de los filósofos griegos** (México, Fondo de Cultura Económica, 1952)

añadido el elemento subjetivo de religiosidad que puede contener o no una religión en un momento dado.

CONDICIONANTES SOCIALES



FUNCIONES SOCIALES

CONDICIONES y RELACIONES SOCIALES



NIVEL DE INFORMACIÓN, CONOCIMIENTOS E IDEOLOGIA



RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA

SISTEMA DE RELIGIÓN EN UNA SITUACIÓN CONCRETA:

MOVIMIENTO / INSTITUCIÓN / OBJETIVIDAD

- CREENCIAS
- NORMAS
- ORGANIZACIÓN

RELIGIOSIDAD / SUBJETIVIDAD

SENTIMIENTO DE TRANSCENDENCIA (CONSCIENCIA DE FINITUD) Y OTROS SENTIMIENTOS Y EMOCIONES INTERNOS QUE SE EXTERIORIZAN EN FORMA DE CULTOS Y RITOS

LEGITIMACIÓN / REPRODUCCIÓN DEL ORDEN SOCIAL O CAMBIO SOCIAL

EXPLICACIÓN DEL COSMOS

EXPLICACIÓN DE LO INTERNO (SUEÑOS, ENFERMEDADES O SITUACIONES PSÍQUICAS...)

SENTIDOS Y SIGNIFICADOS EN LA VIDA (TRASCENDENTES)

Figura 1. Factores para el análisis de una religión

3.13. Rol y estatus.

Son dos conceptos básicos en sociología. Por rol se entienden las normas o las pautas de actuación esperadas en relación a una persona grupo por el lugar que ocupa en la estructura social, y también en la cultural y política. Estatus es el prestigio social que la sociedad o grupo social mayoritario/dominante otorga a quién posee ese lugar en la estructura y se comporta como tal. Cuando la actuación de una persona no se corresponde se genera una inadecuación social o mejor una desorganización social o anomia a la que se da una respuesta de rechazo o rebelión, pero también de reconfiguración del sistema de roles y representaciones ya sea de la sociedad en general o en los distintos subsistemas o conjunto de entramados sociales.

Quizás la evidencia más clara de la capacidad explicativa de estos conceptos, la tenemos cuando Caifás, el sumo sacerdote del Templo de Jerusalén presenta a Jesús preso y torturado como el Mesías. Era evidente que para el pueblo que lo seguía la imagen de preso no correspondía al rol, ni al estatus de Mesías libertador que buena parte de sus seguidores y del conjunto del pueblo judío esperaban. Este antagonismo entre expectativas y realidad significó el rechazo de Jesús como Mesías, a la desorganización provisional de su movimiento, y posteriormente a una reconceptualización legitimada en la tradición bíblica de la figura del Mesías, como Mesías sufriente.

3.14. Socialización primaria, secundaria y terciaria.

Por socialización, concepto formulado por George Simmel, se entiende un proceso de transformación interactivo entre los individuos que forman la sociedad, mediante el cual los individuos interiorizan la sociedad y su puesto en la estructura social, o mejor dicho los requerimientos sociales y sus mecanismos de control social: tanto de legitimación como de control social no coercitivo. Para Peter Berger y Thomas Luckmann distinguen tres etapas en todo proceso social: exteriorización, objetivación e interiorización⁵². La exteriorización es la actividad humana que construye la sociedad y sus instituciones. La objetivación consiste en que esta realidad construida aparece como externa a los individuos. La interiorización es la reapropiación por parte de los hombres de esta realidad externa construida socialmente, es la sociedad como realidad subjetiva. La

⁵² Berger, P. L. y Luckmann, Th. **La construcción social de la realidad** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2015)

socialización es este proceso de interiorización de la sociedad entendida como externa. La socialización busca garantizar el consenso social, mientras que el control social busca mantener las resistencias individuales y colectivas dentro de unos límites aceptables. La socialización se relaciona directamente con la educación y el aprendizaje, y los agentes de socialización son las personas y grupos a través de los que interactúa, pero también las instituciones, y los medios de los que obtienen la información y el conocimiento. "la existencia de la sociedad no es sólo una producción colectiva, sino que sigue siendo real en virtud de un reconocimiento colectivo"⁵³, afirma Berger para sintetizar las tres etapas.

La socialización es un proceso interactivo permanente que se desarrolla a lo largo de la vida. Se distinguen tres grandes etapas: la socialización primaria acontecida en la infancia es la más importante y duradera y se interioriza de manera acrítica, la socialización secundaria consiste en la interiorización de valores y normas que corresponden a las funciones sociales realizadas por las personas adultas, la socialización terciaria, es una etapa señalada por algunos autores⁵⁴, acontece también en la vida adulta y se entiende la relativización y puesta en cuestión de los valores y normas asumidas en las anteriores etapas, y prefieran asumir valores y actitudes de otros contextos sociales y culturales. La socialización terciaria estará en relación con el grado de interiorización acontecido en las etapas anteriores. El *habitus*, definido anteriormente, será un resultado de los procesos de socialización primario y secundario.

Como las sociedades están en cambio de manera permanente, y son fruto de las interacciones humanas, los procesos de socialización primaria y secundaria no producen una interiorización completa de la sociedad y se producen grietas en el mismo por las que se desarrolla la socialización terciaria o las alternativas a la sociedad existente. Estas serán más amplias y profundas debido tanto a la inadecuación de los valores y normas interiorizados, como de la fragilidad de los agentes de socialización que han actuado.

Los procesos de legitimación de la sociedad en la antigüedad pasaban por la interiorización del sistema de creencias, y por tanto de significados religiosos. La sociedad se interiorizaba a través de la religión del mismo modo que la resistencia a la misma se expresaba en términos religiosos. Entender la expansión del movimiento social cristiano significa que debemos señalar, al menos como hipótesis las quiebras del sistema de socialización en la sociedad romana, y por otra parte señalar las ventajas del cristianismo para favorecer una socialización terciaria.

⁵³ Berger, P. L. **El dosel sagrado** (Barcelona, ed. Kairós, 2006) pág. 25

⁵⁴ Torregrosa, J. R. y Fernández Villanueva, C. "la interiorización de la estructura social" en Torregrosa, J.R. y Crespo, E. **Estudios básicos de psicología** (Barcelona, ed. Hora, 1982) págs. 421-447.

Capítulo 4. Movimientos sociales: El movimiento de transformación social de tipo intersticial y el movimiento simbiótico

Dado que la tarea principal trata de verificar o falsar es que el movimiento cristiano desde sus orígenes fue un movimiento social de transformación intersticial y posteriormente pasó a convertirse en un movimiento simbiótico ante de convertirse en institución romana, dedica un apartado a estos los conceptos sociológicos utilizados en relación a los movimientos sociales intersticial y simbiótico, puesto que es necesario clarificar con mayor exactitud de lo que se trata cuándo utilizamos estos dos conceptos. Pero antes debemos definir que entendemos por movimiento social.

4.1.El concepto de movimiento social

La literatura sociológica acostumbra a definir los movimientos sociales fundamentalmente a partir de los movimientos sociales contemporáneos, es el caso de Alain Touraine, Erik Neveu e Incluso Charles Tilly, como hemos visto, identifica un tipo ideal de movimiento social contemporáneo y analiza a través de la historia cuando encuentra una acción colectiva con las características de dicho modelo-tipo. Además, intenta hacer prospectiva de futuro de los movimientos sociales teniendo el impacto, en las características definitorias de un movimiento social, de las tendencias sociales de futuro. Una muestra de lo que estamos diciendo es que en el análisis de los movimientos sociales se privilegia el estudio de las reivindicaciones a las políticas del estado o a las administraciones públicas, y el grado de éxito de los movimientos sociales se mide por si sus reivindicaciones han sido asumidas o no por las políticas gubernamentales. Estas definiciones dejarían fuera de la concepción de movimiento social, las rebeliones de esclavos en la antigüedad, y particularmente la protagonizada por Espartaco, puesto que no pretendían transformar la sociedad romana con sus reivindicaciones, sino lo que pretendían es salirse de la misma para poder fundar una nueva sociedad. Tampoco se caracterizarían como movimiento social, el movimiento de Jesús y el movimiento cristiano posterior, ni incluso el socialismo utópico del siglo XIX que querían unos anticipar el Reino de Dios en la tierra, y otros crear una nueva sociedad en los márgenes de la sociedad capitalista que fuera alternativa a esta.

Por ello debemos formular una definición de movimiento social que pueda ser utilizada en diferentes épocas históricas, y por tanto susceptible de identificar junto a las características generales, las características singulares de cada situación concreta. En este sentido encontramos tres definiciones de movimiento social que nos son de utilidad. Anthony Giddens define a los movimientos sociales como “*un intento colectivo que pretende luchar por un interés común o garantizar que se alcanza un objetivo compartido, mediante una acción que se realiza al margen de las instituciones establecidas*”⁵⁵. Otra definición la encontramos en Erik Neveu, que he modificado ligeramente para poderla aplicar a las distintas etapas de la historia y en particular a la antigüedad. “*Acción conjunta e intencionada marcada por la voluntad explícita de movilizarse concertadamente en la defensa de un interés o causa compartida*”⁵⁶. Esta segunda definición, aparte de ser intrahistórica, tiene la ventaja de que considera como movimientos sociales tanto el intersticial como el simbiótico. En cambio, la de A. Giddens lo excluiría porque sólo considera al movimiento social fuera de las instituciones. Smelser nos señala, además, que los movimientos sociales son respuestas a las crisis sociales, y resultados de los fallos de integración del sistema social. Por todo ello, se utilizará el concepto de E. Neveu modificado y añadiendo la apreciación de Smelser. Así, en síntesis, entenderé como movimiento social: “*la acción conjunta e intencionada de movilizarse para responder a los desafíos, fruto de una crisis social y de los fallos de los mecanismos de integración social, mediante la afirmación de un interés o causa compartida frente a otros grupos o instituciones sociales*” La existencia de este interés o causa compartida, no significa que dejen de existir intereses y conflictos en el interior del movimiento, sino todo lo contrario. Por otro lado, a diferencia de las instituciones tienen una organización escasamente reglamentada o burocrática-administrativa, y sus diferentes miembros y grupos se vinculan mediante redes de cooperación. Visionar un movimiento social como un todo homogéneo sólo acostumbra a ser adecuada en los inicios del movimiento, cuando el número de personas y grupos participantes es minoritario. De todo ello se deducen tres grandes características del movimiento social definido como concepto general para poder ser aplicado en diferentes etapas históricas:

- *Acción colectiva conflictiva.*
- *Organización en redes informales para defensa o puesta en valor de la causa compartida.*
- *Identidad colectiva diferenciadora por sus valores o mitos, acciones o ritos.*

Esta concepción general de los movimientos sociales nos permite utilizar buena parte de las preguntas de investigación, teorías, y herramientas sociológicas

⁵⁵ Giddens, A. **Sociología** (Madrid, ed. Alianza, 2002) pág. 560

⁵⁶ Neveu, E. **Sociología de los movimientos sociales** (Barcelona, ed. H162acer, 2006) págs. 30-33

utilizadas para el estudio de los movimientos sociales en la antigüedad, al distinguir las que tienen una aplicación general de las que son específicas de un movimiento. De este modo, se nos invita a caracterizar el movimiento de Jesús y posteriormente el movimiento cristiano, en sus diferentes etapas analizando entre otros aspectos:

- El contexto social, las contradicciones y conflictos entre actores que condicionan la aparición y desarrollo del movimiento.
- La concepción de la sociedad y la visión de futuro.
- La imagen de sí mismo, y la percepción del grupo social más amplio.
- Los valores que representa o defiende, y su ideología y contexto cultural.
- La organización del movimiento. La procedencia social de sus miembros, su número.
- Las formas de acción colectiva que desarrolló.
- El grado de compromiso de los miembros.

Asimismo, y para desarrollar los apartados anteriores con mayor precisión, plantearemos toda una serie de interrogantes propios del estudio de los movimientos sociales, la mayoría de ellos extraídas del excelente estudio de Della Porta y Diani⁵⁷:

- ¿De qué conflictos es expresión el movimiento social y como cambian en base a su evolución?
- ¿Cuáles eran los intereses comunes o compartidos de los participantes en el movimiento? ¿Cómo se identifican los actores en un nosotros?
- ¿Qué dirección quieren dar al cambio social que manifiestan de manera latente o manifiesta?
- ¿Cómo se transforman los problemas sociales en objetivos potenciales de la acción colectiva?
- ¿Dónde y cómo se originan las culturas y los valores del movimiento social?
- ¿Cómo se hace frente a los costes y riesgos del movimiento?
- ¿Qué formas adoptan las organizaciones para responder a los desafíos planteados?
- ¿Qué explica la variabilidad en el tiempo de los desafíos planteados y la evolución de los valores, ideología y formas organizativas del movimiento social?

⁵⁷ Della Porta, D. Diani, M. **Los movimientos sociales** (Madrid, C.S.I., 2015)

4.2.El movimiento de transformación social intersticial y el movimiento simbiótico.

El movimiento intersticial y el simbiótico han sido definidos recientemente por el sociólogo y politólogo norteamericano Eric Olin Wright lamentablemente fallecido en 2019. Las caracterizaciones que se presentan son una versión adaptada, que he realizado de la propuesta del sociólogo estadounidense para su uso en el Imperio Romano, dado que Olin Wright, definió el movimiento intersticial como un tipo de movimiento transformador para explicar diferentes movimientos sociales en el capitalismo occidental, y para plantear un cambio alternativo a dicho sistema.

El movimiento de transformación social e intersticial, no se caracteriza por unas movilizaciones destinadas a modificar las políticas públicas para atender las reivindicaciones de los sectores que se adhieren a dicho movimiento, como acontece en la mayoría de los movimientos sociales, ni tampoco como portador de unas ideas o propuestas que plantean un cambio revolucionario para poder ser asumidas. El movimiento intersticial es un movimiento de transformación social que se construye a partir de la consolidación de pequeñas transformaciones prácticas en el interior del sistema, que generan un cambio cualitativo en la dinámica y la lógica del sistema. Lo que no pocos historiadores han denominado el modo de vida cristiano en Roma se puede reinterpretar como movimiento intersticial que se diferencia y opone de hecho al modo de reproducción social del dominio romano. La aplicación de este concepto permite una mayor y mejor explicación comprensiva del movimiento cristiano en sus inicios, y permite estudiar y ordenar los datos dispersos que tenemos de su evolución hasta convertirse en un movimiento simbiótico con el Imperio Romano, con el edicto de Constantino del año 312, hasta llegar a ser la religión oficial del imperio con Teodosio I.

El movimiento de transformación intersticial recibe este nombre porque se implanta y desarrolla a partir de las fallas, fisuras y contradicciones del sistema de reproducción del poder y de la dominación de las clases en el poder. En el caso del Imperio Romano por las debilidades de legitimar ideológicamente y cohesionar socialmente una sociedad de las características de la desigual estructuración estamental en un sistema basado en el esclavismo y la exclusión de la mujer. Las fallas o fisuras del sistema de reproducción de la dominación eran ocupadas por un modo de vida alternativo que al consolidarse ampliaba las brechas y cuestionaba la reproducción del sistema de poder, a nivel de cultura religiosa, de interiorización de la sociedad romana, y de la externalización de unos

comportamientos o modos de vida que cuestionaban la reproducción de la vida cotidiana en Roma.

Las características diferenciales de un movimiento intersticial, que analizaremos como se concretaron y singularizaron por el movimiento cristiano en la Roma Imperial son:

1. El movimiento intersticial plantea un cambio en profundidad, en absoluto coyuntural, cuya característica principal es que no hay que esperar a un futuro más o menos lejano para producir los cambios, sino que inicia en el presente los procesos de cambio, la construcción del futuro alternativo (transformación intersticial) Busca la capacidad de poner en práctica de manera progresiva los valores de modo sustancial. Es un proceso de metamorfosis, a partir de la acumulación de pequeñas transformaciones que generan un cambio cualitativo. Dicho de otro modo, es un proceso de generación de lo “nuevo”, en el seno de lo “viejo”.
2. Se basa en que el modo de reproducción social del sistema dominante tiene fallas y contradicciones, por las que es posible moverse en su interior y construir espacios alternativos de relación social, y consolidar dichos espacios de “lo nuevo”, y a partir de ellos construir nuevas oportunidades de avance y transformación social.
3. Plantea relaciones conflictivas, a pesar de su carácter pacífico y no violento, como el caso del movimiento cristiano, con el orden dominante, y constituye, por la vía de la práctica de los hechos, una amenaza a los privilegios, a la dominación y a la explotación, y acarrea confrontaciones con las clases y elites dominantes. Se desarrolla y avanza lentamente a través de una trayectoria de derrotas y victorias.
4. Intenta, en una perspectiva no cortoplacista, fortalecer la cooperación y compromiso con nuevos e importantes sectores sociales para ampliar el movimiento y su incidencia social.
5. No está sustentado en una teoría determinista de la historia provocada ya sea por las fuerzas productivas, Dios, el empobrecimiento progresivo de las masas, la inevitabilidad del cambio climático, o en nuestro caso de la inminente llegada del Reino de Dios a la tierra sin intervención humana, sino que busca desarrollar las capacidades humanas para construir lo nuevo progresivamente. He de señalar que, en el caso del Reino de Dios, los primeros cristianos y especialmente Pedro y Pablo creían inminente la llegada del Reino de Dios con la segunda venida del Mesías, no por ello

dejaron de iniciar la construcción del Reino en la tierra a través de desarrollar un modo de vida diferente basado en los valores que consideraban propios de dicho Reino de Dios. Para ellos, además, dicha construcción y propagación en la tierra de este nuevo Reino aceleraría la segunda venida y con ello la realización completa de este Reino en la tierra. Por tanto, no era, en el fondo, un planteamiento determinista, ni mucho menos inhibidor de la acción en el hoy y ahora.

6. Buscan la habilitación social de las personas, para que sean capaces de “liberarse” de las sujeciones al sistema dominante causantes del sufrimiento y sean capaces de colaborar entre ellas para construir lo nuevo. En el caso del cristianismo tanto para construir en la tierra (un nuevo modo de vida y relación interpersonal) como en el cielo en línea de continuidad. Se trata de ir construyendo una sociedad alternativa más justa, en la que todos tengan posibilidades de realizar sus potencialidades individuales y colectivas. La habilitación social anterior e importante de los miembros del movimiento, asegura la continuidad del movimiento. El éxito depende en buena medida de comunidades que proporcionen oportunidades de participación y compromiso en asuntos cívicos y culturales, en nuestro caso, religiosos.

7. El movimiento intersticial parte de la concepción de que lo nuevo tiene un mayor poder de atracción y de soporte social que lo antiguo, y que se irá poniendo de manifiesto a medida que se vaya abriendo espacios de futuro. Participa, aunque no sea consciente, de lo que de A. Gramsci formuló: es posible obtener la hegemonía social, o capacidad de dirección ideológica y moral del conjunto de la sociedad, a partir de los nuevos valores, ideas y prácticas, siempre que se exprese ideológicamente la existencia de un bloque de alianzas entre los sectores sociales mayoritarios. El peligro, es que a medida que alcanza a mayores sectores sociales, se transforme la expresión ideológica, y pierda o se segregue de sus orígenes sociales y culturales/ideológicos.

Es obvio que el movimiento cristiano ni conocía, ni pretendía ajustar su proselitismo a una estrategia de movimiento social, pero tanto el mensaje (la teoría y la visión de futuro) como la práctica de Jesús explicada en los evangelios sinópticos, y los primeros cristianos iniciaron un movimiento, que hoy conceptualizamos como intersticial o alternativo. Si la investigación nos permite acreditar que los hechos históricos avalan esta caracterización, podremos conocer e interpretar mejor dichos hechos. En especial, comprender mejor la dinámica que adquirió el movimiento cristiano y las respuestas que obtuvo de la administración

dominante y de las clases en el poder. Y también, tendríamos el ejemplo del movimiento intersticial con mayor impacto y trascendencia cultural y social.

Un movimiento simbiótico se caracteriza por:

1. Su idea fundamental de que los avances del movimiento serán más amplios y estables, si se encuentra la manera de que sus objetivos sean compatibles con las de otros sectores o incluso con las elites en el poder. Fue el caso del movimiento obrero, que no fue un movimiento intersticial, se avino a la creación del estado de bienestar a partir de 1945 en Europa, con lo que pretendía ampliar los derechos sociales de los trabajadores, y a la vez estabilizar el capitalismo de sus crisis cíclicas. La transformación simbiótica no se plantea abandonar las finalidades del cambio social sino facilitarlos a través de la colaboración de los que habían sido sus adversarios.
2. Un movimiento se convierte en simbiótico en el momento en que las relaciones pasan de conflictivas a cooperadoras y los adversarios pasan a ser aliados.
3. Un movimiento social intersticial o no puede convertirse en simbiótico una vez ha ampliado sus efectivos, y ha mejorado su correlación de fuerzas o su presencia social, para que los adversarios consideren la posibilidad de pactar para preservar o fortalecer sus intereses, y el movimiento considera que la colaboración va a incrementar el avance de sus objetivos en resultados.
4. Una transformación simbiótica exige una estrategia capaz de articular los distintos tipos de intereses en una política o proyecto. Es una estrategia necesariamente innovadora para poder pasar del conflicto a la cooperación.
5. las estrategias simbióticas permiten abrir nuevos espacios para que funcionen las estrategias alternativas de su fase intersticial, por tanto, no son necesariamente contradictorios en sus objetivos, sino que pueden complementarse. Pero, también pueden evolucionar para adecuarse a la nueva situación del movimiento en lo referente a su mayor influencia social, la nueva composición social del movimiento, y el nuevo rol y estatus de las elites dirigentes del movimiento en la sociedad.
6. Tres obstáculos importantes se encuentran las transformaciones simbióticas para avanzar:

- a. Las ideologías y posicionamientos adquiridos en la etapa conflictiva por ambos bandos que dificultan un cambio de estrategia para hacer avanzar los objetivos e intereses de los distintos grupos.
- b. Las exigencias de negociación y pacto facilitan la segregación de los sectores dirigentes del conjunto del movimiento, y con ello tanto la conflictividad en el interior del movimiento, como una asimilación de los dirigentes por las clases en el poder, y la posibilidad de generar mayores estructuras de dominio y reproducción de las elites directivas. Esta situación puede llegar a mutar las funciones del movimiento en la sociedad.
- c. En especial, el movimiento puede transformarse de simbiótico en institución reproductora, y por tanto conservadora del nuevo orden social creado a partir de la simbiosis. La institucionalización del movimiento y su transformación en un órgano reproductor del sistema renovado puede poner fin a las aspiraciones transformadoras originarias como movimiento social.

La tesis intenta clarificar si se produjo un cambio simbiótico y cuáles fueron sus características y los factores que condicionaron su transformación, y si la iglesia cristiana se transformó de movimiento simbiótico, y si lo hizo, a través de qué mecanismos pasó a convertirse en una institución reproductora del nuevo sistema romano-cristiano surgido del cambio simbiótico. Movimiento simbiótico, por tanto, no significa perpetuación del sistema, sino que también significa cambio, lo que ocurre es que los actores que intervienen pasan de ser adversarios a colaboradores, y la visión y la dirección del cambio, por parte de los participantes en el movimiento simbiótico, también se transforma.

PARTE I. EL ORIGEN DEL MOVIMIENTO SOCIAL CRISTIANO

Capítulo 1. La situación y estructura social de la sociedad judía en el siglo I

1.1. La situación socioeconómica de la sociedad judía en Palestina: Judea y Galilea⁵⁸.

El conjunto de Palestina se encontraba en el siglo I en una situación socialmente conflictiva. A nivel demográfico la mayoría de la población judía había emigrado a las distintas regiones del Imperio Romano, pero de manera especial tenemos noticias de emigraciones importantes en las regiones del Oriente y en Egipto. Los judíos de la diáspora contribuían notablemente a la economía de Palestina, pero particularmente de Judea debido al pago a los impuestos relacionados con el Templo, las peregrinaciones a Jerusalén durante las fiestas judías y sus donativos voluntarios, que eran de gran importancia como podremos observar posteriormente al ser uno de los motivos de detención de Pablo de Tarso, cuándo traía donativos de la diáspora para la comunidad cristiana de Jerusalén.

La diáspora de la población judía tiene su origen de expulsión por la ocupación de tropas extranjeras que se inició con la ocupación y destrucción del Templo de Jerusalén por parte del rey babilónico Nabucodonosor, y el exilio obligado de una parte de la población judía a Babilonia, sobre todo de las capas intelectuales y altas de la población judía. Continuó con la dominación helénica de las facciones en las

⁵⁸ La organización política y territorial de Palestina varió notablemente a lo largo del siglo I. Herodes I gobernó en casi toda Palestina con excepción de un enclave territorial: Ascalón y el cinturón costero del Carmelo. A su muerte se dividió el territorio entre sus herederos y con posterioridad una parte del territorio quedó directamente bajo el control de la administración romana: Samaria, Judea e Idumea. En los años 41 a 44 dC Roma dejó en manos del nieto de Herodes y hombre de confianza suyo, Agripa I, el gobierno directo de la mayoría de Palestina.

Por otro lado, no se puede confundir Palestina con el territorio de la sociedad judía dado que propiamente judías según la Misná eran Judea, Galilea y Perea, mientras Samaria e Idumea eran regiones judeo-paganas, de hecho Samaria disponía de templo propio, y no tenía al Templo de Jerusalén como referente religioso y estaba enfrentada con Judea a nivel de creencias., además existían las ciudades helenísticas en los enclaves judíos, aunque la población judía que en ellas vivía tenía como referencia el Templo de Jerusalén.

La referencia específica a Galilea y Judea de este apartado se debe al objeto de este capítulo: el origen del movimiento cristiano que acontece fundamentalmente en la sociedad judía de Galilea y Judea y no se referencia singularmente a Perea.

que se dividieron los generales de Alejandro Magno: Ptolomeos y muy especialmente con los Seléucidas, debido a los importantes conflictos culturales y religiosos entre éstos y la población judía.

Pero la diáspora judía no tenía solo motivos políticos sino también económicos. Galilea, al igual que el conjunto de las regiones hortícolas de la gran región denominada “la creciente media luna fértil”⁵⁹, a partir del siglo IV aC, había tenido un importante cambio tecnológico: pasó del cultivo de la huerta con azadones al arado, que tuvo como consecuencia por un lado el incremento de productividad que favoreció el incremento demográfico, que una parte fue absorbido por las ciudades, y el otro tuvo como destino también las ciudades pero del conjunto de la región mediterránea. Es decir, la productividad hortícola favoreció el crecimiento urbano y demográfico. Las ciudades palestinas no tuvieron la capacidad de absorción suficiente para toda la nueva fuerza de trabajo generada y ésta se desplazó al extranjero. La inserción de Palestina en el Imperio Romano facilitó el comercio en el conjunto del Mediterráneo, lo que dio un renovado impulso a la actividades agrícolas y pesqueras. La integración de Palestina en el Imperio favoreció el crecimiento económico, pero por un lado las exigencias impositivas del Imperio, y por otro la desigual estructura social y el afán de enriquecimiento de las autoridades civiles y religiosas autóctonas, hizo que el crecimiento económico se combinara con una ampliación de la vulnerabilidad social y la pobreza entre la población palestina, en especial en las aldeas rurales.

La fragilidad de la situación social la encontramos relatada en el libro Antigüedades Judías de Flavio Josefo, donde se explican las frecuentes épocas de hambre en el siglo I aC: en el 65 aC, a causa de una sequía, en el 64 aC a causa de un huracán, el 31 aC debido a un terremoto, y en los años 29 a C y 25 a C debido a epidemias. El evangelio de Marcos (13,4) señala terremotos y épocas de hambre como un tema propio de las primeras décadas del siglo I dC, y posteriormente tenemos documentadas las hambrunas del 46 y 47 dC en la época del emperador Claudio. Esta gran fragilidad ecológica que generó las hambrunas que fueron una de las principales causas de emigración de Palestina.

Para entender la debilidad de la situación social de Judea y Galilea, y la salida de flujos de judíos emigrantes hacia la diáspora, no solo es necesario retener las catástrofes naturales citadas, sino que se deben añadir dos elementos más: la concentración de las riquezas y la muy desigual estructura social, la presión impositiva y la conflictividad entre las ciudades y el campo, muy especialmente entre Jerusalén y el campo galileo. Todos estos factores que caracterizan la situación social van muy ligados en la época, y la conflictividad social que originan

⁵⁹ La media luna fértil abarcaba, desde Galilea, todo el Levante mediterráneo, Mesopotamia y Persia.

y muy especialmente el conflicto entre dominación y rebelión se expresaba y justificaba a través de la religión: al conservadurismo teocrático se le oponía el radicalismo también teocrático en diferentes modalidades, como se explicará más adelante.

La concentración de las riquezas fue muy importante en aquel período. F. Josefo cuenta en “Antigüedades Judías” (17,355 y 18, 2) que en la época de Herodes I El Grande se produjeron grandes confiscaciones de terrenos para el Imperio Romano, que luego fueron vendidos, y a cuya venta sólo podían acceder compradores en posesión de grandes capitales. Lo que agravó las desigualdades en la posesión de la tierra Palestina. La integración de Palestina en el Imperio Romano generó un impulso en las exportaciones de cereales en Galilea, también pescado en el “Mar de Galilea”, en donde además se producía salazón de pescado para la exportación. Pero las grandes propiedades más fértiles y productivas mejoraban notablemente sobre las medianas y pequeñas, y las manufacturas de pescado, también según nuestro autor, eran propiedad de las familias ricas y de los grandes recaudadores de impuestos.

Los reconocidos arqueólogos R. A. Horsley y N. Asher Silberman señalan, en su importante libro: “la Revolución del Reino”⁶⁰, que las excavaciones recientes en los montes y valles de Galilea han mostrado las pésimas condiciones de vida de los aldeanos galileos, que no podían satisfacer sus necesidades más básicas, mientras a los grandes aristócratas y cargos públicos ningún lujo les parecía suficiente para mostrar su celebridad.

Los impuestos eran, no obstante, el principal factor de desigualdad social y de exclusión social que sometía en la pobreza no sólo a los galileos sino al conjunto de aldeanos de Palestina. Podemos distinguir cuatro grandes categorías: Los impuestos que se atribuían las elites locales (herodianos y clase sacerdotal), los que se atribuían los romanos, los impuestos religiosos y la administración política. De estas cuatro categorías, derivaban un conjunto de 16 tipos de impuestos que han sido identificados por G. Theissen⁶¹: nueve a la administración romana y herodiana y siete al Templo. Destacamos, siguiendo los énfasis que da F. Josefo en Antigüedades Judías (17, 306-317 y capítulos siguientes) el impuesto inmobiliario “tributum soli” que percibían los romanos por derecho de conquista, que era de tipo directo y los impuestos religiosos, “shekalim”, dedicado al templo⁶² y el diezmo para los levitas y sacerdotes del templo, además de los pagos por la

⁶⁰ Horsley, R.A. y Silberman, N.A. **La revolución del Reino** (Santander, Ed. Sal Terrae, 2005) pags. 22 a 42.

⁶¹ Ver Theysen, G. **El movimiento de Jesús**. (Salamanca, Ed. Sígueme, 2005) págs. 155 y ss.

⁶² Consistía en pagar medio shekel dedicado al Templo. No pocos aldeanos debían entregar buena parte de su cosecha para poder pagarlo.

participación en los sacrificios. La presión impositiva es atestiguada porque después de la muerte de Herodes en el año 4aC se presentó, ante el emperador Augusto, una delegación de judíos quejándose del alto nivel impositivo comparativo ejercido por Herodes en el territorio judío en comparación con Samaria y las ciudades helenísticas. En el año 6dC a raíz de que Samaria, Judea y Galilea pasaran a tributar directamente a los romanos y se organizara un censo para ello, se produjo la rebelión en Galilea, citada por Flavio Josefo⁶³, oponiéndose a dicho censo y el pago tributario que esto significaba. Alrededor del año 17 dC protestaron las provincias de Siria y Judea al emperador Tiberio debido a que no podían soportar, en opinión de Tácito⁶⁴, la cuantía del pago impositivo. Disponemos de una serie larga de testimonios⁶⁵ sobre la carga impositiva que llegan hasta el estallido de la rebelión armada o guerra de los judíos iniciada en el año 66 dC.

Los impuestos y su redistribución eran una fuente de contradicciones y conflictos a tres bandas. Por un lado, las autoridades romanas y las locales, y en el interior de estas últimas entre los herodianos, que pugnaban por los tributos económicos-administrativos, y la aristocracia sacerdotal por los del Templo. Aquí podemos identificar una cuarta dimensión del conflicto impositivo entre la aristocracia sacerdotal y el resto de los sacerdotes y levitas por la distribución de los impuestos del Templo, puesto que en el siglo I parece que la aristocracia sacerdotal era especialmente depredadora.

La aristocracia sacerdotal, y en general el conjunto de la clase sacerdotal, utilizaba la religiosidad del pueblo judío para priorizar sus cargas tributarias con respecto a las de la administración tanto local como romana. Las protestas judías efectuadas a Roma tienen relación con la imposición administrativa-económica herodiana y sobre todo romana dada su mayor prolongación en el tiempo. En los evangelios sinópticos de Marcos y Mateo aparecen tanto los fariseos y los herodianos preguntando si se deben pagar impuestos a los romanos; y no cuestionan los impuestos locales, fueran estos religiosos o administrativos. Esto refleja una dimensión del conflicto tributario. Los tributos locales frente a los romanos. En cambio, las protestas judías a Roma se refieren a las cargas tributarias de Herodes I El Grande que recogía directamente los impuestos administrativos-económicos tanto locales como estatales o romanos, es decir reflejan el conflicto entre tributos no religiosos y religiosos.

⁶³ I. *AI*, XVIII ; 1-10, 23-25

⁶⁴ Tac. *Ann*, 2,42,5

⁶⁵ Ver por ejemplo los hechos recogidos en trabajos Theissen G. **ob. cit** pag. 153-156 y Guevara, H. **Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús**. (Madrid, ed. Cristiandad, 1985) págs.251-259

El enriquecimiento y por supuesto la finalidad económica de la dominación romana de Palestina pasaba por la recaudación de impuestos, pero también el enriquecimiento de la aristocracia local tanto sacerdotal como de la élite económica que residía en Jerusalén a pesar de que sus grandes propiedades fueran rurales. Pero la conflictividad tributaria no procede sólo de la recaudación de tributos, sino también de cómo se gastan, y en este sentido es importante tener en cuenta la política de los Herodes, el Grande en el conjunto de Judea y Galilea, como posteriormente su sucesor Herodes Antipas en Galilea, que llamaremos políticas herodianas. Estas consistían en grabar impositivamente a la sociedad judía y desarrollar un importante gasto público para generar empleo fundamentalmente en la construcción. Sin duda el período que hoy se reconoce de un cierto crecimiento en Palestina se debe a esta política económica. En la actualidad denominaríamos dicha política de “keynesiana” con algunas particularidades: la prioridad del gasto fue en el Templo de Jerusalén (en el caso de Herodes el Grande), los palacios particulares, las fortificaciones y las ciudades helenísticas de Judea y Galilea, que sin duda fueron priorizadas, especialmente Cesárea de Mar en Galilea sede de los procuradores romanos. Pero también los palacios herodianos fueron construidos en base a ingresos tributarios, siendo esta la especificidad más importante de la época, puesto que destinar los tributos a obras de enriquecimiento personal del rey o reyezuelo era la manifestación principal de poder tanto personal como de “su pueblo”. La misma política llevó a cabo su sucesor en el gobierno de Galilea y Perea, Herodes Antipas, que se distinguió por la construcción de nuevas ciudades como el caso de Tiberiades, en honor al emperador romano, y la reconstrucción de otras entre las que destaca Séforis⁶⁶.

El gasto público, sin duda, tuvo como prioridad contentar a los romanos y favorecer el patrimonio personal de los Herodes.

Este tipo de política convertía a los campesinos de Galilea en el eslabón débil de la cadena. Como región agrícola fértil era fuente del pago de unos impuestos, por los que no recibía ninguna compensación puesto que estos se dirigían a las nuevas construcciones de ampliación del Templo de Jerusalén, y otras construcciones de la capital o a las ciudades helenísticas. Por esta razón, Galilea fue el núcleo de la rebelión liderada por Judas El Galileo, considerado un bandolero, frente al censo romano del 6 dC. Galilea, desde finales del siglo I aC y durante el siglo I dC, fue lugar de generación de bandolerismo social en Palestina. Dicha región proporcionó el mayor número de bandoleros y los llamados sicarios que reforzaron la

⁶⁶ Séforis fue restaurada puesto que había sido una guarnición de los macabeos frente a los romanos, y fue atacada por Herodes I aliado con Roma.

rebelión/guerra de los judíos contra el Imperio Romano en los años 66-73, según testimonio de Flavio Josefo⁶⁷.

Galilea por su fértil producción agrícola era la que más soportaba el impuesto romano sobre el suelo, denominado “tributum soli”, no solo por su cuantía, sino también por su carga ideológica. Para los romanos el terreno conquistado se consideraba de su propiedad y lo dejaba usar a cambio de tributos. En cambio, para los judíos Israel era la tierra prometida por Dios, que era su único propietario y que había dejado en usufructo al pueblo judío⁶⁸, el pueblo escogido, por tanto, desde un punto de vista religioso estaba justificado el no pago de los impuestos. O dicho de otra manera la lucha contra el pago de impuestos por el suelo se justificaba desde el punto de vista religioso y se dirigía directamente al dominador romano y a sus colaboradores autóctonos que traicionaban los supuestos designios de Dios.

Dicho tributo era el principal causante del endeudamiento de los campesinos, pero tampoco podemos olvidar los impuestos religiosos y la hacienda herodiana. Los campesinos que no pagaban con sus cosechas dichos impuestos eran castigados severamente por los representantes oficiales tanto del Templo como de la administración herodiana. Por ello, muchos campesinos se endeudaban con los aristócratas y grandes propietarios judíos, y con los funcionarios herodianos. En caso de no ser pagadas dichas deudas, estos productores eran severamente castigados y cuando la deuda adquirida era difícilmente pagable, eran expulsados de las tierras o se veían obligados a convertirse en esclavos hasta que pudieran satisfacerlas. Estos campesinos optaban en buena medida, al quedarse sin tierras, por el bandolerismo. En las obras de Flavio Josefo, como bien señalan tanto Schürer como Guevara, se confunde el bandolerismo relacionado con la delincuencia común con el bandolerismo social y político. Pero, teniendo en cuenta el contexto, ambos bandolerismos van de la mano. En su importante estudio sobre el bandolerismo E. Hobsbawn⁶⁹ ya señaló las importantes connotaciones de rebelión social propias del bandolerismo a nivel europeo a través de los siglos. En los tiempos de Jesús y en Galilea y Judea por las circunstancias señaladas había una total coincidencia, las devastaciones a bienes patrimoniales y personales tenían un componente de grupo plenamente justificado y legitimado por la religión y la lucha contra la dominación romana y sus aliados. De ahí que los bandidos fueran considerados rebeldes y enemigos de Roma, y por ello sometidos a la pena más degradante: la crucifixión. F. Josefo, en

⁶⁷ Ver I. *BI*: 2, 247-270. *AI*: 20, 137-181

⁶⁸ Ver Theissen, G. *Ob. cit.* pag. 162 y ss. También ver del mismo autor **La sombra del galileo** (Salamanca, Ed. Sígueme, 2011). Guevara, H. *ob. cit.* pags.251-255

⁶⁹ Hobsbawn, E, **Bandidos** (Barcelona, Ed. Crítica, 2016).

consecuencia, no da el mismo nombre de bandido a dos grupos distintos, sino que se trata del mismo grupo, que en algunas ocasiones es descrito por sus acciones propiamente delictivas, en otros por su justificación religiosa y política. El bandolerismo era a la vez una lucha social y religiosa y en consecuencia política que era inseparable de la lucha por la supervivencia económico de los bandidos y sus familias. Por tanto, no se puede confundir al bandido, que actúa en banda al margen de la ley y que legitima su actuación en motivos religioso-político, con el delincuente común, ni con el revolucionario o rebelde altruista.

Otra dimensión importante de la situación social son los grandes desequilibrios territoriales entre ciudad y campo. En efecto, los grandes propietarios de los terrenos rurales, así como la elite política que se sustentaba en ellos vivían en las ciudades y extraían sus rentas del campo, pero las invertían en la ciudad. El conflicto entre grandes propietarios y productores agrícolas por la distribución del excedente se convertía, de este modo, en un conflicto generalizado entre ciudad y campo.

Uno de estos conflictos más importantes, en este caso agravado por los impuestos religiosos, era el que mantenían las zonas agrícolas judías, y especialmente los pueblos de Galilea, con la ciudad de Jerusalén. Los impuestos para el Templo⁷⁰ eran otra importante fuente de conflictos, en este caso interna a la sociedad judía. Los impuestos religiosos servían para mantener al Templo y al conjunto de la clase sacerdotal, siendo la aristocracia sacerdotal una clase emparentada con los grandes señores de la ciudad y con grandes privilegios económicos, pero también para conservar y revitalizar el propio Templo.

El Templo a nivel económico estaba al servicio de lo que hoy denominamos economía turística de la ciudad de Jerusalén puesto que las distintas peregrinaciones a Jerusalén con motivo de las fiestas religiosas judías celebradas en el Templo eran sufragadas tanto por los judíos de las zonas rurales, como por los de la diáspora, que también tenían obligación de tributar para el Templo. Dichos tributos, sin lugar a duda, servían para el mantenimiento de la economía de Jerusalén. Los campesinos, y muy especialmente los excluidos (entre ellos los bandidos), y, en general, los pobres tenían una relación contradictoria tanto con Jerusalén como con el Templo. En relación con Jerusalén, hay que tener en cuenta que era la ciudad santa y capital del judaísmo, pero por otra parte era el lugar donde residían los explotadores que extraían sus riquezas del campo y las invertían en la ciudad, aunque fuera para gastos suntuarios. El Templo, por una

⁷⁰ Los impuestos para el Templo eran el “shekalim”, para su mantenimiento, funcionamiento y conservación, así como sus murallas (los aldeanos pagaban este impuesto dando una parte de la cosecha) y el diezmo (diez por ciento de la cosecha), destinado al sustento del conjunto de los sacerdotes y levitas. A lo que debemos añadir los pagos por la realización de los sacrificios para expiación de los pecados;

parte, era un elemento identificador de su religión: la residencia terrenal de - para ellos- el Único Dios, y lugar de expiación de los pecados y celebración de las festividades trascendentes. Por otro lado, la clase sacerdotal encargada del Templo y su conservación / ampliación agravaba su deteriorada situación económica. El Templo, como lugar de peregrinación, era su referente, pero sí se cuestionaba su organización y gestión que era ajena a las necesidades económicas y sociales de la mayoría campesina de la sociedad judía. Por ello, los movimientos religiosos interiores del judaísmo: esenios, nazarenos, y zelotas, y posteriormente terapeutas, como veremos, expresan esta ambivalencia con el Templo, incluso esenios y el movimiento de Jesús (nazarenos en un principio) y los terapeutas ponen en cuestión el Templo concreto, como el auténtico Templo de Dios.

1.2. La estructura social judía en los tiempos de Jesús

Encontramos en Palestina durante el siglo I dC la clase dominante económicamente y que además estaba representada en el alto tribunal: el *Sanedrín*, que velaba por las leyes judías y con capacidad y competencias de la administración civil, sobre todo en la época posterior a Herodes I y con anterioridad a Agripa I. Entre la clase dominante judía identificamos, en primer lugar, a la nobleza sacerdotal. Las familias de los sumos sacerdotes, los sacerdotes jefes del Templo, y los cargos más influyentes del propio Templo, que acostumbraban a ser nombrados por los grandes sacerdotes, este conjunto de la clase sacerdotal, denominada aristocracia sacerdotal formaba parte del estrato más alto de la estratificación social en la sociedad judía. Esta clase social vivía en Jerusalén y alrededores, y pertenecía a familias de grandes terratenientes que vivían del excedente del campo, pero también ingresaban de los tributos y conjunto de ingresos del Templo y especialmente del diezmo por cuya distribución entre ellos y los simples sacerdotes había importantes conflictos, como el relatado por F. Josefo sobre el envío de criados de los grandes sacerdotes para sustraer los diezmos a los sacerdotes⁷¹.

Junto a la aristocracia sacerdotal encontramos a los que podemos denominar *notables de la ciudad*, formados también por grandes terratenientes que vivían en la ciudad y también grandes comerciantes de trigo, aceite, madera y vino entre otros y grandes recaudadores de impuestos. La investigación realizada por J. Jeremías⁷² explica que estos notables de la ciudad y la aristocracia sacerdotal

⁷¹ Schürer, E. **Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús**. Vol.II (Madrid, ed. Cristiandad, 1985) págs. 343-366

⁷² Jeremías, J. **Jerusalén en los tiempos de Jesús**. (Madrid, ed. Cristiandad, 2000) págs. 139-142

estaban emparentados entre ellos. Ambas clases sociales estaban representadas junto a los doctores de la ley en el Sanedrín, como analizaremos posteriormente.

El lujo y ostentación en la que vivían estas clases sociales ha sido puesta de relieve por Flavio Josefo tanto en Antigüedades como en la Guerra de los Judíos, lo que nos proporciona la explicación de que los rebeldes judíos en la guerra del 66 al 73 dC actuaran también contra ellos.

Tanto J. Jeremías⁷³ como J. Leipoldt y W. Grundman⁷⁴ identifican unas *clases medias o estratos medios*. Estas estaban formadas fundamentalmente por comerciantes y artesanos en el conjunto de Palestina. Destacan, además, por su estabilidad económica, las profesiones de Jerusalén directamente relacionadas con las actividades conmemorativas del Templo, que atraían por devoción/obligación a la población judía tanto de Palestina, como de la diáspora. Es decir, posaderos, artesanos, vendedores de animales para los sacrificios, artesanos de la piel, etc. Estas clases medias disponían de garantías en sus ingresos debido a la estabilidad de la convocatoria de las festividades a celebrar en el Templo.

Los sacerdotes, que combinaban el pago de los sacrificios efectuados con el diezmo, y compatibilizando con un oficio también pertenecían a las clases medias, según los autores antes citados, pero debido a su gran número y al conflicto mencionado entre la clase sacerdotal para la distribución del diezmo buena parte de ellos vivían en la pobreza. A pesar de las diferencias sociales en el interior de la clase sacerdotal, ésta, en su conjunto, formaba un estamento cerrado. Los sacerdotes sólo podían casarse con hijas de sacerdotes para salvaguardar las familias sacerdotales. Lo mismo acontecía con los levitas o servidores del templo y ayudantes de los sacerdotes, aunque en este caso sólo los levitas de los servicios del grado superior, el relacionado con la música, se casaban con hijas de levitas, la norma no era tan estricta para los del orden inferior o sacristanes (vigilantes y policías, preparadores de los sacrificios, encargados de la apertura y cierre del templo, etc.) que se casaban con mujeres de otras procedencias sociales⁷⁵.

De entre los sacerdotes pobres surgirá la secta de los zelotas que coincidieron en un mismo campo de lucha violenta con los bandidos y “sicarios” frente a los romanos y las clases dominantes de la sociedad judía, pero que es de gran interés no confundirlos con ellos, como veremos más adelante.

⁷³ Jeremías, J. ob.cit. págs. 143-153

⁷⁴ Ver Leipoldt, J. Grundman, W. **El mundo del Nuevo Testamento**. (Madrid, ed. Cristiandad, 1973) págs. 201-203.

⁷⁵ Ver Leipoldt, J. y Grundman, W. ob. cit. pag. 14.

Una clasificación aparte merece *los escribas y doctores de la ley*. Los escribas son los que conocían la lectura y escritura y vivían de hacer copias, cartas y documentos, pero una parte de estos escribas, que sabían leer y escribir, estudiaban las sagradas escrituras y se dedicaban a su exposición pública. Los que se dedicaban a esta actividad exegeta no podían cobrar por este oficio y vivían de las ayudas recibidas. Entre estos escribas exegetas encontramos los doctores o maestros de la ley, también denominados rabinos, que enseñaban en las sinagogas y tenían un importante liderazgo en la comunidad. En el siglo I dC, el rabino era un título de prestigio y gozaba de alta consideración. La procedencia de los escribas no era la clase alta sacerdotal y la nobleza urbana, ni tan siquiera la clase sacerdotal en su conjunto, sino que tenían una múltiple procedencia, incluso de las clases medias y pobres, dada la extensión de la escuela entre la población judía. Los escribas, en consecuencia, no tenían un origen social fijo sino variado y múltiple. El escriba era solo una persona que se dedicaba al saber, al conocimiento de la religión.

Los escribas y doctores de la ley no podían cobrar por su oficio, sólo recibían ayudas. Había entre ellos desde personas que vivían en la pobreza, hasta los que vivían muy confortablemente, dependiendo de quién recibían las ayudas. Es decir, sus emolumentos económicos dependían de a qué clases sociales dirigían sus enseñanzas y quienes les ayudaban. Los escribas, rabinos y doctores de la ley que actuaban cerca de la nobleza urbana y aristocracia sacerdotal y se convertían en sus intelectuales orgánicos, es decir los que organizaban su hegemonía y dirección ideológica y moral de la sociedad. Estos escribas y rabinos vinculados con la aristocracia vivían confortablemente, y dicha vinculación permitía, además, a algunos de ellos el acceso al Sanedrín. Pero también había escribas y rabinos que se dedicaban a la enseñanza de las clases medias y pobres.

En la cultura judía era habitual la existencia de predicadores itinerantes que, adoptaban el estilo de vida propio de los profetas judíos, y vivían pobremente de las ayudas del pueblo. En esto se asemejaban a la cultura helénica, que también valoraba el saber por el saber y el abandono de las riquezas para dedicarse a la enseñanza y predicación de valores y transmisión de conocimientos, como es la corriente socrática y una de sus ramas más radicales: los cínicos.

Los escribas exegetas y los doctores de la ley ejercían una función formativa e ideológica en las sinagogas y escuelas, pertenecían tanto a las sectas o agrupaciones religiosas y políticas de los fariseos y saduceos constituyéndose en los intelectuales orgánicos de unos y otros en sus disputas ideológicas y en la búsqueda de la hegemonía para dirigir moralmente a la sociedad judía. En opinión

de A. Piñero⁷⁶ y otros muchos autores estudiosos de las fuentes literarias originarias, los escribas y doctores de la ley tenían una mayor afiliación en la denominada secta farisea que en la saducea.

Entre las clases dominadas económicamente y subyugadas políticamente encontramos los campesinos y los jornaleros.

La inmensa mayoría de personas en Judea y en Galilea eran campesinos propietarios marginales desde el punto de vista económico y arrendatarios que vivían en condiciones socialmente precarias y frecuentemente endeudados, debido a que en ellos caía la mayor parte de la presión tributaria.

Los jornaleros eran personas libres que vendían su fuerza de trabajo por jornadas laborales. Eran una población muy numerosa y extendida por el territorio, a raíz de las citas que se hacen de ellos en las fuentes literarias. Su ganancia diaria ha calculado J. Jeremías, a través de la actividad de los jornaleros de la caza de palomas, era de 1/4 de denario. En cambio, el evangelio de Mateo (20,9) sitúa el pago a los jornaleros viticultores en la parábola de Jesús en 1 denario, pero en la parábola seguramente se enfatizaba que los jornaleros eran muy bien pagados por el “Señor” de las viñas.

A estos podemos añadir pescadores, artesanos, pequeños comerciantes, etc., que al igual que los pequeños campesinos, arrendatarios de tierras y jornaleros eran la mayoría de la población activa y eran personas libres.

En Palestina en aquella época había comercio de esclavos, pero por las distintas fuentes rabínicas, neotestamentarias, y los escritos de F. Josefo y Filón deducimos que su número no era muy importante. Entre los esclavos debemos distinguir los *esclavos paganos* y *los judíos*. Estos últimos gozaban de un trato especial, siempre que su propietario fuera judío, dado que su esclavitud era temporal y venía condicionada al pago de una deuda que no habían podido retornar, en no pocos casos procedentes del impago de impuestos como se ha señalado⁷⁷. Los esclavos judíos eran liberados cada siete años con la celebración del año sabático. De hecho, en la práctica, los llamados esclavos judíos, si vivían en casa judía, podían ser considerados como trabajadores obligados por un periodo de tiempo determinado, y a diferencia de los esclavos paganos no podían ser sometidos a castigos temporales.

⁷⁶ Piñero, A. **Año I** (Madrid, ed. El Laberinto, 2008) págs.100-101

⁷⁷ También podían ser esclavos por haber cometido un delito, hurto, y no poder devolver la cantidad sustraída. En caso de extrema pobreza también podían venderse como esclavos, o vender a su esposa o hijas.

Los esclavos paganos, comprados en los mercados de esclavos, como el existente en Jerusalén, eran propiedad del dueño, todo lo que usaban era propiedad del dueño, y podían alquilarlos y venderlos a su antojo. Como en cualquier país que hubiera esclavitud estos podían ser objeto de castigos y malos tratos, y ser sometidos a sus caprichos. No obstante, en la sociedad judía se ponían límites a los castigos y a sus consecuencias físicas, en este sentido el trato era menos inhumano⁷⁸ que en cualquier otra sociedad de la antigüedad. Los esclavos paganos podían convertirse al judaísmo con lo que obtenían algunas de las ventajas de los esclavos judíos, pero no todas ni mucho menos, dado que su procedencia siempre se consideraba una marca de segregación social. Por un lado, se consideraba que había salido del paganismo, pero por su procedencia no era un miembro con plenos derechos y deberes de la comunidad de Israel. En consecuencia, también habría libertos, esclavos que habían obtenido o se les había concedido la manumisión, aunque en opinión de J. Jeremías estos no eran numerosos.

El número de *mendigos* o excluidos sociales era considerable. Formaban parte de esta categoría social personas con discapacidad, y entre los que son más nombrados en los textos de la época encontramos los ciegos y paralíticos, que se veían obligados a vivir de la mendicidad para no ser una carga difícil de soportar económicamente de las familias. Según Leipoldt y Grundmann la sociedad judía tenía una doble consideración con los mendigos. Por una parte, estaba bien valorado el donarles ayuda económica para su sustento, en cambio eran segregados en el ámbito religioso. En 2 Sm 5,8 dice: " Los cojos y los ciegos son enemigos de David. Por eso está dicho: " ni cojos ni ciegos entrarán en el Santuario" También en la comunidad esenia de Qumrán se les prohíbe la entrada en la comunidad, y en las comidas comunitarias. Este rechazo se basaba en la creencia propia de los saduceos pero muy extendida en la sociedad judía de que las personas recibían en vida, o bien con posterioridad sus familiares directos, el premio y castigo por los actos cometidos. Por tanto, las personas con problemas de marginación habían sido castigadas por ofensas a Dios. La renovación de los valores del Nuevo Testamento es que estas personas sean objeto de curaciones y por tanto dignos de entrar en el Reino de Dios.

Se ha identificado *una amplia segregación social existente en la sociedad judía de la época de Jesús.* Destacaban los esclavos en general, pero sobre todo los paganos eran rechazados socialmente, esta exclusión también hacía referencia a los esclavos liberados o libertos.

⁷⁸ Jeremías, J. ob.cit. pág. 436.

Los eunucos, que eran un colectivo amplio, debido a que se encargaban del “harén” del rey o de los etnarcas, pero también de la nobleza laica y urbana dado que el judaísmo en aquella época permitía la poligamia. A los eunucos no se les permitía casarse con miembros del pueblo judío, ni eran considerados miembros de dicha comunidad por su condición.

J. Jeremías⁷⁹ analizando la Misná y los Talmud de Jerusalén y Babilonia identifica 28 oficios etiquetados socialmente y motivo de segregación social por parte de las enseñanzas rabínicas. El origen del rechazo a su oficio se encuentra en que su práctica predispone al incumplimiento de las normativas judías de la tradición oral. Por ello, es un rechazo que podemos situar específicamente en el fariseísmo. Citaremos los que tienen un impacto más directo en el mensaje social de Jesús que se expondrá posteriormente. Por un lado, encontramos oficios de los que procedían buena parte de los discípulos: marinero, publicano, recaudador de impuestos. Pero también los pastores que son claves tanto en el mensaje de Jesús recogido por los evangelios sinópticos, como en la propia Torá, pero en los escritos rabínicos de la época figura como un oficio socialmente rechazado.

En la literatura rabínica también se encuentra el rechazo a los descendientes ilegítimos de los sacerdotes, dado que los sacerdotes sólo podían casarse con mujeres procedentes de su propio rango, también y con mayor intensidad estaban marcados los hijos procedentes del adulterio, o bastardos, hijos de padre desconocido y niños expósitos.

Todas estas gentes procedentes de oficios considerados excluidos o impuros, o situaciones de impureza como las que se han señalado, y a las que hay que sumar las personas que no pagaban el diezmo al Templo que eran consideradas impuras, así como los productos de su trabajo. La impureza era una etiqueta usada por saduceos y fariseos, muy especialmente por estos dado que su comportamiento estaba regulado por estrictas normas procedentes de la Tora y singularmente de la tradición oral. La impureza de estas gentes se suspendía para que pudieran celebrar las tres grandes festividades en el Templo, y que eran objeto de peregrinaje a Jerusalén. Estas personas consideradas impuras han sido denominadas “amme ha-aretz” y se considera que era la población mayoritaria en la sociedad judía⁸⁰.

Se entiende mejor la posición que los evangelios atribuyen a Jesús sobre el fariseísmo: es el rechazo desde un judaísmo universalista que quiere llegar a todo

⁷⁹ Jeremías, J. ob. cit. págs. 385-400

⁸⁰ Oppenheimer, A. “Sectas judías en tiempos de Jesús: fariseos, saduceos, los “amme ha. aretz” En Piñero, A. (ed.) **Los orígenes del cristianismo** (Barcelona, ed. Herder, 123-134.

el mundo comenzando por los excluidos del pueblo de Israel, frente a la división excluyente de buena parte del fariseísmo a importantes sectores de la sociedad, llegando incluso al extremo de despreciar a gentes especialmente ensalzadas en la Torá. No es de extrañar que fueran estas gentes las que se vieran atraídas por el mensaje de Jesús y formaran parte de sus seguidores iniciales.

Capítulo 2. Los principales mecanismos de socialización y coerción de la sociedad judía

Entendemos como instrumentos de socialización, aquellos que producen y transmiten los valores y los hábitos de una población, en este caso la judía, a través del tiempo. Estos valores y comportamientos se orientan a reproducir dicha sociedad generando cohesión en tanto transmiten valores y creencias comunes que producen sentimiento de pertenencia e identidad como pueblo, y también transmiten justificaciones ideológicas para mantener la cohesión social y justificar las desigualdades. Pero también conllevan el conflicto social por dos motivos. La identidad que generan como pueblo, a través de las creencias y ritos, los diferencia y distingue de otros, como de los helenistas ptolomeos y seléucidas, y posteriormente de los romanos. Por otro lado, los sistemas de creencias y prácticas que se pretenden transmitir por parte de los grupos dominantes, a través de los instrumentos y aparatos ideológicos de socialización, entran en contradicciones y conflicto con la realidad y el posicionamiento social desigual de los diferentes estratos sociales, de los que surgen otros sistemas de creencias y prácticas en conflicto. También hay que tener en consideración que los sistemas de creencias y prácticas en conflicto no son sólo respuesta a los valores y creencias que se quieren imponer, sino que también surgen a partir de las diferentes posiciones sociales de la población, de lo que resulta que los mismos instrumentos de socialización son espacios de conflictividad entre sistemas de valores y creencias.

Al fallar, o en previsión de que fallasen, los mecanismos de socialización, los grupos dominantes ejercen la coacción punitiva o represiva para poder reproducir el sistema social en el que tienen una posición favorable o hegemónica

Vamos a analizar los diferentes instrumentos de socialización de la sociedad judía a principios del siglo I dC para luego estudiar los mecanismos de coerción.

2.1. La familia patriarcal

La familia judía de la época era totalmente patriarcal, la casa familiar era denominada la “casa del padre”. Se consideraba la casa a la esposa o esposas, hijos e hijas, y esclavos y esclavas. El padre era el que dirigía la casa e imponía los castigos, también actuaba como sacerdote bendiciendo los alimentos en las comidas, y también maestro debido a que era el encargado de enseñar la Torá a sus hijos en sus primeras edades, se impartía en la casa la doctrina del padre.

Una mujer que no estuviera desposada difícilmente podía sobrevivir a menos que no fuera admitida de nuevo en la casa paterna. Era permitido que un hombre,

siempre que pudiera alimentar o complacer a las mujeres, podía tener hasta 18 mujeres, según señala La Misná. A Herodes I se le conocen hasta 10 mujeres, aunque sólo la asmonea Mariamme llevó el título de reina. Los matrimonios se hacen por contrato en el que figuraba el dinero que tenía que pagar el novio. La mujer no intervenía en la decisión matrimonial. Es el padre quién las desposa, incluso, si puede, a una edad anterior a los 12 años y medio.

El divorcio en el año I era muy fácil para el hombre. J. Jeremías deduce de las lecturas de Filón y de F. Josefo que la interpretación del rabino Hilell sobre el divorcio era la predominante en aquella época: el esposo podía divorciarse, según el citado rabino, por impudicia de la mujer o por cualquier cosa que desagrade al marido. Si bien por contrato se fijaba una cantidad que debía pagar el marido en caso de divorcio, esta debía ser ridícula en caso de familias de clase baja y pobres. En cambio, solo en casos extremos era posible para la mujer, que además se encontraba socialmente desprotegida y condenada a la marginación más absoluta.

La mujer adúltera es castigada con la lapidación, o el estrangulamiento si está casada. La mujer está dedicada a la procreación y al cuidado de la casa. Las mujeres estaban excluidas de la vida pública, su marginación era tal que, estaba prohibido a los hombres hablar con mujeres que no fueran sus esposas. Incluso a sus esposas los consejos rabínicos señalaban que había que hablar lo menos posible, “por una conversación innecesaria que transcurre entre marido y mujer se le piden explicaciones al varón a la hora de la muerte”⁸¹. El rabí Juda ben Ilay decía que había que practicar a diario tres glorificaciones a Dios: “¡Alabado seas que no me hiciste pagano!, ¡Alabado seas que no me hiciste mujer! ¡Alabado seas que no me hiciste inculto!. La asimilación, por lo demás, de la mujer a la incultura era habitual, y no era necesario que recibieran instrucción, así se señalaba: “Quién enseña a su hija la Torá, le enseña necedades”. Los “derechos” de la mujer eran defendidos por el padre si estaba soltera, o por el marido si era casada, las viudas carecían de derechos. Las mujeres no eran escuchadas como testigos en un juicio, ni podían acusar ni ser testigo de cargo de la acusación. La mujer estaba completamente apartada de la vida pública.

En el Templo había un atrio para los hombres y otro para las mujeres. El espacio de los hombres se le denominaba con el grandilocuente “atrio de Israel” y se encontraba situado en un espacio notablemente superior al atrio de las mujeres.

⁸¹ Las citas entrecomilladas en este apartado proceden de la literatura rabínica de la época y han sido recogidas por Leipoldt, J. y Grundan, W. ob.cit. pag. 191.

En los textos rabínicos de la época la mujer es tomada en consideración en su papel de madre y en los valores de fertilidad y fidelidad. Ni en la Torá, ni en el Talmud existen referencias sobre la prohibición o autorización del aborto. Sólo se señala la prioridad de la vida de la madre en caso de estar en peligro su vida a causa del embarazo. Dada la insistencia de la Torá y de los escritos rabínicos en la fecundidad es posible que el rechazo moral al aborto se considerara una obvia conclusión.

Tampoco existía la infancia, los niños y niñas sólo existían como futuros adultos. El padre podía disponer a su antojo del futuro de sus hijos, sin que nadie pudiera interceder. Con la pubertad comenzaba la enseñanza por parte del padre de la Torá, que luego era seguida en la sinagoga, y de una manera incipiente en las escuelas que se forman, que enseñan prácticamente en exclusiva la Torá. La autoridad del padre tenía un límite, no podía ordenar o realizar la muerte de un hijo o hija a su antojo. El judaísmo antiguo, a este respecto, fue de las culturas de la antigüedad más protectores de la infancia, especialmente en comparación a la griega y sobre todo romana que configuraban su entorno inmediato.

El cuestionamiento del rol patriarcal podía emerger de las familias pobres en las que por un lado el padre de familia no podía tener una posición que asegurara, en lo económico y en lo cultural, el papel que le atribuía la familia patriarcal. Por otro lado, la ideología patriarcal que se les quería transmitir entraba en contradicción con el papel real de las mujeres de familias pobres, y el de sus esposos. Como ya hemos señalado una buena parte de esta situación de pobreza se encontraba en las zonas rurales, y de manera especial en Galilea.

2.2. La Escuela y la Sinagoga

La escuela y la sinagoga eran dos instituciones sociales consolidadas en tiempos de Jesús. La escuela procede de muy antiguo, puesto que se atribuía a Moisés⁸² la orden a su pueblo de que enseñara a los niños las leyes patrias, por lo que fue necesario enseñarles a leer y a escribir, fundándose las escuelas. En el siglo I dC, las escuelas se localizaban en el mismo local que la sinagoga, estaban bajo el mantenimiento del sacristán de la sinagoga y acudían los niños a partir de los 6 años. El objetivo de la escuela judía era diferente de la griega, en la que se enseñaba retórica, gramática, aritmética, geometría o literatura; la escuela judía estaba centrada en las sagradas escrituras. En una primera etapa, la enseñanza se

⁸² El ejemplo de Moisés es para señalar que la tradición judía lo atribuía en los inicios mitológicos de la religión. En la actualidad no se han encontrado pruebas arqueológicas de la existencia de Moisés, ni siquiera del cautiverio de Israel en Egipto.

centraba en aprender la Ley y los profetas, y en una segunda, entre los doce años aproximadamente y hasta los dieciséis, se centraba de nuevo en las escrituras sagradas, y en la tradición escrita rabínica (Misná). En esta segunda etapa el guía era un rabino, mientras que durante la primera etapa era generalmente un escriba. Resalta que la actividad escolar podía abarcar hasta un cuarenta por ciento de los niños, según la Misná, lo que sin duda era una escolarización muy amplia en comparación con las otras culturas de la época.

El hecho de que la escuela o, mejor dicho, la enseñanza de la religión estuviera generalizada entre todos los niños, a partir de los seis o siete años⁸³, independiente de su clase social, y aunque se excluyera a las mujeres, constituía un elemento diferenciador de la sociedad judía, puesto que se aseguraba en la gran mayoría de las familias que, aparte de saber leer y escribir, hubiera una socialización en las creencias y ritos del judaísmo. Al contrario que la gran mayoría de las religiones antiguas, en el judaísmo, al igual que con posterioridad sus religiones vinculadas: el cristianismo y el islamismo, participaban todas las clases sociales de unas mismas creencias y prácticas comunes, aunque hubiera diferentes interpretaciones y creencias diversas pero diferenciadas del tronco en común.

La sinagoga, que significa lugar de reunión, de la que se disponen de abundantes noticias en el siglo I, se situaba cerca de corrientes de agua para facilitar las abluciones. Su función era complementar el culto en el Templo (por ello encontramos referencias de las primeras sinagogas alejadas de Jerusalén) por la oración en común y la lectura y comentario de las sagradas escrituras, y la enseñanza de los preceptos. Otra de las funciones de la sinagoga era actuar como centro de beneficencia para los judíos en situación de necesidad de ayuda social.

Es de resaltar que las sinagogas reproducían el orden social. En las primeras filas se sentaban los miembros que se consideraban más distinguidos de la comunidad, y los jóvenes se sentaban detrás. Los hombres estaban separados de las mujeres, y los primeros se sentaban diferenciados por sus oficios. Si asistían personas con lepra se habilitaba un espacio especial y segregado de los demás. Las sinagogas se orientaban en la dirección del "Santo de los Santos" del Templo de Jerusalén.

Esta tarea de complementar el culto del Templo por la oración y lectura de las escrituras favoreció la existencia de un nuevo medio de socialización que llegaba a todos los rincones en los que existía población judía. Es de señalar que en el siglo

⁸³ E. Schürer, Ob. cit. pág. 551 -553, sitúa la creación de las sinagogas como consecuencia del judaísmo posexílico y motivada por la costumbre exílica de reunirse los sábados para leer la Torá. Aunque los textos greco-judíos que hablan de las sinagogas se sitúan en la época de los ptolomeos en los años 247-221 aC.

I dC, fueran mayoritariamente rabinos fariseos los que tuvieran un papel de predicación preponderante en las sinagogas. Las sinagogas sirvieron como transmisión de la corriente farisea de favorecer la llegada del reino de Dios a través de los rituales y normativas de comportamiento. Y lo más importante de la influencia del fariseísmo fue la atención que puso en la Ley, sus comentarios y exigencias prácticas fuera del Templo, y por tanto no ligadas a los sacrificios, lo que sirvió para que la religión judía, sobre todo en su vertiente farisea, pudiera desarrollarse una vez destruido el Templo, y expulsados los judíos de sus tierras.

La sinagoga desde la perspectiva de la socialización fue una actuación complementaria y sucesora de la socialización primaria en el judaísmo realizada en la familia y la escuela. A través de la sinagoga y el templo se complementaba todo un itinerario de socialización en la religión judaica que iba desde la infancia a la adultez y vejez. Es, sin duda, uno de los itinerarios socializadores más importantes, y dirigidos a todas las clases sociales, de las culturas antiguas del Mediterráneo, de ahí la fortaleza del judaísmo ante la colonización cultural de los helenistas y romanos, que entre otras logró la disolución milenaria de la cultura egipcia que finalizó con la muerte de Cleopatra en el 30aC. Esta importante socialización, y su continuidad posterior, explica en buena medida la permanencia del judaísmo farisaico una vez expulsados los judíos de Jerusalén, y su resistencia a las persecuciones en la posterior diáspora.

2.3. El Templo

El segundo templo reformado y ampliado por Herodes, de hecho, fue un nuevo templo puesto que hubo que destruir los restos de los templos de Salomón y Zoroabel⁸⁴ pero, al reconstruirse manteniendo la continuidad del funcionamiento del templo, fue considerado una rehabilitación y ampliación del Segundo Templo. El templo, que fue terminado con posterioridad a la muerte de Herodes (su construcción duró casi ochenta años) ocupaba una superficie mayor de 14 Ha con 183 metros de largo y 31 metros de alto. Mucho mayor que la original, y se calcula que se emplearon cerca de dieciocho mil trabajadores en su construcción. El templo cumplía de hecho tres funciones básicas que estaban completamente interrelacionadas que debemos separar analíticamente para poder comprender su función religiosa-social y política que jugaba en el siglo I dC:

1. La función de lugar sagrado para todo el pueblo.
2. Factor clave del dinamismo económico de Jerusalén y su población.
3. Base de la reproducción de la casta de los grandes sacerdotes.

⁸⁴ Sebag Montefiore, S. **Jerusalén** (Barcelona, Ed. Critica, 2011) pág. 128.

2.3.1. la función sagrada del Templo.

En efecto, el Templo era una hierofanía⁸⁵ para el pueblo judío, puesto que representaba la morada de Dios en la tierra. Su construcción era la imagen del universo o cosmos, el *hekal* o santuario representaba la totalidad del mundo creado; su cortina simbolizaba los cuatro elementos y la vista completa de los cielos, las lámparas del gran candelabro figuraban los siete planetas conocidos, y los doce panes recordaban los signos del zodiaco y los doce meses del año. El altar del incienso con sus trece especias representaba que todas las cosas venían de dios y eran para él⁸⁶. Para Filón de Alejandría el *hekal* representaba los arquetipos celestes que se hacían inteligibles. A través del Templo, uno pasaba del mundo terreno al mundo ordenado que Dios había creado, la vida en la tierra era un camino hacia lo divino que se manifestaba en el Templo. Josefo⁸⁷ explica que las vestiduras del sumo sacerdote tenían un significado cósmico: su túnica simbolizaba el cielo y la tierra y las vestiduras superiores los cuatro elementos; cuándo oficiaba en el *debir* representaba no sólo a toda la raza humana, sino también los elementos de la naturaleza. El *debir*, que significa “lo oculto”, “lo que está detrás” estaba separado del *hekal* y del mundo visible por otro velo, estaba vacío al representar algo que trascendía nuestros sentidos y conceptos, y nadie se podía acercar a él, sólo el sumo sacerdote, era completamente inviolable e invisible.

El Templo, según la creencia de la población judía, era el lugar escogido por Dios y comunicado a David y éste, inhabilitado para construirlo por haber derramado sangre, comunica a Salomón la voluntad divina de construirlo. El Templo debía construirse, y así se hizo, en el Monte Moria. La Montaña era el lugar de los orígenes del judaísmo puesto que se consideraba que, en el lugar en el que se emplazó el Templo fue el que Abraham se disponía a sacrificar a su hijo. El Templo, también según la tradición, se encontraba en el lugar en donde se creía que había existido el Paraíso de Adán y Eva. Es decir, representaba la nostalgia del paraíso perdido y la esperanza de su retorno con la venida del Reino de Dios. El Templo era para ellos el lugar en el que el cielo y la naturaleza se encontraban, por ello la construcción/reconstrucción herodiana busca encontrar el mismo eje central del Templo de Salomón. Los

⁸⁵ Se toma el concepto de M. Eliade, historiador de las religiones, para quién una hierofanía constituye una manifestación de lo sagrado a través de un elemento profano, en este caso una construcción de un edificio o templo. Ver Eliade, M. **El sagrat i el profà** (Barcelona, Fragmenta Editorial, 2011) pág. 64-73.

⁸⁶ Los datos sobre el segundo templo están extraídos de Sebag Montefiore, ob cit pags. 128- 158 y Armstrong, K. **Historia de Jerusalén** (Barcelona, ed. Paidós, 2005) págs. 176- 183.

⁸⁷ I. BI: V,19

diez espacios del templo representaban las diez esferas concéntricas de menor a mayor santidad, del “universo de Dios”, por ello el espacio más exterior era la puerta de los gentiles, y el más interior el “Santo de los santos”. El hecho mismo de que fuera fortificado no se explicaba por motivos militares, sino porque era un lugar que debía defenderse del mal en su sentido más amplio.

El Templo era un lugar de oración, pero muy especialmente el lugar sagrado en el que se hacían los sacrificios de animales, fundamentalmente ovejas y palomas, éstas últimas en el caso de los pobres, para implorar a Dios el perdón a los pecados. Lugar., por tanto, de regeneración espiritual. Esta descripción amplia sobre el templo en este trabajo se ha realizado para entender el profundo simbolismo sagrado del Templo, intrínsecamente unido al pasado y futuro del pueblo y de su religión, y de este modo poder explicar el hecho de la centralidad del templo para la población judía de la época, y que cualquier profanación del mismo era un atentado a los sentimientos religiosos de todo un pueblo, y este se levantaba unido, por encima de los movimientos o sectas, ante el profanador. También, porque no pocos autores como Cullman, Leipoldt y Grundmann, Sanders, Theissen, Vermes⁸⁸ vinculan directamente la detención y muerte de Jesús a la expulsión de los mercaderes, y a pronosticar su destrucción.

2.3.2. El Templo factor clave del desarrollo económico de la población de Jerusalén.

Este carácter Sagrado del Templo obligaba a los judíos exteriores de Jerusalén, ya fuera de la provincia o de la diáspora, a visitar la ciudad por las fiestas religiosas (a menos que tuvieran una discapacidad o enfermedad) en especial la Pascua y la fiesta de los Ázimos que eran sin duda las principales. Le seguían en importancia, el día del Gran Perdón y la Fiesta de Tabernáculos. En total eran siete grandes fiestas anuales⁸⁹. Los peregrinos, aparte de pagar durante la Pascua los impuestos al templo (un diezmo) debían pagar en moneda o en especies (parte del animal sacrificado) a los sacerdotes y levitas, y en los demás gastos, según la Misná se debían gastar dos diezmos en Jerusalén, uno como impuesto y otros en gastos en la ciudad, el segundo diezmo podía ser sustituido por el pago en especies. Para darnos una referencia de la magnitud de la actividad del Templo, citaremos que los corderos sacrificados ascendían a 30.000, a parte de las palomas y otros animales.

⁸⁸ Ver la bibliografía en la que se citan las obras de estos autores al final de la tesis.

⁸⁹ Las siete grandes fiestas anuales eran la Pascua, la fiesta de los Azimos, el día del Gran Perdón, la fiesta de Tabernáculos, la consagración del Templo, la fiesta de Año Nuevo y Pentecostés.

El Templo no sólo proporcionaba las riquezas a la casta de los grandes sacerdotes, cuya procedencia, como ya hemos señalado, era de la alta nobleza urbana y agraria, sino al conjunto de la población del Templo, que según J. Jeremías señala una cifra semejante, 7.200 sacerdotes y 9.600 levitas, considerados como clero menor con funciones de soporte⁹⁰.

Las grandes fiestas judías en especial, La Pascua y Azimos, Tabernáculos y Gran Perdón en los tiempos de Herodes congregaban entre 300.000 y 500.000 peregrinos, según K. Armstrong, lo que significaba un incremento de entre tres a cinco veces la población permanente de Jerusalén, que la misma fuente sitúa en 120.000 personas en el mismo periodo herodiano. Esta era la principal fuente de ingresos económicos de toda la ciudad, según J. Jeremías. En términos contemporáneos podríamos decir que el principal sector económico sería el turismo cultural/religioso. Si a esto le añadimos el poder de atracción de población que suma el ser la capital de Judea y la sede del sanedrín, podemos hacernos una idea de la dependencia de la economía y la sociedad de la población visitante.

Por ello, podemos decir que un ataque al Templo o su profanación no sólo era un atentado muy grave a las creencias de todos los judíos, sino que también, y específicamente para la población residente en Jerusalén, era un ataque económico a su fuente principal de ingresos, que daba de vivir directamente no sólo al hospedaje, sino a la producción artesanal y al comercio.

2.3.3. El Templo como factor de la reproducción de la casta de la aristocracia sacerdotal y de los oficios centrados en el Templo.

La organización jerárquica del Templo era la siguiente, según J. Jeremías:

- a) El sumo sacerdote.
- b) Los sacerdotes jefes o aristocracia sacerdotal. Que procedían de la misma familia de los sumos sacerdotes, y constituían la alta clase sacerdotal o grandes sacerdotes. Se subdividían en tres categorías: Los jefes del culto, en concreto de las 24 secciones semanales y de sus turnos diarios. Los jefes de los guardianes del Templo que ejercían funciones de vigilancia. Y los jefes de las finanzas o tesoreros del Templo.
- c) Los sacerdotes que se organizaban en 24 secciones semanales y ejercían entre 6 y 9 turnos diarios para realizar sacrificios.

⁹⁰Jeremías, J. **Jerusalén en tiempos de Jesús**. (Madrid, ed. Cristiandad, 2000) pags. 203 y ss.

- d) Los levitas o clero menor que eran cantores y músicos, o servidores y guardianes del Templo.

No pocos de los sacerdotes y levitas eran pobres, aunque vivieran ligados profesionalmente al Templo. Por un lado, por su nivel de renta tenían poco que ver con la aristocracia sacerdotal, pero su ocupación y su estatus iba ligado al Templo y a sus dirigentes. El cargo de sacerdote era hereditario, lo que era expresión de su vinculación personal y profesional al Templo, y a su futuro.

La aristocracia sacerdotal pertenecía a las familias de los sumos sacerdotes y constituía la clase social más rica, junto a la nobleza laica, pero mucho más poderosa. Su riqueza procedía tanto de la familia como de la apropiación del dinero del Templo, a través de los impuestos pagados por todos los judíos y de los ingresos procedentes de la venta de animales para los sacrificios, y los pagos por la ejecución de los sacrificios, aunque estos últimos eran principalmente el sustento de los sacerdotes. Las propiedades, los palacios y la lujosa vestimenta de la que hacían gala les separaba tanto del conjunto del clero, como de toda la población, a excepción de la nobleza laica. El poder de la aristocracia sacerdotal, como en toda teocracia, se basaba en la gestión de las creencias, y su supuesta legitimidad para adoctrinar a las gentes. Este poder ideológico y moral les proporcionaba la accesibilidad a una obtención de ingresos que distribuían muy desigualmente, como se ha señalado, en beneficio propio. El Templo como lugar de peregrinación y de perdón de los pecados mediante el culto sacrificial era el origen de su poder y de su reproducción como casta dirigente y dominante en la sociedad judía. Un ataque al Templo, y en especial su destrucción ponía en duda su permanencia en el poder y su capacidad de distribuir las riquezas en beneficio propio. Por esta razón, coexistían con el poder extranjero dominador fuera persa, o helenista, y particularmente con el Imperio Romano. Mientras estos les permitieran hacer funcionar el Templo, eran condescendientes con violaciones a la santidad de este, como ofrecer sacrificios para el parabién del emperador romano. Su tarea era mantener el Templo como referencia para la religiosidad de la sociedad judía y como fuente de reproducción de su poder.

2.3.4. La socialización en el Templo y su cuestionamiento.

En esta descripción encontramos el importante papel del Templo como instrumento de socialización de la sociedad judía.

El Templo se constituía en el elemento referencial de la religión judía, y era fuente de orgullo y sentimiento de pertenencia. El Templo era la

representación del dios único de Israel (en el siglo I dC) que era el Único Dios de la humanidad⁹¹ y había escogido a Israel como su pueblo. Era lugar de encuentro tanto de los que vivían en Palestina como en la diáspora, por tanto, era un factor de reproducción del judaísmo a escala global. Los sacrificios que allí se realizaban eran el instrumento para el perdón de los pecados y la reconciliación de los individuos y el pueblo en general con Dios. La importancia del pueblo y su función social y religiosa legitimaba a toda la clase sacerdotal y levítica en el conjunto de la sociedad judía, y muy particularmente a la aristocracia sacerdotal que tenía el papel más relevante en la articulación-mediación entre Dios y su pueblo.

Su posición preponderante en el Templo permitía a la aristocracia sacerdotal transmitir su ideología que tenía el carácter de dominante, dada su posición en el Templo. El principal factor de dominación ideológica era su doctrina de que los premios y castigos de Dios se dan en la tierra. De este modo justifica su posición social y política.

Los factores que acontecían en el Templo, que contradecían y ponían en cuestión su tarea socializadora, son:

- *El elevado nivel impositivo que servía para enriquecer la aristocracia sacerdotal, y los conflictos entre los grandes sacerdotes y los sacerdotes pobres y levitas que erosionaban el liderazgo de la clase sacerdotal.* El uso del Templo para reproducir la riqueza y privilegios e incluso para proteger su corrupción era motivo de deslegitimación, más que del Templo en sí, de las actividades que se realizaban por una buena parte de la población judía, que buscaba una reforma del mismo o la realización de sus funciones religiosas por otros medios. Era el caso de los esenios, zelotas, terapeutas, cristianos, y de una buena parte del fariseísmo que tenía una relación contradictoria con el Templo como veremos.
- *La convivencia de la aristocracia sacerdotal con el poder romano que incluía sacrificios en el Templo a favor del emperador.* La aristocracia sacerdotal se cuidaba mucho de que estos sacrificios no fueran al emperador como divinidad o más propiamente como hijo de Dios, puesto que hubiera sido un sacrilegio que hubiera justificado una rebelión judía. Los sacrificios eran en honor al emperador en tanto gobernante, y para la diosa Roma. Con la principal finalidad de pedir a Dios, al Dios Universal, por el recto proceder del gobernante. Pero dado que el Imperio Romano se

⁹¹ Israel, a diferencia de la mayoría de los pueblos de la época que tenían dioses propios, su dios era el Dios de toda la humanidad a partir del exilio de Babilonia en el siglo VI aC.

había apoderado de los terrenos de Dios y hacía pagar unos elevados impuestos para sus usos, no era de recibo para la población rural que se le rindieran honores y se le pidieran favores en el Templo.

- Las inversiones en el Templo servían fundamentalmente a la economía y al empleo de la población de Jerusalén y alrededores. La población rural debía de pagar los impuestos y luego por los servicios para poder acudir a las festividades religiosas. A buen seguro que este hecho era fuente de contradicciones y de división entre la población que habitaba en Jerusalén y la población que vivía en las aldeas.

En definitiva, el Templo era el elemento referencial, más singular e identitario de la población judía, era la mayor hierofanía, expresión profana de la divinidad, era la casa terrenal de Dios. Pero las actividades y la gestión de este eran fuente de contradicciones y conflictos entre la población judía en función de los intereses económicos y sociales. Para la gran mayoría de la población judía no se ponía en cuestión el “qué” del Templo, lo que representaba: la casa de Dios, ni el “por qué” es decir su función: la expiación de los pecados y lugar de alabanzas y agradecimientos a la divinidad, ni tampoco el “dónde” estaba claro que debía ubicarse en el mismo lugar del primero, en la ciudad capital y “santa” del judaísmo: Jerusalén, pero era muy amplio el cuestionamiento del “cómo” se gestionaba y “para qué” se utilizaba. El “cuándo” tenía poca importancia al referirse a cuestiones que se relacionaban “fuera del tiempo”. No obstante, entre el judaísmo como en el caso de los esenios, el movimiento de Jesús y quizás el movimiento de Juan y los terapeutas, citados por Filón de Alejandría⁹², si bien no se cuestionaba la función del espiritual e ideológica del templo si se cuestionaba su emplazamiento y construcción. Para estos movimientos el Templo era sobre todo la comunidad o el interior de uno mismo más que una edificación en un enclave concreto.

2.4. Instrumentos de socialización y coerción en la sociedad judía del siglo I dC.

Los mecanismos y procesos de socialización son evidentemente mecanismos de reproducción social. Debido a que interiorizan la sociedad, en este caso la sociedad judía, en el hombre. A partir de dicha interiorización, los individuos en su acción reproducen la sociedad interiorizada. Los valores y sistemas de creencias

⁹² Ph. *Contempl.* Se recomienda la lectura y notas del libro Filón de Alejandría. **Los terapeutas. De vita contemplativa**, traducción Senén Vidal (Salamanca, ed. Sígueme, 2005) en especial las páginas.46-112

interiorizados presiden y dan sentido y significado a las prácticas y ritos, que sustentan y reproducen la sociedad interiorizada. Estos sistemas de creencias y comportamientos aparecen como algo normal, habitual o evidente al estar interiorizadas, de tal modo que los individuos que no participan de ellas aparecen como extraños o desviados. Acompañando a los mecanismos de socialización aparecen los mecanismos de control social represivos o coercitivos, con la función de condicionar, a través de la coerción, la adecuación de los sistemas de creencias y comportamientos predominantes en una sociedad, y actuar cuando se produce el conflicto que cuestiona las bases de la sociedad y las relaciones de dominio-subordinación en las que se fundamenta. Todos los instrumentos de reproducción social contienen aspectos tanto de socialización como de coerción, la distinción debe hacerse teniendo en cuenta cuál es la función predominante en cada uno de los instrumentos de reproducción social. El Sanedrín, al dictaminar cuál es el sistema de normas más adecuado a la Torá, se constituye en un instrumento de socialización secundario, pero, a mi entender, su función principal es asegurar que las normativas se cumplan, incluso utilizando la represión frente a los transgresores.

En la sociedad judía, como cualquier sociedad de la antigüedad, la reproducción de la sociedad se justificaba y aseguraba a través de la religión, y ésta se transmitía en la familia patriarcal, en el sistema cultural del templo y en la transmisión de creencias y prácticas de las sinagogas. Los sistemas de creencias y prácticas se fundamentaban en los textos de la Torá o la Ley a través de dos dimensiones: en primer lugar, desarrollo y establecimiento de normativas (derecho) para dar cumplimiento doctrinal a la Torá y, en segundo lugar, un sistema de ideas y creencias interpretativas de los textos de la Torá. La primera dimensión o actividad de los grandes estudiosos de la Torá se denominó *Halaka*, y la segunda *Haggada*. Los mecanismos de reproducción social basados en la asimilación de valores, creencias y prácticas de conducta y ritos en la sociedad judía fallaban debido a tres circunstancias. Por un lado, la sociedad que se intentaba reproducir entraba en conflicto con la situación de pobreza y debilidad social en la que se encontraban no pocos individuos, agobiados por los sistemas impositivos, la desigualdad social existente basada en el Templo y la pobreza, como hemos señalado. En segundo lugar, la sociedad interiorizada entraba en contradicción, no pocas veces, con las ideas que la aristocracia sacerdotal y urbana quería socializar, como es el caso de tener que pagar impuestos a los romanos por tierras que no les pertenecían, sino que pertenecían al Dios de los judíos y que había entregado a su pueblo. En tercer lugar, los estudiosos de la Torá -escribas, rabinos y doctores de la Ley-, que generaban y difundían las interpretaciones y las normativas que extraían de la Torá, pertenecían a posiciones sociales diferentes, y transmitían, ya en la socialización primaria o secundaria, ideas y normativas que entraban en colisión (saduceos, fariseos, esenios, etc.) en los espacios de socialización.

Estas fallas ponían en cuestión la reproducción social que se basaba, en el siglo I dC, en el dominio de una aristocracia sacerdotal y nobleza urbana a la vez subordinada y aliada con la representación local del Imperio Romano.

Los principales mecanismos de reproducción social coercitivos que se utilizaron fueron:

- El tribunal del Sanedrín.
- El Imperio Romano y la administración local súbdita.

2.5. El Tribunal del Sanedrín.

Se tienen noticias del tribunal del Sanedrín desde tiempos anteriores al período del dominio persa y permaneció hasta la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 dC⁹³. El tribunal en aquellas épocas, y en base a lo que señala E. Schürer⁹⁴ en su importante trabajo sobre el Sanedrín, siempre había sido un tribunal supremo con respecto a la Ley y los preceptos judíos que, dada la importancia regulatoria de la religión, actuaba como un tribunal de administración civil, pero no sólo juzgaba, sino que disponía de capacidad administrativa y policial para practicar detenciones y hacer cumplir sus sentencias. Las competencias del Sanedrín también abarcaban la gestión del ordenamiento del Templo, y todas aquellas competencias administrativas que no estaban consideradas expresamente como competencias del procurador romano o bien de algún tribunal inferior. Esta manera de actuar era propia del Imperio en los territorios bajo su dominio.

En los tiempos de Jesús y en ausencia de un rey o etnarca local y súbdito en Judea, todo parece indicar que asumían buena parte de las funciones que tenía asignadas el etnarca Arquelao al que sustituyó en las funciones delegadas del gobierno de Judea, y específicamente las funciones que más interesaban a los romanos: garantizar el orden en la región y sobre todo en Jerusalén, así como cobrar los impuestos, de manera especial los que tenían como destino las arcas de Roma⁹⁵. De todos modos, las competencias administrativas del Sanedrín proceden del período persa y sobre todo del período de dominación griega y romana en los que asume funciones de gestión administrativas. El Sanedrín disponía de tropas policiales propias, una guardia específica, para hacer cumplir la legislación y proceder a la realización de detenciones. Schürer sintetiza magistralmente las

⁹³ El Sanedrín a partir de la destrucción del Templo fue cambiando de sede y subsistiendo de manera clandestina o semiclandestina hasta el año 425 con la ejecución de su último presidente: Gamliel VI. Pero es obvio que después de la Guerra contra Roma no pudo ejercer las funciones que se señalan en este apartado.

⁹⁴ Schürer, E. "El gran Sanedrín de Jerusalén" en **Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús** (Madrid, Ed. Cristiandad), 271-304 págs.

⁹⁵ Ver Sanders, E.P., **La figura histórica de Jesús** (Estella, Ed. Verbo Divino, 2011) págs. 273 y ss.

funciones del Sanedrín en el período greco-romano: “Se entiende una corporación oficialmente reconocida por los poderes ocupantes y dotada de competencias judiciales y administrativas y de capacidad de exégesis legal, se trataba de una institución única bajo la presidencia del sumo sacerdote (en ausencia del rey)”⁹⁶. Se discute, aún en la actualidad, si en la época de Jesús tenía la potestad de dictaminar una sentencia de muerte, o si ésta era tan sólo competencia del procurador romano. En este sentido, dejando aparte los evangelios, las fuentes judías son muy claras al respecto. En el Talmud de Jerusalén se señala: “Fue retirado a Israel el derecho a juzgar casos capitales cuarenta años antes de la destrucción del Templo”⁹⁷. También Augusto, en el cuarto edicto de Cirene, del año 7/6 aC, señala que los casos de pena de muerte serán juzgados directamente por el procurador, o bien éste nombrará un tribunal⁹⁸. Cualquier ejecución procedente de la sociedad o instituciones judías o bien eran obras de linchamiento por parte de grupos o, como en el caso del ajusticiamiento de Santiago “el hermano de Jesús”, se debía a la ausencia provisional del procurador o gobernador romano.

El Sanedrín estaba presidido, en ausencia del rey, por el sumo sacerdote, y formaba parte de éste la aristocracia sacerdotal y la nobleza urbana, en los tiempos macabeos, y concretamente en la época de la reina Alejandra, se introdujeron por primera vez los fariseos debido a la importancia e influencia de esta secta. De hecho, se introdujeron doctores de la ley que eran de procedencia farisea⁹⁹, no había fariseos en la asamblea del Sanedrín que no fueran escribas o doctores de la ley. La función del Sanedrín era representar las clases dominantes en la sociedad judía (aristocracia sacerdotal y nobleza urbana) y a pesar de haber introducido los sectores intelectuales, el Sanedrín, en opinión de Schürer, no dejó de representar los intereses de las clases altas tradicionales hasta su fin en el año de su destrucción: 70 dC.

El Sanedrín tuvo una representación intelectual formada por los doctores de la ley, fueran estos de procedencia saducea o farisea. Esto tuvo como consecuencia, por una parte, la consolidación de Jerusalén como referente intelectual de todo el judaísmo y, por otra, que las clases dominantes -la aristocracia sacerdotal y la nobleza urbana- se dotaban del apoyo, aunque fuera crítico, de la corriente ideológica con mayor predominancia social, y conseguían una mayor capacidad de dirección moral e intelectual de la sociedad judía y la legitimación de sus resoluciones.

⁹⁶ Schürer, ob. cit. pág.

⁹⁷ Ver L. E. Ayala Serrano **El Talmud a la Luz del Mesías**. (Mexico, ed. Ami, 2016) págs. 90-91.

⁹⁸ Citado por E. Schürer, ob.cit, págs. 296. Ver También Jaffé, D. **El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo**. (Bilbao, ed. Desclée de Brouwer, 2009) págs. 107-114

⁹⁹ Ver Leipoldht, J. y Grundman, W., **El mundo del Nuevo Testamento** (Madrid, Ed. Cristiandad, 1973). Pág. 151V

2.6. El Imperio Romano y la gobernación local súbdita.

La administración de Judea y Galilea, especialmente la primera, pasó por diferentes etapas, desde la administración romana indirecta de la mayoría de los territorios de Palestina, mediante el gobierno de un rey local súbdito de los romanos: Herodes I y Agripa I, o bien su fragmentación territorial y mando de un etnarca local como Herodes Antipas (Galilea) o Arquelao y el Sanedrín (Judea). Pero también los romanos asumieron la administración directa de dichos territorios durante la Procura Romana (44 dC-66 dC). Pero en los tiempos de Jesús consideraremos el de Herodes I, y Herodes Antipas en Galilea, y Arquelao y el Sanedrín en Judea.

No se sabe con certeza la diferencia de competencias otorgadas por los romanos a los reyes o a los etnarcas o al Sanedrín. Sí se conoce que las competencias a los “reyes de Israel” no sólo abastaban un territorio más amplio en el caso de los reyes, sino que estas eran más amplias, puesto que, a Arquelao, el heredero de Herodes I para Judea, Samaria e Idumea se le concede el título de etnarca ofreciéndole con posterioridad el título de rey, en el caso de que la gestión de los intereses romanos aconteciese con normalidad. La forma de gobierno para Palestina y la sociedad judía era la típica que ejercía Roma en los territorios dominados.

El Imperio Romano Intentaba siempre que le era posible gobernar indirectamente a través de las instituciones propias del territorio dominado, siempre que se le asegurara la recogida eficaz de sus tributos y se mantuviera el orden social, que las legiones romanas instaladas en su territorio se comprometían a asegurar en última instancia, cuándo fallaran las fuerzas armadas locales. Con ello Roma conseguía los siguientes beneficios.

- Consolidaba una alianza con la aristocracia local. Roma le aseguraba los privilegios y la dominación en su territorio, y ésta gestionaba teniendo muy presentes los intereses económicos, políticos e ideológico-religiosos del Imperio. De este modo generaba un más amplio bloque en el poder, y un apoyo o neutralización social por conservar el modo tradicional de gobierno, pero también de creencias y ritos religiosos, que le ayudaban a estabilizar su sistema de dominación.
- Roma gobernaba indirectamente consiguiendo que el malestar de las capas sociales, que tenían que sufragar unas grandes cargas impositivas para mantener la dominación de la aristocracia local, se dirigiera en primer lugar hacia el gobierno local que debía solucionarlo por sus propios medios y si estos fallaban o eran insuficientes dada la magnitud del conflicto entonces actuaba Roma. Es decir, favorecía el conflicto interno de la región ocupada intentando que éste no se expresara contra los intereses romanos. En caso de que hubiera grupos que atentaran directamente contra las bases del poder de

- Roma eran castigados con la pena de muerte bajo la espeluznante forma de crucifixión, para conseguir de este modo disuadir la rebelión frente al Imperio.
- Por otro lado, Roma respetaba también las creencias religiosas y de culto de los territorios bajo su dominio, con la condición de que ofrecieran sacrificios a la diosa Roma, que representaba la ciudad, y al emperador considerado, en algunas ocasiones como divinidad. Esta era una justificación ideológica-religiosa del dominio romano, puesto que al ofrecer culto a los dioses romanos se les consideraba superiores a sus propios dioses, dado que estos no les podían asegurar su dominio, en cambio los dioses romanos sí lo aseguraban a su pueblo. A través de esta rendición de culto a lo romano se conseguía un reconocimiento de la superioridad del Imperio que iba más allá del simple reconocimiento de su poderío militar. Este respeto a la cultura local hacía que entre los locales se desarrollara el sincretismo religioso, que buscaba el equivalente de sus dioses con los dioses griego-romanos, lo que no dejaba de ser una manera de aceptar la cultura de Roma.

La influencia del helenismo fue una forma de asegurar la dirección ideológica de un imperio que se ha denominado precisamente greco-romano¹⁰⁰. El helenismo se plasmaba en la arquitectura, y el arte en general, y la cultura griega iban siendo asumidas por fracciones de las elites locales como símbolo de distinción intelectual.

El Imperio Romano también ofrecía la posibilidad de generar un amplio mercado en el que comerciar, y efectuar flujos migratorios a través de un territorio enlazado por infraestructuras viarias.

Si bien formar parte de las legiones romanas estaba reservado a los ciudadanos romanos, y esta ciudadanía romana sólo se hizo extensiva a todos los hombres libres del imperio a partir del 212 dC, por tanto no era posible la entrada de población autóctona en las filas del ejército. Si era posible, a los habitantes de los territorios dominados formar parte de las tropas auxiliares de las legiones romanas, y el haber sido miembro de estas tropas era una condición para acceder con posterioridad a la ciudadanía romana, lo que era un elemento de integración social ofrecido por Roma.

En el caso de la sociedad judía, los mecanismos de integración social proporcionados por el Imperio Romano eran muy endebles por las siguientes razones:

- En primer lugar, se han señalado los importantes mecanismos de socialización en la religión y sociedad judía: familia, escuela que, de manera singular en la época antigua, se dirigía a todos los niños varones, la sinagoga y las peregrinaciones y ritos practicados en el Templo. Si bien, como veremos más detalladamente, existió una fuerte influencia helena e incluso persa en los libros de la época que se incorporan al antiguo testamento, la solidez de

¹⁰⁰ Ver Veyne, P. **El Imperio grecorromano** (Madrid, Ed. Akal, 2009).

las creencias y ritos judíos eran no sólo un factor de resistencia, sino de resiliencia ante la cultura griega, es decir, se hacían fuertes y se desarrollaban reaccionando frente al helenismo. Es decir, el judaísmo en todas sus vertientes plurales: fariseos, esenios, saduceos, movimiento de Jesús, etc., más que helenizarse, integraba algunos elementos helénicos y de la Grecia clásica para desarrollarse como judaísmo, y por tanto no se resquebrajaba su cultura.

- Por otro lado, la religión judía era monoteísta, pero no en el sentido de un pueblo que tenía un solo Dios, del mismo modo que otros pueblos tenían una pluralidad de dioses (monoteísmo particular o monolatría) sino que su Dios era el Dios universal de todos los pueblos (monoteísmo global), y ellos eran el pueblo elegido sobre el que recaería el protagonismo de instalar el Reino de Dios. Si bien, a través de su historia, el pueblo de Israel pasó de ser politeísta a monoteísta particular y, en el exilio de Babilonia, empezó a desarrollarse entre los sacerdotes y escribas el monoteísmo global, en el siglo I dC la creencia dominante es la que hemos denominado monoteísmo global. Este monoteísmo les hacía por un lado diferentes y por otro se sentían superiores a cualquier otro pueblo en sus creencias y destino final como pueblo escogido por el único Dios. El resultado era la impenetrabilidad de las creencias religiosas greco-romanas si no era en la forma de resiliencia.
- Debe de tenerse en cuenta que el judaísmo era una religión que abarcaba a todo el pueblo, tanto a la aristocracia como a las clases más populares, y esto la distinguía de otras religiones de la antigüedad como la egipcia, griega o romana. Esto era consecuencia de la creencia de que todo el pueblo de Israel, y no sólo unos pocos, eran pueblo escogido, y de la fuerte socialización de toda la población al judaísmo¹⁰¹. Como veremos el judaísmo tenía muchas vertientes, pero existía un importante tronco en común que hacía que el conjunto de la población judía actuara unido cuando un elemento común era objeto de menosprecio. La profanación del Templo por saqueo, por la introducción de estandartes romanos o la estatua del emperador o divinidades romanas en el Templo, sin duda constituyó el factor desencadenante más claro.

Como consecuencia de todo ello, Roma no obligó al pueblo judío, ni en Palestina ni en el conjunto del Imperio, especialmente en la ciudad de Roma, a rendir culto a los dioses romanos. La intermediación de la aristocracia sacerdotal y la secta de los saduceos logró que se hicieran sacrificios para pedir al Dios Universal por la protección del emperador, lo que fue motivo de

¹⁰¹ A diferencia de las religiones egipcia, griega y romana, entre muchas otras, el escogido por la divinidad no es un solo hombre, faraón, emperador, etc., sino el conjunto del pueblo. Esto marca una gran diferencia entre el judaísmo y las demás religiones. El movimiento de Jesús hará suyo este "posicionamiento democrático".

confrontación permanente en el interior de la sociedad judía como se ha señalado.

- La presencia romana era ampliamente rechazada por la sociedad judía de tal modo que tanto los recaudadores de impuestos como la presencia autóctona en las tropas auxiliares de las milicias romanas eran ampliamente rechazadas. La participación judía en los empleos de apoyo a los romanos se considera realmente poco importante.

Estos factores explican que la sociedad judía de Palestina mantuviera su sistema de creencias con relativo impacto de la cultura greco-romana. Lo que contrasta con lo acaecido en la mayoría de las regiones. Es de resaltar la disolución de una de las más antiguas y esplendorosas culturas de la antigüedad con tres milenios de permanencia: la cultura egipcia. Esta se mantuvo hasta la muerte de Cleopatra en el año 30 aC, tres años antes del inicio del principado de Octavio Augusto que inicia el Imperio. A principios del siglo I Egipto estaba plenamente incorporado a la cultura helénica, aunque sus clases populares seguían las creencias y ritos de las religiones tradicionales.

La situación social de la población judía y su sistema de creencias interiorizado impidió, por tanto, que las tareas de integración romana no tuvieran éxito. En cambio, sí tuvo un importante impacto tanto la coacción militar como el gobierno indirecto y la expansión del mercado a nivel de Imperio.

Las legiones romanas estaban situadas fuera de Jerusalén, pero dispuestas a actuar para defender el territorio. Por ello, en las grandes festividades judías en las que la población judía de Palestina y de la diáspora que acudía en peregrinación a Jerusalén, las tropas se situaban en las proximidades de la ciudad, dado que eran días propicios a la conflictividad social. Las legiones actuaban como factor de disuasión de una rebelión generalizada contra Roma. Un buen ejemplo lo tenemos relatado por F. Josefo en su obra *Antigüedades Judías*¹⁰² cuando los judíos van a ver a Petronio en Tiberíades para que no se coloque la imagen de Calígula, que se consideraba directamente dios, en el Templo. En un momento de la conversación Petronio les preguntó: ¿Vais a hacer la guerra al César sin tener en cuenta su poderío y vuestra debilidad? A lo que los judíos contestaron: “No vamos a hacer la guerra de ninguna manera, pero moriremos antes de transgredir la Ley”. Se referían a que actuarían igual que en el asunto de los estandartes que Pilato quería introducir en el Templo cuando se postraron delante de él enseñando el cuello para que los matara mientras impedían pacíficamente su entrada. Este ejemplo muestra que las legiones disuadían que un conflicto generalizado se convirtiera en violento o armado. Esto aconteció en el año 66 dC, pero acontecieron nuevos factores como el fortalecimiento de los bandidos, la nefasta gobernación directa de la Procura romana, y la aparición de los zelotas, que se explicará más adelante.

¹⁰² I. A/ I8, 271.

El gobierno indirecto, ejercido por el Sanedrín o un rey o tetrarca impuesto por Roma, facilitó que el conflicto social no se dirigiera directamente contra los romanos, sino que se dirigiera a los gobiernos locales interpuestos. Es el caso de las protestas judías a la muerte de Herodes I y contra su sucesor Arquelao, en que Roma actúa en segunda instancia y queriendo mediar para encontrar una salida política. Al igual que la situación del juicio contra Pilato en que éste no aparece directamente implicado, según los evangelios canónicos, y en cambio sí se enfrenta el movimiento de Jesús con el Sanedrín.

Ya se ha citado el tema de las exportaciones agrícolas y la salazón de pescado como fuente de crecimiento y empleo para Palestina, y muy especialmente de Galilea, pero los resultados de estas actividades sólo beneficiaron a la aristocracia latifundista, que además vivía en Jerusalén y era aliada de Roma. El conjunto de la sociedad no pudo salir de su situación de miseria¹⁰³ y tampoco pudo apoyar la alianza entre la aristocracia y nobleza urbana locales con el Imperio romano.

El balance realizado muestra la débil asimilación del dominio romano por el conjunto de la sociedad judía, y facilitaba la aparición de conflictos sociales internos frente a la alianza del Imperio con las clases dominantes de la sociedad judía.

¹⁰³ Ver al respecto Horsley, R.A. y Silberman, N.A. **La Revolución del Reino** (Santander, Ed. Sal Terrae, 2005) pag. 22-42.

Capítulo 3. El bloque en el poder y el conflicto multidimensional en la sociedad judía

3.1. El Bloque en el poder en la sociedad judía.

El bloque en el poder, también denominado bloque histórico¹⁰⁴, era constituido por clases y grupos sociales que tienen un interés común en mantener una posición de privilegio en una sociedad determinada. Estaba formado en la sociedad judía en la época de Jesús, según se desprende del análisis anterior, por la Prefectura romana, es decir por el prefecto y los altos cargos civiles y militares de la misma, a quien interesaba mantener la estabilidad de su dominio y la amplia recaudación de impuestos que canalizaba, en buena medida, hacia la capital del Imperio. En alianza con el Imperio romano encontramos la aristocracia sacerdotal y la nobleza laica con la que compartían la propiedad de grandes propiedades rurales y también los principales negocios agropecuarios. Ambas clases vivían en ciudades, especialmente en Jerusalén. A estas clases, Roma les permitía gobernar bajo su tutela o indirectamente como se ha señalado, y sus legiones les aseguraban su dominio ante las rebeliones y movilizaciones sociales en general de la población interna. Las ventajas para Roma eran fundamentalmente que ampliaba su base de apoyo en el territorio dominado, y facilitaba que los conflictos se dirigieran en primera instancia contra las autoridades judías.

Encontramos también, en el bloque en el poder, a los miembros del gobierno tanto del rey, en el caso de Herodes que mayoritariamente eran helenistas, como de los etnarcas de las regiones en que se dividía Palestina, así como los altos funcionarios

¹⁰⁴ El término bloque en el poder procede del politólogo N. Poulantzas que la formuló en su libro: Poder político y clases sociales en el estado capitalista. El término bloque histórico procede de A. Gramsci y este autor le da dos significaciones distintas: una como conjunto de clases que dominan una sociedad en un momento dado, y otra como una sociedad que está constituida por una combinación de modos de producción distintos.

y directivos de la administración gubernamental, del Templo y del Tribunal del Sanedrín.

También podemos inscribir en el bloque en el poder lo que, siguiendo a A. Gramsci, podemos denominar los intelectuales orgánicos, es decir que organizan el predominio ideológico-religioso de los grupos dominantes en la sociedad: estos eran fundamentalmente los doctores de la ley que procedían del fariseísmo o de los saduceos, aunque al abarcar los saduceos fundamentalmente a la clase sacerdotal, entre los doctores de la ley, los fariseos serían la mayoría o como mínimo los que tendrían una voz más diferenciada.

En lo que se refiere a la articulación de la sociedad judía, especialmente de Judea, el Sanedrín era el espacio en el que se articulaba la parte del bloque dominante de la sociedad judía: la aristocracia sacerdotal, la nobleza laica, que procedía del consejo de ancianos anterior¹⁰⁵ y que estaba enraizado en estas dos clases sociales, y también se introdujeron las personas con influencia moral y religiosa los doctores de la ley, fariseos en buena medida. Mediante la normativa y las sentencias se configuraba la correlación de fuerzas en el bloque en el poder, y, como acontece en este tipo de instituciones, si las decisiones no corresponden a la correlación de fuerzas real, se crea una situación de crisis institucional o de anomia que significa desorganización social e institucional.

Pero el bloque en el poder de la sociedad judía, en la época de Jesús, iba más allá de las clases y grupos autóctonos. Debía contar con los romanos que eran el grupo social dominante en el conjunto del bloque en el poder tanto en Judea como en el conjunto de Palestina. Por ello, tanto ante los reyes Herodes I y posteriormente Agripa I, como con los etnarcas y con el Tribunal del Sanedrín, la gobernación romana debía quedarse con competencias esenciales. No se conocen estas competencias y su variación en los diferentes modos de gobernación ejercidos por Roma en Palestina: reinados locales, Prefectura y Procura o gobierno romano

¹⁰⁵ El tribunal del Sanedrín tiene su origen en el consejo de ancianos.

directo. Sí se conoce una muestra de estas competencias: la pena de muerte no podía ser decretada por el Sanedrín, en la época de la Prefectura, sino que debía ser aprobada y ejecutada por la Prefectura romana, y en especial los bandidos que eran considerados los enemigos violentos del predominio romano¹⁰⁶, que, si eran detenidos, eran ejecutados por crucifixión.

El término “bloque” puede dar a entender que es una alianza de clases y grupos sociales homogénea, sin fisuras. De hecho, nunca es así, forman parte de un bloque en medida que tienen el interés común en defender una situación de predominio compartido. Pero entre los distintos grupos existen diferentes contradicciones para incrementar su posición de poderío y el soporte de las clases populares. En el bloque en el poder encontramos diferentes contradicciones que han estado documentados, en la época de Jesús:

- Alianza entre la nobleza laica, y los altos directivos del gobierno del Estado en el período del reinado de Herodes I contra la aristocracia sacerdotal. Herodes, con los cambios continuos de sumos sacerdotes, pretende dominar a los grandes sacerdotes¹⁰⁷ para incrementar su discrecionalidad en el ejercicio de poder respecto a la aristocracia sacerdotal, y con el apoyo de las clases más favorecidas por sus inversiones, y el soporte del pueblo de Jerusalén que también se ve favorecido por las inversiones herodianas¹⁰⁸.
- La rebelión de la aristocracia sacerdotal, con el apoyo de fariseos, frente a Arquelao, el sucesor en Judea¹⁰⁹, logró que Roma permitiera reforzar el papel del Sanedrín y el dominio de la aristocracia sacerdotal que recibieron de nuevo el liderazgo de la nación¹¹⁰ tutelado por la Prefectura romana. Este conflicto manifiesta además la contradicción entre los impuestos que se

¹⁰⁶ Esta característica del quehacer romano no era sólo propia para Palestina, sino que estaba extendida por todos sus dominios, es el caso de Viriato que era considerado bandido, rebelde contra Roma, y por esta razón se organizó su ejecución a través de una traición.

¹⁰⁷ Ver Guevara, H. ob.cit. págs. 243-246

¹⁰⁸ Ver Theissen, G. **Sociología del movimiento de Jesús** (Santander, Ed. Sal Terrae, 1979) págs. 35-47.

¹⁰⁹ Arquelao fue nombrado etnarca de Judea, Samaria e Idumea, pero interesa aquí centrarnos en Judea.

¹¹⁰ I. A/: XI, 111.

dirigen al Templo y a la administración local de Herodes y Arquelao. Un incremento desorbitado de los impuestos a percibir por el Templo y los sacerdotes, unido a los impuestos para la administración del reinado súbdito y a los tributos aplicados por los romanos, adquiere características insoportables para los campesinos y clases populares en general y produce contradicciones entre las facciones del bloque en el poder. Cada una de ellas se siente más cómoda si alguna de las otras rebaja su nivel de tributación. En el conflicto contra Arquelao se produce la alianza entre la aristocracia sacerdotal y los fariseos frente a los impuestos herodianos, con la aceptación del grupo dominante, los representantes romanos, que ven en la rebelión un peligro para la estabilidad de su dominación territorial en Palestina, y seguramente una disminución de la presión tributaria total le permitía prevenir nuevos conflictos¹¹¹.

- El conflicto cultural religioso entre judaísmo y cultura helenística romana es fundamental para entender las relaciones entre la aristocracia sacerdotal y la gobernación romana. La aristocracia sacerdotal busca un equilibrio que les permita mantener su privilegio en relación con el Imperio y evitar que el malestar judío se canalice a través de una rebelión religiosa si las concesiones a la cultura greco-romana resultan insostenibles para sus creencias judías. Encontramos aquí el conflicto con los estandartes del ejército romano¹¹² que quería introducir Pilato en Jerusalén, también el uso de éste de los fondos del Templo para la construcción de un acueducto, y sobre todo el conflicto por querer introducir Calígula su imagen “divina” en el Templo. Herodes I combinó, e incluso quiso integrar su apuesta helenística con respeto a la cultura griega con la complicidad judía, así reformó y amplió notablemente el Templo de Jerusalén, pero lo hizo con estilo arquitectónico heleno, y junto

¹¹¹ Este último aspecto no está documentado, pero entra en la lógica del conflicto tributario de la época.

¹¹² Los hechos que sustentan esta interpretación fueron narrados originalmente por Flavio Josefo, en *Antigüedades Judías* en el libro dieciocho. I. A/: XVIII.

a las inversiones en Jerusalén invirtió en las ciudades helenísticas, en especial, en Cesárea Marítima.

- Pilato, según el evangelio de Lucas¹¹³, al conocer la procedencia de Galilea de Jesús, lo envía a Herodes Antipas, responsable del gobierno indirecto en Galilea, para conocer su opinión. Herodes Antipas, en un acto de interrogatorio que contaba con la presencia de la aristocracia sacerdotal y los doctores de la ley, más que confirmar la condena, menosprecia y se burla de Jesús. Y, añade el evangelista, que este envío de Jesús reconcilia a H. Antipas con Pilato que anteriormente estaban reñidos. Esto muestra que Pilato quiere tener en cuenta la opinión de todo lo que hemos denominado bloque en el poder en la sociedad judía y no sólo en Judea. Muestra, además, las contradicciones existentes entre el etnarca Herodes y la aristocracia sacerdotal, y también entre la aristocracia sacerdotal y la Prefectura romana. El interés de Pilato no encontrando a Jesús, en un primer momento, merecedor de la pena de muerte puede ser interpretado como un intento de que quedaran claras las contradicciones internas en el seno de la sociedad judía, y, en ningún caso, que se pueda canalizar hacia la Prefectura la muerte de un supuesto Mesías judío. Por ello, intentó y consiguió conocer, como veremos, el nivel de soporte popular a la acción de las clases y grupos sociales representados en el Sanedrín.

Es decir, existía un bloque o alianza en el poder con intereses comunes entre las clases y grupos que lo forman para mantener conjuntamente su privilegiada posición social, pero existían contradicciones entre ellas para aumentar su cuota de poder. Una preocupación también común, como lo ha sido siempre en las alianzas en el poder, era mantener el soporte de las más amplias clases populares o bien evitar el conflicto con ellas.

¹¹³ Lc, 23, 6-12.

3.2. Los conflictos en la sociedad judía.

Del análisis efectuado, hasta el momento podemos distinguir cuatro grandes tipos de conflicto en la sociedad judía en la época de Jesús. Esta tipología coincide con la identificada con G. Theissen aunque la explicación de los mismos adquiera matices distintos. Los cuatro tipos de conflictos son

- Socio-económico.
- Socio-ecológico: campo-ciudad
- Político.
- Cultural.

El conflicto socio-económico se debe a la oposición entre pobres y ricos dado el alto nivel de concentración de la riqueza tanto por la parte judía, aristocracia sacerdotal y nobleza laica, y romana, y la prefectura y posteriormente procuraduría (orden ecuestre) en tanto garantizadas, en última instancia, del cobro de impuestos que se dirigía a las arcas de Roma, y, por otro lado, la gran masa del pueblo: jornaleros, arrendatarios, pequeños propietarios, pescadores y artesanos, pero también los sacerdotes pobres y los levitas, es decir el conjunto de personas libres. Dada la concentración romana en Cesarea Marítima, las clases ricas más visibles eran de la sociedad judía por ello el primer conflicto se dirigió hacia ellas, sobre todo en la época de Jesús en que el ejercicio del poder romano era indirecto, a través del Sanedrín y los etnarcas súbditos.

Una especificidad del conflicto económico es la ya señalada sobre los impuestos, unos impuestos que en la época de la que estamos hablando hay que desligarlos de una política de crecimiento, para entenderlos tal como eran: un medio de enriquecimiento y demostración de poderío de las clases dominantes. La conflictividad de los impuestos, y en especial el tributo por el suelo del que se

apropiaban los romanos era sin duda el principal, por ser considerado el suelo propiedad de Dios que lo cedía al pueblo elegido. Pero también los acreedores de las clases ricas que al ejecutar la deuda expulsaban a los campesinos y arrendatarios de sus tierras o los convertían en esclavos.

La distribución abusiva por parte de las clases propietarias judías de los beneficios en el comercio en el conjunto del Imperio de los productos agrícolas y pesqueros palestinos era la tercera gran dimensión de la conflictividad económica en Palestina y particularmente en Judea y Palestina.

El conflicto socio-ecológico entre ciudad y campo tiene su origen en que la nobleza laica y la aristocracia sacerdotal eran grandes propietarias de los territorios agrícolas de cuyas rentas se enriquecían, y vivían en las ciudades, especialmente en Jerusalén, en donde se gastaban buena parte de las rentas agrícolas. Por otro lado, existía un conflicto específico con la ciudad de Jerusalén dado que los impuestos por el Templo, y el diezmo para el conjunto de la clase sacerdotal se consumía mayoritariamente en Jerusalén.

Se podría decir que el conflicto ciudad-campo es un reflejo de las contradicciones económicas entre las clases, pero iba más allá. El conjunto de peregrinaciones obligadas y recomendadas al Templo de Jerusalén era una fuente de contrastes entre la vida de Jerusalén y la de las aldeas, así como el coste de los servicios que ofrecía Jerusalén a las grandes masas de peregrinos en las grandes festividades religiosas era una fuente añadida del malestar entre los habitantes de la ciudad capital con los aldeanos. Jerusalén era el lugar de residencia de las clases dominantes judías, pero también era, en las grandes celebraciones, un lugar de concentración de los aldeanos y de los judíos de la diáspora. Por ello, estas fiestas eran la ocasión para la realización de protestas, movilizaciones sociales e inicio de las rebeliones como así acontecía, y por ello el Prefecto junto a sus legiones se instalaban en Jerusalén en dichas celebraciones. Como señala acertadamente Theissen, había una importante contradicción de intereses entre la población de Jerusalén y el conjunto del pueblo judío de Palestina, en especial de las aldeas.

Encontramos un tercer ámbito de conflicto ciudad-campo, y es con las ciudades helenísticas protegidas por Herodes I y los etnarcas que constituían centros de poder romano o local, pero también lugares de difusión de la cultura helenística-romana en el territorio. También eran el lugar de mayor presencia de población helenizada, particularmente Cesárea, lugar de residencia y centro político de la Prefectura, la población judía que residía en estas ciudades se encontraba específicamente oprimida desde el punto de vista religioso cultural.

La contradicción campo-ciudad explica que las rebeliones empezaran en el campo y se dirigieran hacia Jerusalén aprovechando las festividades religiosas celebradas allí, como fue la rebelión de Judas El Galileo el año 6 dC por la reforma impositiva romana, o los bandoleros procedentes del campo que entraron en Jerusalén iniciando la denominada guerra de los judíos el año 66 dC y en la que fue quemado El Templo el año 70.

El conflicto político, como se ha visto, es muy multidimensional. El principal era el conflicto entre las clases pobres y aldeanas frente a la elite local y la romana dado que el interés común entre ellas era mantener el statu quo caracterizado por las desigualdades sociales. Pero este enfrentamiento principal se hallaba mediatizado por las conflictivas contradicciones ya señaladas entre el bloque en el poder. Estas distintas contradicciones se reflejaban en las distintas alianzas y conflictos entre los grupos sociopolíticos, denominados sectas por F. Josefo, en el interior de la sociedad judía, que son objeto del próximo capítulo.

El conflicto cultural entre helenismo y judaísmo. Este fue un conflicto muy extenso y con niveles de intensidad diferentes en los que, según como se planteaban, intervenían actores distintos pudiendo cambiar de frente en función del conflicto en que se trataba.

En primer lugar, encontramos el conflicto que unía al conjunto de la sociedad judía frente al helenismo romano. Se trataba de la profanación del Templo, ya sea con imágenes de otros dioses, el saqueo de sus tesoros, o el acceso a los lugares del Templo reservados a los judíos, la obligación de rendir culto a otros dioses, o la

prohibición de seguir los preceptos de la Torá al pueblo judío. Dichos motivos estuvieron en la base de las revueltas judías frente a los saduceos y los romanos en diferentes etapas.

En cambio, los fariseos al aceptar las enseñanzas y normativas de la tradición oral rabínica, en especial de las normas que configuraron la Misná y los Talmud denominados de Jerusalén y Babilonia defendían preceptos, ritos y costumbres judaicas que no eran importantes para los saduceos y tampoco para los esenios y el movimiento de Jesús. Los fariseos constituían un baluarte de defensa de la tradición judía frente a los ritos helenístico-romanos. Tenían, los fariseos, una relación ambivalente ante la aristocracia sacerdotal, puesto que por un lado defendían que guardara el Templo y garantizara el mínimo cumplimiento del denominador común del judaísmo en su cohabitación con Roma, pero no pocas veces criticaban su permisividad frente a las costumbres helenistas y romanas, que no sólo toleraba sino que asumía, como los sacrificios en el Templo para honor y gloria del emperador romano, aunque no fuera por su condición divina sino sólo como gobernante.

El movimiento de Jesús con métodos no violentos, y el conjunto de lo que F. Josefo denominó grupos de la cuarta filosofía, que defendían los intereses sociales del pueblo judío con métodos violentos: bandidos, sicarios y zelotas, insistían en la defensa de las clases judías en situación de vulnerabilidad social y se enfrentaban tanto a Roma como a las clases dominantes de la sociedad judía.

La interacción entre culturas comporta una influencia mutua. En el caso de la influencia judía en el helenismo y en los romanos era débil en Palestina, dados los cambios de población romana que acontecían de las elites provinciales, y de la administración provincial en general. Pero se puede observar en los evangelios que un centurión romano se dirige a Jesús pidiéndole auxilio para un sirviente, es decir se había iniciado en las creencias de un movimiento judío. Por el contrario, la influencia helena en la cultura judía viene tanto de la confluencia con Roma y anteriormente con los Saduceos y Ptolomeos, como por los judíos de la diáspora

que habían estado más socializados en la cultura helena, y sin los resortes socializadores de la cultura judía en Palestina.

Estos últimos al convivir directamente con el helenismo y alejados de las fuentes de socialización secundaria, en particular el Templo y las escuelas rabínicas, aceptan criterios y posicionamientos helenísticos compatibles con el denominador común del judaísmo. Aunque tendremos ocasión, más adelante, de hablar con mayor detalle sobre la cultura helenística y el judaísmo, sí señalaré dos diferencias importantes del helenismo con relación a buena parte de la cultura judía de la época. Los judíos helenizados eran más abiertos y universalistas, planteaban un proselitismo más amplio hacia “los paganos” para insertarlos en la religión judía. En segundo lugar, eran más flexibles con relación a los preceptos y ritos: prohibición de determinados alimentos debido a los cambios de contexto culturales y ecológicos, y por supuesto con la obligatoriedad de la circuncisión para ser judíos, lo que les enfrentaba a los fariseos, y por supuesto el Templo. Al estar más alejados de Jerusalén daban mucha más relevancia a la sinagoga como factor de socialización secundaria, y eran críticos con el quehacer de la aristocracia sacerdotal con relación al Templo. Esta posición más distante con relación al Templo les hacía más próximos a esenios, al movimiento de Jesús y también a la “cuarta filosofía”, y les enfrentaba a saduceos y fariseos.

Es muy importante tener en cuenta que, este complejo sistema conflictual descrito en el siglo I hace tambalear tesis unidireccionales, que sitúan el movimiento de Jesús ya sea como un movimiento fundamentalmente anti-romano, o solo anti-élites judías. Si se tiene en cuenta lo analizado sobre el bloque en el poder resultará sencillo constatar que: el conflicto principal era con las elites tanto locales como romanas, y al ser un movimiento judío de proximidad y, como veremos, que planteaba una transformación de los valores judíos dominantes y un sistema de relaciones sociales nuevo: solidario y anti-jerárquico basado en que los últimos serían los primeros, que subvertía, a través de una práctica humana diferente, el orden social establecido primero en la sociedad judía para

progresivamente hacerlo universal. De modo que esta transformación de las relaciones sociales constituía un anticipo del “Reino de Dios” en la tierra. Esta característica es lo que le hizo, en tiempos de Jesús y posteriormente, adversario en primera instancia de los gobiernos de proximidad. En Palestina, con la autoridad judía representada por el Sanedrín, y en la ciudad de Roma, con los mismos emperadores.

Para caracterizar mejor el movimiento de Jesús y sus relaciones con la sociedad judía necesitamos conocer otro elemento de contexto muy importante: las distintas respuestas de la sociedad judía y sus características al contexto conflictual anteriormente identificado.

Capítulo 4. Los grupos socio-religiosos en la sociedad judía: las sectas

La traducción por sectas de los grupos socio-religiosos descritos por F. Josefo puede llevar a equívocos, puesto que, no son propiamente grupos cerrados y exclusivos, ni mucho menos secretos, con rituales propios de iniciación y de generación de identidad, aunque contengan algunas de estas características. Por las denominadas sectas judías entenderemos grupos que expresan tendencias religiosas diversas en el interior del judaísmo y, en su conjunto, constituyen lo que podemos denominar el judaísmo en el siglo I dC.¹¹⁴

Estas agrupaciones expresaban, a través de diferentes tendencias en el interior del judaísmo, la estructura social, política y cultural y el sistema conflictual dimensional que se ha señalado. Es decir, la estructura social es percibida por los diferentes grupos sociales en función tanto de: (1) su papel en la misma situación social (2) del sistema de valores, conceptos y creencias que se

¹¹⁴ Esta definición debe mucho a la formulada por Simon, M. **Les sectes juives au temps de Jesus** (Paris, PUF, 1960) pág. 8.

disponga¹¹⁵ como (3) de las expectativas o aspiraciones que tengan sobre ellas¹¹⁶. Estas distintas expresiones y posicionamientos sobre la situación de conflicto social se organizaron bajo forma de agrupaciones que, para no introducir cambios en la muy asimilada conceptualización de F. Josefo, denominaremos sectas de la sociedad judía.

Los grupos o sectas expresaban la situación de conflictividad social en términos religiosos dado que todo conflicto en la antigüedad, y especialmente en la sociedad judía se expresaba en términos religiosos, ya que los esquemas de interpretación, introducidos en las personas y grupos mediante la socialización, estaban constituidos por creencias religiosas y por valores, conceptos y ritos basados en dichas creencias. La actuación de estas sectas incidía en la permanencia o cambio de la situación social y especialmente política, e influenciaba la composición de las distintas clases y grupos sociales en el bloque en el poder.

Hemos señalado que las sectas eran tendencias que se expresaban en el interior del judaísmo. Es por tanto necesario establecer el denominador común a todas ellas, que es lo que denominaremos la religión o el judaísmo compartido. En esta dirección E.P. Sanders¹¹⁷, historiador y filósofo de origen judío ampliamente reconocido, ha definido tres características comunes al conjunto del judaísmo del año I dC:

- *El monoteísmo*. La creencia que existe un solo Dios, que había creado el mundo y que lo gobernaba. Era un Dios que intervenía en la historia. En aquella época ya estaba bien asentada la creencia de que Israel no sólo tenía un Dios, al igual que otros pueblos eran politeístas en sus diversas manifestaciones: monolatría, henolatría y poliatría propiamente dicha, creía que el Dios de su pueblo, Yahvé, era el único Dios del universo.

- *La elección divina del pueblo de Israel*. El único Dios había escogido a Israel como su Pueblo y había establecido una alianza con él, que obligaba al pueblo

¹¹⁵ Este sistema es fruto de los procesos de socialización anteriormente señalados.

¹¹⁶ Pascual Esteve, J.M. **El papel de la ciudadanía en el auge y decadencia de las ciudades** (Valencia, ed. Tirant lo Blanc, 2011), págs.179-191.

¹¹⁷ Sanders, E,P. **La figura histórica de Jesús** (Estella, ed. Verbo Divino,2011) págs. 55 y 56.

a cumplir la Ley entregada por Dios en la Torá, y a Dios a guiar y proteger a su pueblo.

- *Arrepentimiento, castigo y perdón.* Quienes transgredían la Ley, debían arrepentirse y ofrecer un sacrificio en el Templo. El Templo no era para todos el Segundo Templo, un lugar físico, como es el caso de los esenios en que el Templo era la propia comunidad de fieles.

Para mejor entender la actitud del pueblo judío en esta época es también importante conocer las principales prácticas que debían observar obligatoriamente¹¹⁸:

1. Tenían que *adorar y servir a Dios*, sobre todo en el Templo de Jerusalén, y tenían prohibido servir o adorar a otros dioses.
2. Los judíos *circuncidaban a los varones* poco después de nacer.
3. *Evitaban ciertos alimentos* por considerarlos impuros o abominables, en particular el cerdos, los mariscos y en general los animales acuáticos que carecen de escamas.
4. *No debían trabajar el sábado.*
5. Debían *purificarse antes de entrar en el Templo.*

El Templo en esta época, a diferencia de la etapa del exilio¹¹⁹, aparece como el lugar de referencia del judaísmo, y lugar primordial de culto, arrepentimiento y ofrenda de sacrificios para la petición de perdón.

¹¹⁸ Sanders, E.P., ob. cit. págs. 57 a 59

¹¹⁹ Los israelitas aparte de tener a su elite exiliada en Babilonia, el templo había sido destruido por Nabucodonosor.

Veamos ahora las distintas sectas o agrupaciones socio-religiosas.

4.1. Saduceos y Fariseos.

Los fariseos y los saduceos fueron los dos grupos sociales o sectas que participaban en el Sanedrín, eran por tanto los representantes del judaísmo oficial. En aquella época eran los dos grupos socio-religiosos más influyentes en la sociedad judía, a pesar de que su importancia numérica era muy diferente siendo los fariseos los mayores en número y los más influyentes en el conjunto de la sociedad judía.

Los fariseos, según Leipoldt y Grundman, procederían de los asideos que se formaron en la época griega y se dividieron en la etapa macabea. Su nombre significa “los segregados” que debía ser una denominación de sus adversarios, pero que ellos lo tomaron en positivo, como “segregados” o “puros” por cumplir la ley de Dios. Los fariseos se distinguían por su preocupación por la legalidad estricta. No sólo aceptaban las enseñanzas y preceptos que emanan directamente de la Torá, sino, también, toda la enseñanza y fundamentalmente los preceptos y normativa por la tradición rabínica. Las tradiciones rabínicas fueron plasmadas posteriormente en la Misná y los Talmud que proceden de los fariseos. Por ello se confunde con demasiada frecuencia judaísmo con las doctrinas de los fariseos. Los fariseos eran hombres que querían vivir conforme a la Ley, y no iban a renunciar a la misma, su base de reclutamiento eran los rabinos y doctores de la Ley, y el arraigo social eran las clases medias, pero tenían una gran influencia entre las masas del pueblo. De hecho, todo lo relacionado con el rito y las normativas religiosas estaba inspirado en ellos.

Los saduceos tienen su origen en los círculos sacerdotales, estaban dirigidos por la aristocracia sacerdotal, y se definían sobre todo por la defensa de la posición social heredada, puesto que los sacerdotes eran cargos hereditarios. Su nombre procede del Sumo Sacerdote denominado Sadoc nombrado por Salomón y descendiente

de Aaron, hermano de Moisés, según la tradición. La base de apoyo de los saduceos era, en un principio, la mayoría de las gentes que vivan alrededor del Templo: sacerdotes y levitas, aunque la situación de pobreza y desconsideración de los más pobres entre estos llevó a radicalizarlos y a formar la secta de los zelotas como veremos posteriormente.

Los fariseos y saduceos tenían creencias diferentes, que se arraigaban en la situación social en que vivían unos y otros, y que dio lugar a posicionamientos sociales con relación al poder muy diferentes. Las principales diferencias eran las siguientes:

1. Los fariseos creían que toda el alma era imperecedera, pero que sólo la de los justos pasaría a otro tipo de cuerpo con la llegada del Reino de Dios, mientras que el alma de los injustos sufriría castigo eterno. En cambio, para los saduceos la muerte del cuerpo precede a la del alma, y no hay resurrección. Parece extraño que un grupo en el poder no intentara legitimar su posición con una moralidad a conveniencia, con una recompensa futura. De hecho, los saduceos consideraban que los injustos recibían su castigo en este mundo, y que incluso su desgracia podía ser heredada por hijos y nietos¹²⁰. Es decir, se justificaba a la casta sacerdotal y el castigo infligido por oponerse a ella. Los que sufrían eran considerados pecadores por los saduceos.

En cambio, para los fariseos el justo que por cumplir y hacer respetar la ley sufría penurias, salvaría su alma y su cuerpo resucitaría. Es decir, el bienestar o el sufrimiento concreto no tiene relación con la justicia o moralidad de las acciones, la recompensa es para el futuro, por tanto, se justifica el conflicto y el sufrimiento para vivir conforme a la ley. La vida religiosa de los fariseos estaba centrada sobre todo en la práctica de la ley, aunque también daba importantes espacios al estudio y a la

¹²⁰ "El judaísmo" en Bowker, J. **Los significados de la muerte** (Cambridge, Cambridge University Press, 1996) Pág. 69-111

oración. En temas penales, los saduceos eran más severos que los fariseos por las razones comentadas.

2. Por parecidas razones, los fariseos creen en el destino, y lo hacen depender absolutamente de Dios, pero, a la vez, consideran que la voluntad humana y el respeto a la Ley favorecen la acción de Dios a favor de su pueblo. Por el contrario, los saduceos lo atribuyen todo a la actividad humana, según ellos Dios pone el bien y el mal a la decisión humana para que elija. Los fariseos consideraban que la dominación gentil era contraria a la escritura, pero podía ser querida por Dios, a causa de los pecados de su pueblo. Los fariseos, si bien parte de ellos participaron en la sublevación del 66 dC contra los romanos en especiales circunstancias, generalmente no se oponían al poder establecido siempre que éste no interfiriera en las creencias religiosas y el pueblo pudiera practicar la religión para mantener su alianza con Dios, y mediante la práctica de la piedad se facilitaba la actuación de Dios y la llegada de su "Reino".

Los saduceos eran más colaboracionistas con el poder gentil siempre que ellos pudieran mantener su posición de privilegio. El respeto al Templo y a sus sacrificios eran un objetivo común de ambos movimientos. En cambio, los fariseos opinaban de manera crítica sobre que en el Templo se hicieran sacrificios en honor a los emperadores romanos, por el contrario, los saduceos, no sólo no se oponían, sino que los practicaba la clase sacerdotal. De hecho, para los fariseos no eran los sacerdotes sus adversarios, ni tampoco la aristocracia sacerdotal, sino, como afirma Schürer, aquellos que en virtud de sus cargos religiosos se aprovechan de beneficios y son condescendientes con las actitudes poco respetuosas respecto con la Ley. De hecho, se tienen noticias de sacerdotes pertenecientes a los fariseos.

3. Los saduceos solo consideran la Torá o Pentateuco como libro sagrado y no tienen en cuenta la tradición oral como fuente de Ley. Los fariseos consideraban más libros sagrados como los profetas, los salmos, etc., pero específicamente se centraban en la tradición oral sobre las explicaciones y aportaciones con relación a la Torá, que, como se ha señalado, dio lugar a la Misná y al Talmud de Jerusalén entre otros.
4. Respecto a lo que se denominan leyes de la pureza: no comer determinados alimentos, vestidos, contacto con los cadáveres, los fariseos eran más estrictos que los saduceos. Había también otras diferencias de menor importancia como es el caso de la creencia en los ángeles¹²¹ por parte de los fariseos, que parece que no era compartida por los saduceos.

Los fariseos, esenios y saduceos tenían reglas muy concretas para admitir a sus futuros miembros en la comunidad. Antes de la admisión había un período de prueba de un mes o año de duración, en el que el futuro egresado tenía que dar pruebas que asumía los preceptos de la comunidad¹²².

4.2. Los esenios.

Proceden de los asideos y se tienen noticias de ellos desde finales de la época de Antíoco IV. Se han encontrado documentos que nos hablan de los esenios en general, por parte de F. Josefo y Filón de Alejandría¹²³, y de una comunidad religiosa específica: la comunidad de Qumrán localizada cerca del mar Muerto. A través de unos manuscritos, encontrados casualmente, conocemos las creencias de esta comunidad que se separó, y convivió con un gran líder llamado: maestro

¹²¹ Simon, M. y Benoit, A. **El judaísmo y el cristianismo antiguo**. (Barcelona, Ed. Labor, 1972) pág.13

¹²² Ver Jeremías, J. siguiendo a F. Josefo, ob. cit. pág.327

¹²³ I. Al; Ph. *Contemp.*

de la justicia, que se sospecha que era un sumo sacerdote depuesto por el hermano de Judas Macabeo en el año 152 AC¹²⁴. Los esenios vivían en comunidades aisladas, fuera de los núcleos urbanos, en las que convivían personas casadas y célibes. Las comunidades estaban muy jerarquizadas y con predominio de los sacerdotes. En ellas prevalecían las normas extremas de pureza y rigidez en el cumplimiento de los preceptos, especialmente en el cumplimiento del Sábado, y se dedicaban al estudio de la Ley. Es de manifestar la dificultad de llamar a las comunidades esenias movimiento religioso-político al vivir en comunidades apartadas, pero participaron activamente en la lucha contra Roma junto a los zelotas y también con la mayoría de los fariseos, aunque una buena parte de estos últimos, en opinión de F. Josefo¹²⁵, se retiraron y pactaron con Roma cuando ésta reconquistó las principales ciudades a excepción de Jerusalén. Además, sus creencias influyeron en el mundo judío de la época, fueron creencias referenciales, de modo similar a la tarea de culturización que ejercieron los monasterios cristianos en la Alta Edad Media.

Las creencias de los esenios¹²⁶ eran similares a las de los fariseos, como la creencia en la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos, pero eran más apocalípticas y deterministas sobre el papel de lo divino en la tierra, y más exagerados, incluso, en el cumplimiento de los preceptos. Sus creencias singulares respecto a los fariseos eran que todo estaba determinado por Dios, la acción humana no influía en la acción divina. Pero, como se constató en la guerra del 66 dC, creyeron que la acción divina para instaurar el “Reino de Dios” había llegado y se sumaron a la guerra contra los romanos. También tenían la certeza de que pronto vendría el fin del mundo, y con él la destrucción del Templo y su sustitución por otro más puro y perfecto, acorde con la voluntad de Dios, y no como el Segundo Templo, embrutecido por las prácticas colaboracionistas de los

¹²⁴ Ver Verzes, G. **Los manuscritos del mar Muerto**. (Barcelona, ed. Muchnik, 1994) pag.167-200.

¹²⁵ I. *BI*: III, 14-19

¹²⁶ De hecho, según F. Josefo, las doctrinas y ritos de la comunidad eran objeto de secreto. La paradoja es que es la secta más conocida debido al descubrimiento casual de los primeros 972 manuscritos de Qumran o del Mar Muerto en 1947.

sacerdotes con el politeísmo romano. Eran adversarios de la organización del Templo de la época, creían que su propia comunidad era el Templo verdadero, y por ello estaban enfrentados con los saduceos, y tenían, sobre el Templo una opinión mucho más radical que los fariseos.

A partir de E. Schürer¹²⁷, que analiza los documentos de Filón de Alejandría, Flavio Josefo, y el romano Plinio “el Viejo”, y de Geza Vermes, que estudia en profundidad los escritos denominados del mar Muerto¹²⁸, sistematizo las creencias y costumbres de la vida en la comunidad de Qumran:

- Los bienes de los individuos, incluso los vestidos y los alimentos, eran entregados y la comunidad se hacía cargo de ellos para su repartición en función de las necesidades. Por tanto, no había diferencias económicas entre ellos.
- Existía una diferenciación de prestigio (estatus) y una alta jerarquía en lo que hace referencia al rol y posicionamiento en el interior de la comunidad. Los superiores de la comunidad eran objeto de obediencia incondicional. De hecho, existía una división social semejante al Templo (grandes sacerdotes, sacerdotes, levitas...) pero sin diferencias económicas.
- Su actividad principal era la agricultura, se rechazaba el comercio porque entendían que favorecía la avaricia.
- Se ensalzaba y promocionaba el celibato, que tanto Josefo como Filón atribuyen a la desconsideración que tenían con las mujeres.
- Las mujeres tenían una discriminación muy alta, como en el Templo. En los cementerios secundarios de Qumrán se han encontrados esqueletos de mujeres y niños, en cambio en el cementerio principal sólo de hombres.

¹²⁷ Schürer, E, **ob. cit.** págs. 719-739

¹²⁸ Vermes, G. **Los manuscritos del Mar Muerto** (Barcelona, Muchnic ed., 1981)

- Los ancianos tenían un papel muy relevante en la comunidad, y los jóvenes estaban al cargo de sus necesidades, y estaban protegidos por los bienes de la comunidad.
- Hacían ofrendas al Templo, que era su comunidad, pero rechazaban el sacrificio con animales.
- Las comidas se hacían en común, y eran preparadas por los sacerdotes.
- Las transgresiones graves eran castigadas con la expulsión de la comunidad.

Las creencias teológicas de la comunidad de Qumrán en el mar Muerto, por los escritos recogidos, eran claramente esenias. Sin embargo, por dichos escritos encontrados y comparados con las descripciones de los esenios efectuada por G. Vermes y las realizadas por Filón de Alejandría y Flavio Josefo, se deduce que la comunidad de Qumrán era más fanática e intransigente con los principios que en general los esenios y los fariseos. La comunidad de Qumrán era muy estricta sobre: las normas que regulaban la comunidad, la inmediatez del reino de Dios, y las críticas a la organización y gestión sacerdotal del Templo. La comunidad de Qumrán, y, se sospecha, el resto de las comunidades esenias, fueron destruidas durante la primera guerra de los romanos contra los judíos dada su intervención directa contra Roma.

4.3. Bandidos, sicarios y zelotas: la cuarta filosofía o los rebeldes judíos.

Se acostumbra a confundir bandidos, sicarios y zelotas. No pocas veces se señala como zelotas el conjunto de facciones judías que se rebelaban violentamente contra Roma y sus aliados locales: la aristocracia sacerdotal, y la nobleza laica. E. Schürer ya señaló la confusión de términos entre bandidos y sicarios en sus obras, y también con los zelotas. Los tres forman parte de lo que denominó cuarta filosofía que se caracteriza por tener unas creencias similares a los fariseos, pero

mucho más radicales en sus ansias de liberación de Israel. La cuarta filosofía considera que Israel es la tierra de Dios y nada ni nadie puede ocuparla y menos cobrar tributo como propietario de suelo israelita al pueblo judío¹²⁹. Por ello, había que levantarse en armas frente al dominador y sus aliados, esta lucha por la liberación provocaría la intervención de Dios para la liberación del pueblo judíos, e instaurar el Reino de Dios. A parte de este denominador común en la actualidad se distinguen los tres grupos de manera diferenciada, en particular gracias al extenso y pormenorizado estudio de Hernando Guevara¹³⁰ sobre los momentos en que cita a estos grupos en sus obras.

Los bandoleros es el nombre más usado, y se utiliza desde la rebelión de Judas El Galileo por el censo tributario el año 6 dC, la entrada de los bandoleros en Jerusalén en la guerra del 66-70 dC, y la resistencia de Masada estaba formada por Bandoleros. Los bandoleros eran claramente rebeldes que hacían frente al Imperio Romano de manera violenta, pero en alguna ocasión Josefo también los asimila a delincuentes comunes, lo que introduce confusión al mismo Guevara que la sitúa en la ideología de Josefo que menosprecia a los grupos violentos, que no quisieron firmar el armisticio con Roma a pesar de ir perdiendo la guerra. En mi opinión, al igual que en la de Horsley, no hay contradicción entre el bandolero rebelde y delincuente, si tenemos en cuenta que su procedencia mayoritaria era de los expulsados de la tierra por no pagar los tributos o las deudas que estos les habían originado. El bandolerismo era una rebeldía contra Roma y la aristocracia sacerdotal y nobleza laica, colaboradora de Roma, que ejecutaba las deudas contraídas con los campesinos, y éstos, al no poder pagar, abandonaban sus tierras o sus arriendos para no convertirse en esclavos e ingresaban en algún grupo bandolero. El bandolerismo era también un modo de ganarse la vida, como ha sido siempre a lo largo de la historia, atacando y apropiándose de pertenencias de personas o grupos con mayor poder adquisitivo. Los bandoleros atacaban tanto a

¹²⁹ Schurer, E. ob.cit. págs. 771-776. Ver también Horsley, H. **Jesús y el Imperio** (Estella, ed. Verbo Divino, 2003) págs. 56-63.

¹³⁰ Guevara, H. **Ambiente político del pueblo judío en la época de Jesús**. (Madrid, ed. Cristiandad, 1985)

civiles como a soldados romanos, y cada acto puede interpretarse en un doble sentido: ganar el sustento y ejercer la rebeldía. Los bandoleros eran considerados por Roma rebeldes y enemigos de Roma, por tanto juzgados y crucificados. Los delincuentes comunes no bandoleros, eran jurisdicción del Tribunal del Sanedrín y eran objeto de otras penas distintas a la muerte por crucifixión. El bandolerismo era una expresión de las desigualdades y explotación del campo que se canalizaba a través de la rebelión. Era, además, una rebeldía que se canalizaba del campo a la ciudad, es decir, de la periferia al centro.

En opinión de Guevara, en la época de la Judea dividida 6 aC-41 dC no existió el grupo de sicarios¹³¹ propiamente dicho, la misma opinión tiene Horsley que sitúa, basándose en Josefo, a los sicarios en los años 50 dC y en Jerusalén. Los sicarios, caracterizados por que llevaban una daga pequeña y curvada (sica) se confundían con la muchedumbre durante las celebraciones y cometían los asesinatos con la sica, huyendo en la confusión entre las masas que provocaba la ejecución. Por tanto, estamos hablando de un grupo que actuaba en la ciudad, y seguramente vivía en la ciudad desde el tiempo suficiente para poder conocer las vías de huida, era un terrorismo urbano, distinto al bandolerismo que procedía del campo y atacaba a la ciudad, aunque podían estar conectados con los bandoleros, con los que sin duda colaboraron durante la guerra, y por ello se han confundido ambos grupos.

Mucho más clara es la diferenciación de los zelotas. El mismo E. Schürer ya los diferencia de sicarios¹³² y bandidos. Leyendo atentamente a Josefo¹³³ señala que esté los sitúa sólo en Jerusalén y sólo los cita al estallar la guerra del 66 dC y, que

¹³¹ En la obra sobre la Guerra de los Judíos (BI) Josefo habla de la rebelión del 6 dC en Galilea de bandoleros y sicarios, pero no vuelve hablar de los sicarios, si de los bandidos hasta en los años 50. Guevara entiende que en esta obra, al contrario de Antigüedades Judías que no cita a los sicarios hasta la guerra del 66 dC, debido a que quiere desprestigiar a todo el movimiento de la 4 filosofía. Para Guevara "sicario" es un término insultivo que no era utilizado por los propios rebeldes para autodefinirse.

¹³² Para E. Schürer los sicarios era una denominación genérica de los partidarios de la 4 filosofía que incluía a bandoleros y otros posibles grupos violentos.

¹³³ Las lecturas de Josefo a las que me refiero son Antigüedades Judías y la Guerra de los Judíos. Ver E. Schürer ob.cit. págs.768-779

la dirección de los mismos recaía en un sacerdote: Eleazar B. Simón. H. Guevara en su estudio, mucho más extenso sobre los zelotas que el de Schürer, concluye que los zelotas se caracterizan por:

- Tienen su origen y actúan siempre en Jerusalén.
- Sus dirigentes son sacerdotes, siendo la única secta rebelde con esta característica.
- Se hacen fuertes siempre en el Templo, y específicamente en su patio interior.
- Su principal adversario, por el que profesan un odio mortal, son los grandes sacerdotes y los nobles de Jerusalén.
- Es de gran interés la reflexión sobre su nombre zelotas, que procede de celosos de Dios. Bajo este nombre aparecen dos personajes bíblicos caracterizados por su actitud violenta (celo de Dios) contra los sumos sacerdotes como es el caso de Malaquías y de Pinjás. El nombre de zelotas (celosos) provenía de gentes bien conocedoras de los relatos bíblicos y que asumieran los hechos violentos como celo de Dios. Este es un argumento que identifica a los zelotas como un grupo sacerdotal enfrentado a los grandes sacerdotes. Todo indica que los promotores del movimiento zelota fueron sacerdotes pobres que se sentían discriminados con la repartición, realizada por la aristocracia sacerdotal, de los diezmos pagados por la sociedad judía para el mantenimiento de la clase sacerdotal.

Por todo lo señalado no puede verse a las denominadas sectas judías una simple división ideológico-religiosa en el interior del judaísmo, sino que estas eran a su vez expresión de las grandes desigualdades y conflictos sociales en la sociedad judía, y que a su vez fueron el sustrato social de la guerra contra los romanos del año 66 dC. Las desigualdades internas explican en un primer momento la alianza de todos los grupos frente a los saduceos, secta de la aristocracia sacerdotal y la nobleza urbana, cambian al sumo sacerdote y la composición del Sanedrín, y

posteriormente explica la segregación de buena parte del fariseísmo de la lucha contra los romanos. Pero, sin duda, el hecho más significativo de las contradicciones sociales expresadas religiosamente, por parte de los judíos, fue que no se aprovechara que Roma parara la guerra entre julio del 69 y la primavera del 70¹³⁴ dC, para unificar la dirección política, organizar militarmente un ejército judío y consolidar sus avances territoriales frente a los romanos, entre ellos la ciudad de Jerusalén. Al contrario, aquel año fue de alta conflictividad entre los grupos sociales y las sectas judías.

4.4. Otros grupos religiosos y políticos de menor importancia.

Existían otros grupos religiosos y políticos citados por Josefo y por Filón de Alejandría¹³⁵. Josefo señala al *movimiento de Jesús*¹³⁶ y a su líder que fue crucificado por los romanos. Pero no le da un papel relevante. Se ha atribuido este hecho a varias razones. La más mayoritaria es la que señala que en este período el cristianismo no era muy relevante, o/y que el movimiento de Jesús aún no aparecía bien diferenciado en la escena pública de las otras sectas judías. Los escritores de la época: Josefo, Filón en las obras ya citadas, en especial el primero, están sobre todo preocupados por identificar y explicar, cada uno desde su posición, la postura de la sociedad judía en la guerra. En efecto, durante la guerra no aparece ninguna mención a los cristianos. Acaso estos habían huido de Jerusalén, una vez asesinado su dirigente Santiago “el hermano de Jesús”, o bien habían participado como el conjunto del pueblo en la lucha contra el Imperio. En mi opinión, como se detallará posteriormente una vez analizadas las

¹³⁴ El motivo de que se detuviera la guerra fue que las tropas de Oriente proclamaron a Vespasiano emperador de Roma, y este general que estaba al frente de la tropas romanas contra los judíos, fue por su cetro a roma, y el general que lo sustituyó, su hijo Tito, no estuvo preparado hasta la primavera de los 70 para hacerse cargo del ejército.

¹³⁵ Ph. *Contempl.*

¹³⁶ I. *AI:VIII*, 63

características del movimiento cristiano, éste había sido decapitado por la ejecución de sus líderes: interior y exterior. El líder interior era Santiago, como se ha señalado, y el exterior Pablo de Tarso, que era el líder en la Diáspora y fue detenido, encarcelado y posteriormente muerto en Roma. Después de la crucifixión de Jesús, en la época inmediatamente anterior y posterior de la guerra, el movimiento creado por Jesús se estaba reorganizando e intentando no desaparecer. En estas condiciones era difícil aparecer como movimiento con voz propia y diferenciada.

Los terapeutas era un movimiento que se considera que procedía de los esenios o eran parte de ellos como generalmente se cree. Vivían en soledad y generalmente en celibato, existieron mujeres terapeutas, eran vírgenes ancianas. Sus habitáculos estaban cerca los unos de los otros para protegerse entre ellos y también defenderse de ladrones y asaltadores. Existió un edificio comunitario u oratorio común. Su vida consistía en la contemplación y el estudio. Habían abandonado sus riquezas y propiedades para dedicarse a la vida monástica. Los terapeutas fueron descritos por Filón de Alejandría en su obra “La vida contemplativa”. Si bien procedían de Palestina, se habían localizado por doquier, y muy especialmente en Egipto, en torno a Alejandría. Era una secta o subsecta que no influyó en la situación conflictiva de Palestina ni en la época de Jesús, ni en el estallido de la guerra del 66 dC.

*Los herodianos o partidarios de Herodes*¹³⁷, era un grupo conocido por los evangelios puesto que preguntaron, junto a los fariseos¹³⁸, a Jesús sobre si había pagado impuestos a Roma. Se ha deducido que era un grupo de soporte primero a Herodes I, y en la época de Jesús a Herodes Antipas, formado por personal de apoyo y a sueldo de la administración herodiana, y también de personas en general beneficiadas por la política herodiana¹³⁹. Lo que está claro es que los

¹³⁷ Ver Mc 12,13-17. Mt 22,15-22. Lc 20,27-38.

¹³⁸ El evangelista Lucas precisa que fueron enviados por los grandes sacerdotes y doctores de la Ley.

¹³⁹ Ver Mateos, J. y Camacho, F. **El horizonte humano**. (Barcelona, ed. Herder, 2018)

gobernantes judíos tenían lógicamente su soporte y sus redes clientelares en la sociedad, sino no hubieran podido subsistir.

Los partidarios de Juan El Bautista. Este es el caso, ejemplo de otros muchos que deben haber existido en dicho período, pero por tener un impacto reducido, o de nivel estrictamente local no fue recogido ni por F. Josefo, ni Filón de Alejandría, ni por Plinio o por los evangelios y los Talmud, y en especial no tuvieron un papel de impacto renombrado en la guerra del 66 dC. En este caso, se conoce dicho movimiento por los evangelios. Todo indica que Jesús perteneció a este movimiento, y participó en su rito iniciático del bautismo, antes de comenzar su propia predicación autónoma y originar su propio movimiento.

El movimiento de Juan tuvo un importante impacto en Galilea, hasta el punto de que sus críticas al etnarca Herodes Antipas; por no haber seguido la normativa judía en su matrimonio con Herodías, esposa de su hermanastro, repudiando a su esposa legítima hija del rey de una tribu árabe: los nabateos; fueron causa de su ejecución, debido a la influencia que sus críticas tenían en el pueblo.

Las principales creencias de Juan el Bautista, según los historiadores y teólogos Juan Mateos y Fernando Camacho, eran próximas a Jesús y consistían en la línea de los profetas del Antiguo Testamento en la necesidad de un cambio de vida para obtener el perdón de los pecados. Entendía el pecado como un acto fundamentalmente de injusticia humana y, en consecuencia, era una ofensa a Dios. Dos de sus características eran próximas a los esenios:

- Para pedir el perdón de los pecados no era necesario acudir al Templo, y pide el perdón, que para él era expresión del amor de Dios, desde el desierto.
- La predicación desde el desierto y de un cambio de vida es entendida por los autores mencionados como una crítica a las instituciones oficiales judías de la época. Este hecho los relacionaba con los bandoleros, pero sin violencia.

Es de señalar la existencia de un gran número de fratrias o hermandades, a parte de los "haverimz" dedicados a la defensa de la pureza ritual y pago de los diezmos formada mayoritariamente por fariseos, que se dedicaban a ejercer el bien público fundamentalmente en la ciudad de Jerusalén, y estaban conectadas con el Templo¹⁴⁰. No pocas de ellas tenían un comportamiento sectario y exclusivista. Tenían un rasgo en común y era la frecuencia con la que hacían comidas comunitarias, que en no pocos casos eran substitutivas del Templo, en la que la mesa sustituía al altar, y las bendiciones anteriores y posteriores a la comida recordaban las plegarias de antes y después del sacrificio.

En definitiva, existía una importante red de asociaciones en la sociedad, y una gran pluralidad de ideas y creencias entorno al judaísmo, e incluso, como hemos visto, el denominador común judaico tenía una diversidad de interpretaciones. Definir el movimiento de Jesús sólo se puede hacer identificando las principales semejanzas y diferencias con las creencias ideológicas y prácticas de las asociaciones judías. Otro tema debe de quedar claro: que el movimiento de Jesús se opusiera a las tendencias dominantes y oficiales del judaísmo, especialmente a los saduceos y fariseos, no quiere decir en absoluto que rompiera con el judaísmo, más bien era una nueva corriente del judaísmo que aspiraba a transformar las relaciones entre los judíos y entre éstos y el resto de la humanidad, así como la relación entre Dios y los hombres, aunque este último tema se aleja por completo del ámbito de esta investigación.

Antes de acometer la descripción del movimiento de Jesús y sus interacciones con la sociedad judía dominada por Roma, resultará clarificador especificar las ideologías con mayor predominancia en la sociedad judía de la época, y sobre las que cualquier nuevo movimiento era necesario que se pronunciara de manera más o menos explícita. Estas son: el mesianismo, el helenismo, en especial su

¹⁴⁰ Oppenheimer, A. "Sectas judías en la época de Jesús" en Piñero, A. (ed) **Orígenes del cristianismo** (Barcelona, Ed. Herder, 2017) págs.123-134.

versión romana, y las ideas dominantes en el judaísmo: las escuelas de Hillel y Schamai.

Capítulo 5. Las ideologías predominantes: mesianismo, las principales escuelas fariseas y el helenismo

5.1. El mesianismo y el Reino de Dios

En la época de Jesús la ideología más extendida en la sociedad judía era el mesianismo, la llegada de un Mesías, un enviado por Dios, que finalizaría con los opresores del pueblo judío e instalaría el Reino de Dios en la tierra a través del pueblo elegido: el pueblo judío. Un pueblo que podía favorecer o dificultar la llegada del “Enviado de Dios”. Cuando el “pueblo elegido” más oprimido estaba, más emergían las expectativas de la llegada de un Mesías libertador. En aquella época los escritos bíblicos de Esdras, Elías, Isaías, Jeremías, pero sobre todo los más cercanos a la época: el libro de Daniel y el apócrifo libro de Henoch principalmente, eran los más comentados y en los que se basaba el mesianismo.

A excepción de los saduceos, que por su ideología conservadora de la situación rechazaban la idea del Mesías, justificada al no figurar en la Torá, las demás sectas judías religiosas-políticas coincidían en lo que se ha señalado en el párrafo anterior. En lo que discrepaban, o como mínimo se diferenciaban, era en:

- ¿Cómo podía el pueblo judío facilitar la llegada del Mesías?
- ¿Cuál sería el modelo de Mesías que liberaría o salvaría a Israel y al mundo?
- ¿Cuál sería el rol del pueblo elegido en el Reino de Dios?
- ¿En qué consistiría el Reino de Dios?

En relación, al primer tema todas las sectas o asociaciones religioso-políticas consideraban que se podía facilitar la llegada del Reino de Dios o de los Cielos. En

el judaísmo la actuación de Dios responde al comportamiento de su pueblo e incluso acostumbra a actuar fundamentalmente a través de los hombres, de su pueblo. Por tanto, no es de extrañar que las distintas sectas se plantearan con su comportamiento contribuir a la actuación divina. Los esenios y los fariseos consideraban que no se sabía cuándo podía llegar el Mesías, era una decisión de Dios que su pueblo no podía conocer. Pero ambos estaban convencidos que si todo el pueblo era piadoso, no pecaba y seguía las normas y practicaba los cultos debidos de manera amplia y rigurosa se podía acelerar la llegada del Mesías. Los cultos y las normas eran diferentes para los esenios y los fariseos, para los primeros eran las reglas de las comunidades, y para los fariseos son las reglas extraídas de la tradición oral y que se plasmarán posteriormente en la Misná y los Talmud que permiten a los judíos vivir en sociedad.

Los rebeldes judíos, bandoleros, sicarios y zelotas, creían que si se luchaba directamente con los opresores, en este caso los romanos y sus aliados, se facilitaría la llegada de un Mesías libertador, fuera este rey o sacerdote o ambas cosas a la vez, que ayudaría decisivamente a la victoria frente a los opresores sería posible, sin esta lucha previa el Mesías no acudiría a intervenir junto a su pueblo¹⁴¹.

Como veremos con mayor detalle, el movimiento de Jesús participaba de la contribución del pueblo a la llegada del Reino de Dios, y consistía en anticipar el Reino de Dios en la tierra, pero de manera muy distinta a Fariseos, esenios y rebeldes. Se trataba de iniciar en la práctica, la transformación de las relaciones entre los hombres: los que quieran ser los primeros serán los últimos, y viceversa. Un cambio presidido por los valores éticos manifestados en las bienaventuranzas del denominado sermón de la montaña. Los seguidores de Jesús más que seguir unas reglas u organizar la lucha militar, debían transformar la vida cotidiana, y

¹⁴¹ Ver por ejemplo el discurso de Eleazar Ben Yair, el dirigente de Masada, recogida por F. Josefo en la "Guerra de los Judíos", cuándo organiza el suicidio colectivo de Masada antes de su conquista por las legiones romanas.

anticipar mediante una nueva forma de convivir, la llegada definitiva del Reino de Dios.

En relación al personaje o liderazgo del Mesías entre los rebeldes sería un liderazgo militar, que, para los zelotas, partidarios de aplicar el celo de Dios, bien podría ser un sacerdote como los que dirigían a los autodenominados zelotas. Esta visión del Mesías muy probablemente estaba influenciada de la unidad de funciones del rey y el sacerdote practicada por los Macabeos. Entre los fariseos el tipo de liderazgo no es tan pronunciado, pero teniendo en cuenta que el mesianismo señalaba a un descendiente de la casa de David, no es aventurado pensar que tenían la imagen de un nuevo rey, ya que era el título predominante en los escritos más próximos a la época, particularmente Daniel, y el libro de los Salmos de Salomón que se calcula escrito entre el 63 al 68 aC durante los tiempos de la dominación de Pompeyo¹⁴².

Los esenios, se conoce por los escritos de Qumrán, tenían un doble Mesías: el Rey y el Sacerdote¹⁴³. Los esenios quizás por su origen en oposición a los Asmoneos que juntaban en una misma persona al rey y el sumo sacerdote. Para ellos el Mesías – Sacerdote sería el retorno del Maestro de la Justicia, el supuesto fundador de la comunidad esenia, que probablemente fue destituido de sumo sacerdote por los macabeos, y por ello esperaban su retorno.

Jesús, que sin duda era un líder carismático, parece, según los sinópticos que no debía insistir en su condición de Mesías, puesto que tuvo que preguntar a sus discípulos quienes creían que era él, y acepta pasivamente este papel ante el interrogatorio del Sanedrín. Posiblemente para que no se le confundiera con un Mesías militar que era la idea dominante en la época. Los discípulos, con posterioridad a su muerte, le sitúan como el Mesías sufriente del que hablaba el profeta Isaías. Podríamos decir que con Jesús se iniciaba el tiempo mesiánico, con

¹⁴² Trebolle Barrera, J. "Los últimos escritos del nuevo Testamento y la influencia del helenismo" en Piñero, A. (ed) **Biblia y helenismo** (Barcelona, Herder, ed. 2017) págs.189-208

¹⁴³ Ver Mimouni, S.C. **Le judaïsme ancien et les origens du christianisme** (Montrouge, ed. Bayard, 2017) págs. 288-290.

los inicios del Reino de Dios en la Tierra, y posteriormente el movimiento cristiano preverá, como los esenios, una segunda venida del Mesías con cierta inmediatez para su instauración completa.

El tercer interrogante nos lleva a un tema clave el papel del pueblo judío como pueblo elegido en la llegada del Reino de Dios. Como bien señaló M. Simón y A. Benoit¹⁴⁴, el problema del judaísmo es que se confunde religión con pueblo y “etnia”. Esto llevó a que surgiera la concepción de que con la llegada del Mesías se derrotaría a los pueblos opresores y el pueblo de Israel conquistaría el mundo instaurando el Reino de Dios, un reinado de felicidad y bienestar generalizado que se produciría con la victoria de Israel. Por otra, al confundir religión con pueblo le dificultaba hacer proselitismo a gentes de otros pueblos, por ello las exigencias rituales eran tan estrictas: circuncisión, prohibición de alimentos, etc. Convertirse al judaísmo para un gentil significaba cambiar de pueblo. La concepción de pueblo portador del Dios universal y de su Reino era muy similar al de la revolución proletaria del siglo XIX, cuando esta clase (en el mesianismo sería el pueblo judío) lograra el poder a nivel mundial se finalizaría con las clases sociales y todos los pueblos vivirían en un comunismo entendido como una sociedad ideal. Téngase en cuenta además que el Imperio Romano era un imperio mundial para los judíos de la época, por tanto, derrotar al opresor romano e instaurar el Reino de Dios en todo el mundo conocido era un mismo acontecimiento. El Dios del universo que había escogido al pueblo de Israel sería el Dios de todos los pueblos. Todo lo bueno se situaba en “el cielo”, la llegada de este Reino en la Tierra significaba que lo bueno también se realizaba en la Tierra, y se finalizaba la dualidad: el bien en las alturas, el mal en la tierra. En términos contemporáneos sería el fin de la historia. Pero con una diferencia fundamental al unirse bajo un mismo reinado el cielo y la tierra, se produciría la resurrección de los muertos y los justos podrían disfrutar del Reino. La resurrección de los justos y de los mártires se consolida en buena parte del pueblo judío en la época de los Macabeos o Asmoneos. En su lucha

¹⁴⁴ Simon, M. y Benoit, A, ob.cit. págs. 26-31

contra los seléucidas surge la necesidad y la convicción de que los que mueran en la lucha por la liberación participarán en el Reino de Dios cuando éste se lleve a cabo. La resurrección se concibió en el futuro con la llegada del Mesías y del Reino de Dios¹⁴⁵, como una resurrección general de los muertos y un juicio final que diferenciaría a los justos de los injustos o pecadores.

Esta concepción era común a todas las sectas judías a excepción de los saduceos, que ya se ha señalado que no creían en el Reino de Dios, pero también del movimiento de Jesús, aunque por otras razones. Este movimiento, al poner “el sábado al servicio del hombre y no al revés”, relativiza la importancia de las normas y ritos singulares e identificatorios del pueblo judío, y pone la fraternidad y la compasión entre los hombres por encima de las prescripciones normativas. Inicia, con ello, la fractura entre religión que adquiere un carácter que sobrepasa al pueblo judío para convertirla en universal, que será muy clara en la época de Pablo de Tarso, en la que se distinguirá religión de pueblo judío, rompiendo, de esta manera con el “nacionalismo” judío. El pueblo judío aparece como iniciador y promotor de unos nuevos valores y de una relación distinta entre los hombres tanto en relación la divinidad, como entre ellos mismos. Para el movimiento de Jesús, el pueblo judío es el iniciador o anticipador (“la semilla que germina y crece” Mc 4,26-29, “la levadura” que alza la pasta Mt 13,33, “el grano de mostaza” Mc 4,30-32) en aquellos momentos del futuro Reino de Dios en la Tierra, mediante la puesta en práctica de unos nuevos valores y el establecimiento de unas nuevas relaciones entre los hombres, y entre varones y mujeres como veremos. Este Reino, esta nueva forma de entender las relaciones entre los hombres y entre estos y Dios, se inicia en la sociedad judía para extenderse mediante la impregnación.

¹⁴⁵ La unión futura entre cielo y tierra, junto con la idea del alma proporcionada por el judaísmo helenista fueron la base de la creencia de que los justos participen del Reino de Dios en los cielos al morir a través del alma inmortal, sin necesidad de esperar a la llegada del Reino.

El cuarto interrogante, referido a cómo visionaban el Reino de Dios aquellos hombres, se puede decir que no era en absoluto una formulación concreta. El Reino de Dios era sobre todo un deseo, una aspiración de salvación ante las condiciones de pobreza y opresión en las que vivían. Cuanto peor era la situación de dominación más crecía la esperanza mesiánica en la llegada del Reino de Dios. Los más antiguos textos sobre el Reino, como el caso de Esdras, lo sitúan solo en la sociedad judía, y concretamente en la nueva Jerusalén, donde el pueblo judío habrá terminado con sus adversarios y los judíos de Palestina y los de la diáspora se habrán reunido de nuevo. Con el Imperio Romano, el Reino de Dios de la mano del Mesías y el pueblo elegido adquieren un alcance mundial (del mundo conocido). No se describe este Reino, sino que se habla de paz, bienestar y felicidad, como el retorno al paraíso perdido de Adán y Eva. En el caso del movimiento de Jesús, el Reino significa la transmutación de los valores dominantes tanto en la sociedad judía como en la greco-romana y una transformación de las relaciones sociales, que no es conocida en las otras sectas y movimientos de la época. En este sentido, la práctica anticipatoria del Reino por parte de los cristianos les permite hacer una descripción mucho más avanzada de los valores y principios de la organización social del mismo, aunque no una descripción concreta del funcionamiento y organización del mundo futuro.

En conclusión, el mesianismo y la llegada del Reino de los Cielos a la tierra era un tema referencial de toda la sociedad judía, excepto de los saduceos, y todas las asociaciones religiosas con incidencia política lo consideraban una liberación, conseguida a través del Mesías, que no se restringía a la sociedad judía, sino a todo el mundo conocido. Lo que variaba es cómo llegaría este Reino (por lucha violenta, o pacíficamente), y el papel del pueblo judío como portador del Reino (iniciador de la lucha, siendo piadoso, construyendo anticipadamente el Reino) y su papel

(preponderante o igualitario) en el mismo. También variaba la figura del Mesías (Rey, militar, sacerdote, o sufriente¹⁴⁶).

5.2. El helenismo

Entendiendo por helenismo el período que abarca desde la derrota del Imperio Persa por Alejandro Magno¹⁴⁷, hasta la caída del imperio greco-romano¹⁴⁸. En relación, a los contenidos entendemos por el helenismo la cultura griega, entendida como sistema de creencias, ritos y organización territorial y política procedente de la Grecia antigua. La penetración del helenismo, medido a través de la religión, fue muy importante en todo el Imperio alejandrino y romano¹⁴⁹. En Palestina, excepto en su parte interior ocupada por la sociedad judía, se había introducido en todos los pueblos y sociedades. Así tenemos noticia de un templo dedicado al dios Apolo en Samaria, y no pocas ciudades palestinas como: Gaza, Ascalon, Jope, entre otras, disponían de leyendas sobre su fundación por dioses griegos. Existían, además, 33 ciudades creadas o renovadas con patrones helenísticos en que no pocas veces la población judía era minoritaria y siempre subordinada culturalmente, entre las más significativas para entender el movimiento de Jesús: Séforis (cerca de Nazaret y centro de influencia cultural), Samaria (ciudad competidora de Jerusalén considerada hereje por los judíos) y Tiberíades (capital de Galilea junto al lago de Genesaret y Cesárea).

La impregnación de la religión griega en las religiones locales politeístas se producía con facilidad debido al fenómeno del sincretismo religioso. Los dioses

¹⁴⁶ Esta visión del Mesías aparece claramente en la comunidad judía, a través de los cristianos, una vez crucificado Jesús, y recuperando los textos mesianicos de Isaías, que hasta el momento no eran referenciales en la época.

¹⁴⁷ Ver Nestle, W. **Historia del Espíritu Griego** (Barcelona, ed. Ariel, 1961) págs. 241-246.

¹⁴⁸ Denominación del Imperio Romano acuñada entre otros por el referencial historiador Paul Veyne especialmente en su obra: **El Imperio greco-romano** (Madrid, ed. Akal, 2009)

¹⁴⁹ Ver Tcherikover, V. **Hellenistic civilisation and the jews** (New York, Baker Academic Publishing Group, 1999)

locales se asimilaban a los dioses griegos o romanos o bien coexistían con ellos, especialmente los dioses menores y domésticos que continuaban siendo los del lugar. Por otra parte, la introducción de los juegos y espectáculos dedicados a los dioses, así como las obras de teatro en las que se difundían las creencias religiosas helenas, era un buen factor de socialización secundaria.

En la sociedad judía por el hecho de ser una religión que abarcaba a toda la sociedad, y que no era diferente entre los aristócratas y el pueblo como eran la mayoría, especialmente la egipcia, lo que permitía la entrada en estas fracturas ideológicas de las nuevas creencias¹⁵⁰. Por otra parte, los importantes mecanismos de socialización de la sociedad judía anteriormente señalados, unidos a su “homogeneidad” de creencias religiosas, y, también al hecho de su monoteísmo universal y condición de pueblo elegido que debía ser fiel a la alianza, rechazaban cualquier religión ajena y cualquier evento que estuviera dedicado o se conmemorara a otras divinidades. Ahora bien, el hermetismo de la sociedad judía a la entrada de nuevas religiones no impedía que la cultura helena penetrara por otros caminos e influenciara la cotidianidad de la sociedad. Es más, los conceptos, ideas, creencias y normas de conducta aprendidas por otros medios, sin duda influenciaron la propia evolución de la religión judía¹⁵¹, en especial una de sus ramas que integró con mayor facilidad algunos elementos importantes de la cultura helenística: el movimiento cristiano, aunque el fariseísmo también fue influenciado, pero sobre todo al cerrarse como reacción al paganismo, sobre todo después de la guerra del 66 dC en sus creencias y en especial los ritos.

En efecto, las vías de penetración principales del helenismo fueron¹⁵²:

¹⁵⁰ La revuelta de los macabeos impidió la entrada del culto a dioses “paganos” promovida por los seléucidas, y no fue hasta la derrota y destrucción del templo en el 70 dC cuándo Vespasiano y posteriormente Adriano introdujeron el culto a los dioses grecorromanos en la sociedad judía y especialmente en Jerusalén.

¹⁵¹ Según J. Treballe en el citado libro editado por A. Pinero: Biblia y helenismo, como Simón, M. entre otros, muchos consideran los últimos libros de la Biblia como: los libros de Sabiduría, Proverbios, \$ Macabeos, Qohelet y Eclesiástico como de clara influencia helenística.

¹⁵² La mayoría de las variables introducidas proceden del libro citado de E. Schürer en su apartado de difusión del helenismo, págs. 54-120

- La incorporación del lenguaje griego en actividades comerciales e institucionales. Aparecen nuevos conceptos e instituciones de origen griego sobre todo en temas comerciales y en asuntos militares. Incluso a las instituciones judías nuevas como la permisión de reclamo y no condonación de un préstamo aún después de haber transcurrido un año sabático instituida por Hilell, se le proporcionó un nombre griego: *prozebol*. También en la Misná encontramos conceptos tomados directamente del griego.
- El arte y la cultura del helenismo penetró en Judea y Galilea en edificios públicos y en la construcción de las ciudades helenísticas. Véase el caso, incluso, del atrio interior del Templo de Jerusalén. Este responde claramente a una configuración arquitectónica y del espacio público helena.
- La construcción de baños y hostales públicos de origen heleno.
- La música griega que incluso formó parte de las festividades judías en Jerusalén.
- Las prendas de vestir y otros productos textiles propios de la cultura helena penetraron en la población judía, así como utensilios domésticos de procedencia griega o de otras culturas como la egipcia que llegaban gracias al comercio de los imperios de Alejandro y Romano.
- La acuñación de monedas con leyendas griegas y romanas que percibían de manera cotidiana la población, como “Tiberio hijo de dios”.

Estos factores de introducción del helenismo cultural y no estrictamente religioso¹⁵³ incidían en el nivel de percepción de la sociedad judía y provocaban su evolución ya fuera por asimilación de éstos o por oposición y reacción a ellos, lo que obligaba a pronunciarse y a introducir matizaciones o cambios en la propia religión. L. Vegas Montaner y A. Piñero han hecho un importante esfuerzo en señalar los cambios producidos en la religión judía como consecuencia de su

¹⁵³Vegas Montaner, L. Piñero, A. “El cambio general de la religión judía en contacto con el helenismo” en Piñero, A. (ed.) **Biblia y helenismo** (Barcelona, ed. Herder, 2017) págs. 129-164

interacción con el helenismo. De los cambios más importantes acontecidos, identificados por los autores citados, y teniendo muy en cuenta las importantes aportaciones de M. Simon y A. Benoit¹⁵⁴, destaco las siguientes:

- *Dios, Yahvé, se hace más trascendente, más alejado de actitudes humanas propias de los dioses helenísticos antropomórficos.* Con ello se refuerza la diferenciación del Dios único y universal ante las concepciones de la divinidad politeísta, en que los dioses eran representación de virtudes y capacidades humanas elevadas a un rango máximo, y , por supuesto, a la divinización de los emperadores romanos.
- *La concepción dual alma y cuerpo* en consonancia con las aportaciones del platonismo, se abandona la idea de entender el hombre como un “alma-cuerpo”, es decir como un cuerpo dotado de aliento o energía divina.
- *La extensión de la creencia en la resurrección.* El helenismo influyó de dos maneras: por una parte, como se ha dicho en el apartado anterior, por un alma diferenciada del cuerpo de tipo inmortal, y porqué la resurrección se extendió mucho en la época de la rebelión macabea frente al helenismo representado por los seléucidas, no se podía entender como los judíos muertos en la rebelión no podrían beneficiarse de la victoria judía, a parte, de que la muerte “eterna” producida en la lucha menoscababa la participación de los judíos en la rebelión.
- El fortalecimiento de las características individuales de la religión frente a su carácter corporativo y nacional de religión del pueblo. Esta es otra de las consecuencias del descubrimiento teológico del alma y de las filosofías humanistas griegas. La responsabilidad individual tendrá particularmente influencia en el judaísmo por su impacto en el cristianismo.
- En el helenismo, y como consecuencia de la figura de los “daimon” introducida por dicha cultura, *aparecieron las figuras de los ángeles y*

¹⁵⁴ Simon, M. Benoit, A. **el judaísmo y el cristianismo antiguo**. Ob. cit. págs., 21 a 29.

demonios como portadores del bien y del mal. El mismo A. Piñero señala, en otra obra¹⁵⁵, como posibilidad que esta creencia tuviera sus antecedentes más lejanos en la influencia de la religión persa en el pueblo judío.

- *La presencia de valores más universales* y de la universalización del Reino de Dios, frente al particularismo del “judaísmo nacional” como consecuencia del conocimiento de otros pueblos y de otras culturas localizadas en el territorio de los imperios alejandrino y romano.

5.3. Los judíos helenistas.

Mención aparte merece el papel de los judíos helenizados en la diáspora en los cambios introducidos en la religión y cultura judías en especial durante la época de Jesús.

Los emigrantes judíos seguían con su religión, pero, justamente su convivencia en otra sociedad, les permitía diferenciar mejor entre religión y pueblo. M. Simon ha identificado en estos judíos emigrantes un proselitismo religioso más activo. Es decir, ponían en activo el que Yahvé fuera el Dios de todos los pueblos.

Esta tarea proselitista venía facilitada por el cuestionamiento de que muchas normas y costumbres judías, que tenían un origen más geográfico y cultural que propiamente religioso, no eran exigidas. Por eso planteaban su relativización, en especial la obligación judía de la circuncisión y la prohibición de ciertos alimentos, que eran exigidos por los judíos de Palestina.

Estaban más susceptibles de influencia de la cultura helenística al estar más alejados de la influencia de los factores de socialización secundaria que los palestinos. De ahí que surgiera la figura de Filón de Alejandría que planteó la convergencia entre judaísmo, y en concreto la figura de Moisés con Platón y el

¹⁵⁵ “El marco religioso del cristianismo primitivo I” en A. Piñero (ed) **Orígenes del cristianismo** (Barcelona, ed. Herder, 2018) págs. 37 a 46

platonismo. Concretamente denominó a Platón discípulo no consciente de Moisés. La articulación de Filón de la Torá con la filosofía griega proporcionó al judaísmo una teodicea, una cosmología y una antropología que sólo poseía a nivel incipiente. La obra de Filón tuvo su base en la traducción de la biblia del hebreo al griego que efectuaron setenta traductores de la diáspora, que preparó la síntesis de las enseñanzas bíblicas con las bases filosóficas de la filosofía griega y en especial la filosofía de Platón.

Por otra parte, en la diáspora el papel de la sinagoga adquirió una mayor importancia en términos absolutos y en relación con el Templo de Jerusalén debido a la lejanía de este. El judaísmo helenista de la diáspora impactó en gran medida en Palestina y en la religión judía en general, y en particular en la expansión del cristianismo. Entre los primeros cristianos encontramos a judíos helenistas como Esteban, y las comunidades judías de la diáspora fueron el principal medio de propagación del cristianismo en el Imperio Romano.

La influencia del judaísmo helenístico no se reducía a la diáspora sino que impactaba en la misma Palestina, puesto que los miembros de la diáspora acudían a Jerusalén en las festividades judías más importantes e interactuaban con sus familias y el judaísmo palestino en general. Por otra parte, no pocos judíos de la diáspora volvían a fijar su residencia en Palestina y, a buen seguro, se convertían en focos de expansión de la versión más helenista del judaísmo. El impacto del judaísmo helenístico fue tal que en plena época de cerrazón del judaísmo rabínico encontramos en el Talmud, que los rabinos de Palestina consideraron nefasta la traducción de la Torá al griego, la denominada biblia de los setenta, y la comparan con la fabricación del becerro de oro en la época de Moisés, que provocó que se extendieran las tinieblas durante treinta días por el mundo¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Ver Simon, M. y Benoit, A. ob.cit. pag. 29.

5.4. El debate en el seno del fariseísmo. Schamai y Hilel¹⁵⁷.

El fariseísmo era sin duda la corriente del judaísmo predominante en la época de Jesús. Las disputas entre los partidarios de uno u otro eran muy comunes en la época de Jesús. Conocer sus diferencias nos permitirá entender mejor qué corriente del fariseísmo se encontraba más cercana a las posiciones del movimiento de Jesús.

No hay duda que ambos fariseos y doctores de la Ley tenían un tronco común: ambos aceptaban, como fariseos, la tradición oral, y para ambos ser buen judío significaba seguir las normas de la tradición oral. Diferían en su diferente posición en adaptar las normas de la tradición y en el sentido de las nuevas normas que había que elaborar.

La disputa tenía su origen en la respuesta a los condicionantes políticos de la época. Schamai era mucho más rigorista, mucho más estricto. Su posicionamiento consistía en separar al máximo los judíos del contacto con otros pueblos, y en especial no ceder ni ante los romanos, ni muy especialmente los helenistas, los judíos helenistas que eran más contemporizadores con los miembros de otras religiones y países. Para Schamai el pueblo judío era indisoluble de su religión y de su territorio. Tenía la consideración de que la religión, el pueblo y el territorio en el que vivían formaban una unidad indisoluble, y si se segregaba uno de los elementos tanto la religión como el pueblo no podrían continuar existiendo. De ahí que fuera muy estricto en el cumplimiento de las normas y las costumbres para

¹⁵⁷ Schamai o Shamai vivió entre 50 aC i 30 dC fue un rabino fariseo estricto y rigorista con la ley oral, muy duro con los “pecadores”, fue miembro destacado del Tribunal del Sanedrín y ha sido un personaje destacado en los textos de la Misná. Hilel (110 aC-10 dC) llamado “el anciano” y también “el sabio” representaba la corriente más moderada y dialogante con el helenismo y con Roma, fue maestro de Jonathan ben Zakai que logro la vuelta de los judíos y su religión a Jerusalén después de la guerra del 66, y significó el triunfo del fariseísmo de Hilel. Hilel y Schamai siempre se respetaron y fueron amigos a pesar de las discusiones y enfrentamientos entre sus discípulos.

diferenciar al pueblo judío y proporcionarle una identidad propia y singular. Su enfrentamiento con los herodianos y con los romanos eran claro.

Hilel era más contemporizador. No creía que el pueblo judío pudiera vencer ni a los saduceos ni a sus aliados los romanos. Su interpretación normativa de la Torá era más condescendiente puesto que consideraba que había que coexistir con la aristocracia sacerdotal y sus aliados romanos. Para los discípulos de Hilel era imaginable la religión judía fuera de Palestina, y eran más abiertos con los judíos más influenciados por el helenismo. I. Guinzburg, un destacado estudioso contemporáneo del Talmud, señala¹⁵⁸ que el rabino Johanán ben Zacai, quién al finalizar la guerra del 66-70 dC negoció con Roma la concesión de la ciudad de Labne para instalarse y poder estudiar y difundir la Torá, era discípulo de Hillel. En cambio, los discípulos de Schamai en buena medida no solo apoyaron, sino que promocionaron la posición de los zelotas. No pocos de los sacerdotes fariseos que crearon la organización de los zelotas eran discípulos de Schamai. Sus discípulos no sobrevivieron a la derrota judía en la guerra del 66-70 dC. Es decir, podemos precisar que el judaísmo que se convirtió en fariseísmo, al ser esta junto con los cristianos las únicas sectas que sobrevivieron al final de la guerra, fue el de la corriente de Hilel. Esta corriente no dudó posteriormente en normativizar al máximo el judaísmo y aislar al pueblo judío de los otros pueblos, para que pudiera seguir existiendo a lo largo del tiempo, aunque sin territorio. Los discípulos de Hilel pudieron negociar con los romanos, dado su talante más contemporizador, pero posteriormente aplicaron el rigor de Schamai. Los fariseos siguiendo a Hilel, y a través de su discípulo J. ben Zakai, subsistieron como pueblo y religión fuera de Palestina, pero desarrollando el rigorismo y el aislamiento de Schamai para preservar al pueblo de su asimilación por otros pueblos. Como veremos más adelante el judaísmo continuó su proselitismo en el Imperio pero su actitud rigorista con las normas de la ley oral, principalmente la circuncisión y la prohibición de alimentos, dificultaba que seguidores, de origen distinto al pueblo

¹⁵⁸ Ver Guinzburg, I. **El Talmud** (México, ed. Teocalli, 1985) págs. 91-93

de Israel pudieran formar parte del judaísmo que se convirtió en fariseísmo sobre todo a partir de la definitiva expulsión de los judíos de Jerusalén después de la rebelión de bar Kohba (132-135) frente a la helenización de Jerusalén que pretendía el emperador Adriano.

El mayor debate ideológico entre los discípulos de Schamai e Hilel se produjo a raíz de la puesta al día de las denominadas 18 prohibiciones durante el período de Herodes El Grande. La finalidad de las 18 prohibiciones defendidas a ultranza por Schamai era distanciar al máximo el pueblo judío de los otros pueblos de alrededor y en especial de los helenistas y los romanos, para así preservar su identidad como pueblo elegido. El mismo Guinzburg¹⁵⁹ señala que este debate hizo que el mensaje del Talmud no fuera unívoco y en no pocos pasajes admite más de una interpretación.

¹⁵⁹ Guinzburg, I. ob.cit. págs.83-91

Capítulo 6. El movimiento de Jesús como movimiento social: objetivos sociales y características organizativas e ideológicas.

6.0. Previo

El movimiento de Jesús no sólo es un movimiento social de Palestina en el siglo I, sino que gran parte de la población mundial lo ve como la fundación de una religión que en la actualidad es la más extensa en el conjunto del planeta. Este hecho implica que los hechos históricos se encuentren interpretados de manera predominante en dos tipos de discursos. Uno, que busca interpretar el movimiento de Jesús como un plan de la divinidad para fundar una nueva religión o transformar el judaísmo, y el otro que tiene como objetivo negarlo e intentar mostrar lo contrario. Este trabajo se encuentra alejado de ambas posiciones. Intenta simplemente interpretar los datos a nuestra disposición en base a los conceptos e instrumentos de las ciencias sociales. Con ello quiero señalar que las interpretaciones que aquí se exponen son del todo provisionales y sujetas a cambios en función de la aparición de nuevos datos o la aparición de nuevos conceptos con mayor capacidad explicativa. Lo único a que puedo aspirar es que, hoy por hoy, sea una interpretación que se adecuó a los datos existentes, como se ha señalado en la primera parte, y tenga valor explicativo y comprensivo de lo que aconteció. Por supuesto que caben otras interpretaciones de tipo filosófico o teológico que enfoquen la interpretación desde otros planos y pretendan ir más allá de las ciencias sociales. Lo único que fuera bueno exigir a estas interpretaciones es que no contradigan el estado actual de la investigación histórica y de las ciencias sociales, no estoy afirmando que sean hipótesis que se basen en los datos históricos más establecidos, sino que simplemente no entren en contradicción con ellos. Tampoco, aunque es una perspectiva más cercana a este trabajo, quiero entrar en las polémicas sobre las enseñanzas o no del Jesús de la historia. Este texto es más de Jesús en la historia, es decir recoger los testimonios cristianos y paganos sobre Jesús (tan solo los dichos y hechos sociales a él atribuidos) e interpretarlos a la luz del contexto social, político y religioso de la época, escogiendo tan sólo la perspectiva de tratar a Jesús como un líder de un movimiento social, y constatar lo que da de sí esta perspectiva.

6.1. Los objetivos sociales que están en la base del movimiento

Como todo movimiento social, el movimiento fundado por Jesús, denominado Jesús El Nazareno, nace de un contexto social que hemos sintetizado en las páginas inmediatamente anteriores. Del conjunto de conflictos sociales que atravesaban o, mejor dicho, constituían la sociedad judía de la época encontramos los grandes conflictos, que se constituyen en los tres grandes desafíos, a los que el movimiento de Jesús presenta unas respuestas que constituyen los objetivos sociales del movimiento. Los principales objetivos del movimiento de Jesús en el plano social fueron:

- *Anular la exigencia del pago de las deudas.* Hemos señalado que la ley judía obligaba cada año jubilar, que acontecía cada 49 años (7x7), a condonar las deudas. Esta anulación se basaba en el libro del Levítico (25-10) que señala con rotundidad: “Celebraréis el jubileo¹⁶⁰ en la tierra, cada uno recobrará su propiedad y retornará a su familia” que significaba que no sólo tenían que perdonar las deudas, sino que, además, debían devolver las tierras a sus propietarios originales. Era una obligación de la Torá para equilibrar socialmente al pueblo judío de las desigualdades existentes. Esta era la ley escrita que, a juzgar por las grandes desigualdades sociales existentes en la época de Jesús, no se debía cumplir demasiado. Además, cada siete años se promulgaba el año sabático en el que no se podía sembrar y trabajar . En el año sabático no se podía exigir el cobro de las deudas.

En la época de Jesús, el reconocido rabino y doctor de la Ley: el fariseo Hilel y sus discípulos¹⁶¹ planteaban suprimir esta obligación sabática y jubilar, que quizás no se cumpliera demasiado, pero lo planteó justo cuando las deudas y

¹⁶⁰ El año jubilar se celebraba cada 49 años, cada siete años por siete. En el Levítico el número 7 aparece como número divino que representa la perfección.

¹⁶¹ Ver Guinzburg, I. **El Talmud** (Mexico, ed. Teocalli, 1985) págs. 90 y ss.

los deudores se ampliaba debido a la codicia tributaria de Roma y de la aristocracia sacerdotal.

El no pago de la deuda significaba, como se ha señalado, la expropiación y expulsión de las tierras de los pequeños y medios campesinos y también de los arrendatarios. El pago de las deudas al ser tan alto no podía ser pagado con las cosechas, lo que significaba la pérdida o abandono de la tierra y los empleos. Lo que, por un lado, llevaba al empobrecimiento generalizado de la población, y por otro que buena parte de los arruinados engrosaran las filas de los bandidos como medio alternativo de conseguir ingresos y, también, como lucha para restablecer la propiedad de Yahvé y de su pueblo sobre la tierra frente a Roma, y no aceptar el tributo romano sobre el suelo. La lucha por la subsistencia coincidía con la rebelión de tipo religioso-político.

En la oración a Dios recomendada por Jesús, el denominado *Padrenuestro*, según los evangelios, aparece “perdona nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores”¹⁶² (Mt. 11, 12-13). Esta oración, colocada en su contexto, es un claro posicionamiento frente a las tesis de Hilel y sus discípulos de no perdonar las deudas contraídas con un acreedor judío.

- *Rechazar el pago de los impuestos a Roma.*

Por otro lado, encontramos una clara oposición al pago del impuesto sobre el suelo exigido por Roma. Cuando los evangelistas explican que los fariseos y los herodianos envían a sus discípulos a preguntar a Jesús si es lícito pagar

¹⁶² El reconocido traductor bíblico y profesor de hebreo, griego y arameo en la “Universitat de Girona”, **Dr. Joan Ferrer**, en una consulta efectuada sobre la traducción de este texto señaló que: en Mateo el término griego utilizado fue “ofeilétês” que se debe traducir por deuda, aunque aquí puede tener un sentido no económico, un sentido religioso que equivaldría a ofensa a Dios o pecado. Siendo así, parece muy probable, que el pedir a Dios el perdón de las deudas se debería traducir por pecado u ofensa a Dios, en cambio “así como nosotros perdonamos a nuestros deudores” la palabra deuda tendría claramente su significado específico de deuda económica, tal como lo utiliza Pablo en su carta a los romanos (1, 14; 8,12; 15,26). Dice Pablo en su carta a los romanos (4,4) “el que ha hecho una obra no le cuentan su salario como un regalo sino como el pago de una deuda (ofeilétês) En conclusión “así como nosotros perdonamos a nuestros deudores” tiene claramente el sentido del texto. La traducción “así como nosotros perdonamos a quienes nos ofenden” está totalmente fuera del contexto original.

tributo al César, y éste les responde que enseñen la moneda del impuesto, que eran un denario y les responde: “Dad al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios” (Mt 22, 15-21; Mc, 12, 18-27; Lc 20, 27-38). Esta frase fuera de contexto, o mejor dicho contextualizada en la época contemporánea, se interpreta como la recomendación a separar los poderes, y por tanto a pagar los impuestos. Nada más lejos de lo que ocurrió. Si tenemos en cuenta que en el denario había una inscripción que decía. “Tiberio, César hijo del divino Augusto” lo que estaba diciéndoles con claridad que César no era Dios.

Por otro lado, al acontecer que el tributo principal que pagaba Roma era sobre el suelo, y como se ha señalado, el pueblo judío consideraba que el suelo palestino era propiedad de Dios que se lo había concedido al pueblo elegido, resulta que el suelo no era de los romanos. Estos no podían apropiárselo pues era de Dios¹⁶³. Por tanto, no se debían de pagar impuestos puesto que era de Dios y no de los romanos. En su contexto, el mensaje no podía ser más claro, y así lo entendieron los discípulos de los fariseos y partidarios de Herodes, puesto que el Sanedrín acusará a Jesús, sin ningún engaño, de que prohibía pagar los impuestos al César (Lc 23,1-3). La lectura de los sinópticos deja claro que Jesús era extremadamente crítico tanto con la aristocracia sacerdotal y la nobleza laica, y con Roma, así como con todos los aliados que legitimaban el pago de los tributos y la no condenación de la deuda, como los maestros de la Ley que los justificaban. En su visión del Reino de Dios dichas prácticas tributarias y saqueadoras no tendrían lugar.

- *Finalizar con el hambre y la miseria.*

Se ha señalado que en la época de Jesús las hambrunas en Palestina eran frecuentes. La mendicidad y la pobreza estaban a la orden del día y son citadas en los evangelios sinópticos. La distribución de las riquezas entre los

¹⁶³ En el libro del Levítico (25, 23) se dice con claridad que Dios era el verdadero propietario de la tierra de Israel: “La tierra no se venderá sin derecho a retracto, porque la tierra es mía (de Dios), y vosotros sois forasteros y huéspedes de mi tierra”.

miembros del movimiento de Jesús y su entrega a los pobres era una clara exigencia ética, en particular de las personas con riquezas que quisieran entrar en su movimiento.

Encontramos que la oración propuesta por Jesús, el Padrenuestro, señala en el inicio del segundo párrafo: “El pan nuestro de cada día, dánosle hoy”. Esta plegaria quizás tenga también una dimensión espiritual, pero en aquellas épocas de gran hambruna, como se ha relatado en apartados anteriores, a buen seguro que tenía un significado muy concreto: el solicitar la atención de Dios para superar el hambre y en general la miseria que afectaba a buena parte del pueblo judío. En esta dirección, el reconocido historiador y teólogo J. Jeremías ha señalado: “Sería un gran error suponer aquí una espiritualización a la manera de la filosofía griega; una discriminación entre el pan del cielo y el pan de la tierra. Para Jesús no hay oposición entre ambos”¹⁶⁴.

- *Oponerse a la expoliación económica de los pobres a través del Templo.*

La expulsión de los mercaderes del pueblo por convertir el Templo en cueva de ladrones puesta de relieve en los cuatro evangelistas es una muestra de oposición a las actividades del Templo como reproducción económica de la aristocracia sacerdotal, y en especial a la expoliación de estos a las clases más pobres. En efecto, los evangelistas destacan en la denominada acción de Jesús de purificación del Templo dos temas: el vuelco de las mesas de cambistas de monedas y las paradas de los vendedores de palomas. Veamos lo que significan.

Los tributos y donaciones al tesoro del Templo no podían hacerse en monedas corrientes¹⁶⁵, se debía cambiar la moneda por el siclo, moneda procedente del antiguo reino fenicio de Tiro, que curiosamente llevaba la efigie de “Melcarte”, “dios pagano” de dicho reino, pero la expulsión no se hace por el

¹⁶⁴ Jeremías, J. **ABBA** (Salamanca, Ed. Sígueme, 2005) pág. 230.

¹⁶⁵ Existían monedas en circulación en Judea sin símbolos paganos.

“paganismo” explícito sino por convertir el Templo de oración en casa de ladrones que facilitaban el pago de la donación obligada de medio siclo anual al Templo, y muy especialmente el negocio que la transacción significaba en beneficio de cambistas y aristocracia del pueblo en perjuicio de un pueblo judío inmerso en la miseria, como han dado prueba las investigaciones arqueológicas¹⁶⁶.

Debe de tenerse en cuenta que además del pago de medio siclo al año, por el que los campesinos debían entregar parte de sus productos agrícolas o sus cosechas, tenían que pagar el diezmo anual al Templo, es decir el diez por ciento de su cosecha. Estas donaciones e impuestos obligados por la normativa religiosa contribuían al endeudamiento generalizado de la época en la sociedad judía, y de manera especial en Galilea.

Es importante destacar el especial énfasis evangélico en la venta de las palomas. Este era un animal destinado al sacrificio que costeaban las clases más pobres que no podían costearse la adquisición de ovejas y terneros para su sacrificio para el perdón de los pecados. En Lucas (19-45) y Juan (2, 13-16) se muestra a un Jesús que tumba las tiendas de todos los animales, luego veremos el culto no sacrificial con animales de Jesús, pero la insistencia de Mateo (21, 13-14) y Juan (2, 16) con las palomas, se debe a que se pone el acento en el obligatorio sacrificio que deben hacer los más pobres. Todos deben contribuir, aunque apenas puedan. La organización del Templo a base de impuestos y pagos por los sacrificios para reproducir al conjunto de la clase sacerdotal por encima de lo que considera propio del Templo: la oración, es lo que provoca las palabras y acciones del Jesús evangélico en su contexto histórico.

- *Transformar la configuración del Templo de la época.*

¹⁶⁶ Ver Horsley, R.A. y Silberman, N.A. **La revolución del Reino** (Santander, Ed. Sal Terrae, 2005) págs. 22-42.

Lo dicho en el punto anterior muestra que Jesús se oponía a la función del Templo como reproducción del dominio de la aristocracia sacerdotal. Pero esta oposición sin duda podía ser percibida como el cuestionamiento del conjunto de la clase sacerdotal, y de buena parte de la población de la ciudad de Jerusalén que vivía de las fiestas religiosas del Templo¹⁶⁷, en especial: la Pascua, los Azimos y Tabernáculos en que los israelitas, al igual que la mayoría de los pueblos en la antigüedad, ofrecían sacrificios a sus divinidades para regenerar la tierra y renovar las fuerzas de la divinidad para conseguir nuevas cosechas¹⁶⁸.

El cuestionamiento del Templo por Jesús y su movimiento venía por dos vías. El cuestionamiento de los tributos al templo, como ya hemos afirmado, y el cuestionamiento del sacrificio de los animales a Dios. La denominada inversión sacrificial de Jesús, considerándose a sí mismo como Mesías o el Ungido de Dios, en la denominada Última Cena. El Mesías, relacionado con la divinidad, que ofrece su cuerpo como sacrificio y el comer pan y beber vino como un rito recordatorio de su sacrificio. Esta inversión del culto sacrificial es considerada como singular y única entre las culturas antiguas por R. Girard¹⁶⁹ y, expresaría de una manera manifiesta la superación por Jesús del culto sacrificial que además agravaba las condiciones de vida de las capas pobres de la sociedad judía. Estos hechos ya muestran por sí solos la oposición de Jesús a la configuración del Templo.

Los evangelistas canónicos, y particularmente los sinópticos, señalan, además, que Jesús, pronosticó la destrucción del Templo y su reconstrucción metafórica en su "ecclesia". Este hecho es sin duda puesto en duda por no pocos historiadores e historiadoras. Estos señalan que, al ser escritos todos los evangelios canónicos con posterioridad a la destrucción del Templo, dudan

¹⁶⁷ Ver Armstrong, K. **Historia de Jerusalén** (Barcelona, Ed. Paidós, 2005) págs. 176-183.

¹⁶⁸ Ver Eliade, M. **Traité d'histoire des religions** (Paris, Ed. Payot, 1949) págs. 127-136

¹⁶⁹ Girard, R. **La violencia y lo sagrado** (Barcelona, ed. Anagrama, 2005) págs. 267-292. Ver también del mismo autor: **Veo a Satán caer como el relámpago** (Barcelona, ed. Anagrama, 2002) págs.141-208

que este relato sea un añadido posterior para mostrar el carácter profético de Jesús. Sea como fuere, tiene toda su coherencia ideológica que se expresara el deseo de Jesús en la desaparición de la configuración del Templo en aquella época y su sustitución por la comunidad de sus seguidores o “ecclesia”, en esto se asemejaría a los esenios que rechazaban el Templo de Jerusalén, y veían a su comunidad dedicada a la oración y meditación como la depositaria del Templo de Dios. Todo lo contrario que los fariseos y los rebeldes (bandidos, sicarios y zelotas) que respetaban la existencia del Templo en sus grandes líneas aunque los primeros querían introducir reformas y los segundos sustituir a la aristocracia sacerdotal pero no a la organización sacerdotal, especialmente los zelotas.

- *Rechazar la segregación social del pueblo judío.*

El etiquetaje a las personas en función de sus oficios, que se ha comentado en apartados anteriores, que generaba segregación y exclusión social, es motivo de crítica y oposición del denominado Jesús el Nazareno, que incluye entre sus primeros seguidores a aquellos que eran segregados por saduceos, y especialmente por los rigoristas fariseos y también esenios. La idea de que los primeros en el pueblo de Dios son los pobres, los humildes y los segregados sociales, ya sea por enfermedad o discapacidad o por los oficios que facilitaban “la caída en el pecado”, es enfatizada por la doctrina de Jesús. Esto constituye la búsqueda de una nueva cohesión del pueblo judío en el que los últimos, los rechazados por saduceos y los rigoristas fariseos, serán los primeros.

- *Incompatibilidad con las riquezas, y su concentración.*

En los evangelios sinópticos son muy numerosas las citas que hacen referencia a la importancia de los pobres y al reparto de riquezas a ellos favorable. Un

ejemplo es la alabanza de Jesús al comportamiento de Zaqueo, el publicano rico que da la mitad de sus bienes a los pobres, y a los que ha exigido más de la cuenta (deudores) les restituye cuatro veces más. (Lc 19, 1-10)

Las críticas a la riqueza y a las posesiones es una constante puesta en evidencia en los evangelios. La más contundente: “Es más difícil que un rico entre en el Reino de los cielos, que un camello por el ojo de una aguja” (Mc 10, 24-25; Mt 19, 23-30) no deja ninguna duda de la posición del creador del movimiento cristiano.

Es de resaltar que, en coherencia sobre su posición con los oficios (critica a la riqueza, y a los ricos en cuanto ejercen un modo de vida basado en las riquezas, pero no rechaza a las personas ricas), se dirige a la persona en tanto está asimilada a su rol, pero, por lo que se desprende de los evangelios sinópticos, cualquier persona puede entrar en su movimiento si dispone de la posibilidad de una nueva vida. Esto es válido tanto para el recaudador de impuestos como para el rico. Esto se relaciona con la apertura de su movimiento y el Reino de Dios a todas las personas, siempre y cuándo participen de un modo de vida basado en una ética y valores que invierten los cimientos sociales en que se basa el predominio no sólo político-económico de los saduceos, sino también el predominio ideológico-teológico del fariseísmo. Entiéndase bien, subvierte los valores dominantes de la sociedad judía de la época, no los valores del judaísmo, puesto que el movimiento de Jesús, tal como es explicado en los evangelios sinópticos, es un movimiento claramente de matriz judía.

6.2. Un movimiento social del campo a la ciudad

El movimiento de Jesús es claramente un movimiento que se origina en el campo y llega hasta la ciudad de Jerusalén donde su líder es detenido y crucificado. En efecto, el movimiento surge en Galilea, el eslabón débil, como se ha señalado, de la cadena económica de explotación y dominio en el que se basaba la sociedad judía. No es extraño que la región que originó los principales movimientos frente al censo romano, y que fue el origen de los rebeldes judíos, también diera origen a un nuevo movimiento que iniciaba la construcción del Reino de Dios en que los pobres y humildes eran los primeros.

Por lo que se desprende tanto de los sinópticos como por las pistas que nos dan sus discípulos, relatadas en los hechos de los apóstoles, el movimiento de Jesús era un movimiento itinerante. Tanto J.D. Crossan¹⁷⁰, como F. Vouga¹⁷¹, entre muchos otros, lo documentan fehacientemente, y señalan que en su itinerario se van fundando nuevas comunidades en los pueblos de Galilea, entre las personas que siguen y sobre todo ponen en práctica sus enseñanzas en la vida cotidiana. Incluso Vouga ha visto en estas comunidades el posible origen de la denominada fuente Q¹⁷² de los evangelios.

Jesús se movía fundamentalmente entre las zonas rurales. No se habla en los evangelios de ninguna predicación en las ciudades de Galilea, ni mucho menos de Séforis y Tiberíades de influencia helenística. Como capitales de Galilea, a buen seguro, Jesús las habría visitado y posiblemente se hubiera formado en la sinagoga de Séforis, pero no está documentado, y seguramente por ello los evangelios no le dan relevancia. En cambio, si hacen hincapié en su predicación en pueblos y aldeas rurales. El movimiento de Jesús nace en las zonas más empobrecidas y castigadas por el bloque en el poder romano-herodiano y sacerdotal, que sufren más los impuestos y el enriquecimiento de la aristocracia sacerdotal y la nobleza

¹⁷⁰ Crossan, J.D. **El Jesús de la Historia**. Historia de un campesino judío. (Barcelona, ed. Crítica, 2001)

¹⁷¹ Vouga, F. **Los primeros pasos del cristianismo** (Navarra, ed. Verbo Divino, 2001)

¹⁷² El grupo de historiadores y filólogos norteamericanos denominada "**Jesus Seminar**" son quienes lideran la opinión de que los evangelios de Mateo y Lucas se alimentan principalmente de dos fuentes: el evangelio de Marcos, y una fuente anónima, no descubierta, denominada fuente Q, de donde procederían los textos coincidentes en Mateo y Lucas y que no se encuentran en Marcos.

laica que viven en la ciudad, y no reciben inversiones puesto que estas van a las construcciones de Jerusalén y las ciudades helenísticas fundamentalmente. Al final de su predicación hará su entrada triunfal, según los evangelios a la ciudad, procedente de las zonas rurales, y apoyado por los habitantes de estas zonas que iban a celebrar la fiesta de La Pascua, y a hacer sus sacrificios en el Templo de Jerusalén. Es claramente un movimiento que va del campo a la ciudad. Era costumbre en la época, durante el siglo I, que se aprovecharán las grandes fiestas judías que se celebraban en el Templo, para que las clases populares de las zonas rurales pudieran manifestar su malestar tanto a la aristocracia sacerdotal, como a la nobleza laica y urbana, y sin duda al Imperio Romano. El antecedente principal fue la rebelión de Judas el Galileo por el intento romano de cambiar el censo que era la base para la imposición de nuevos impuestos.

La eclosión de malestar de la población rural empobrecida durante las grandes fiestas, y en especial La Pascua, y Tabernáculos, lo prueba que el procurador romano dejaba su residencia habitual en Cesárea Marítima, y se trasladaba a la Torre Antonia en Jerusalén, mientras que sus tropas, la legión romana, acampaban en los alrededores de la ciudad para prevenir o reprimir manifestaciones de protesta y actos de rebeldía.

Jesús levanta un movimiento social de nuevo tipo, pero que sigue las pautas de otros movimientos sociales anteriores: del campo a la ciudad, al ser el campo, y particularmente el galileo, el eslabón más débil de la cadena de dominación romana aliada con los aristócratas y nobles tanto laicos como religiosos.

6.3. Un movimiento singularmente judío y profético

El carácter itinerante de las predicaciones de Jesús, la austeridad y sencillez de su modo de vida, así como sus críticas a las riquezas y a los que ostentan el poder ha

hecho que J.D. Crossan y, con él, todo el grupo de investigadores norteamericanos agrupados en el “Jesus Seminar” identificaran a Jesús como un líder muy influido por el helenismo, y su doctrina y comportamiento influenciados por los cínicos¹⁷³ helenos.

En efecto, sorprenden las semejanzas entre el movimiento cínico y el movimiento fundado por Jesús el Nazareno. Baste hacer un repaso al conocido libro de C. Garcia Gual, “la secta del perro”¹⁷⁴, para sorprendernos de las semejanzas entre el movimiento cínico fundado por el filósofo ateniense Antístenes que falleció en el año 365 a C y Diógenes de Sinope (412 aC- 323 aC) fue su pensador más reconocido. No sabemos el grado de difusión de la filosofía cínica, ni conocemos si existían filósofos itinerantes cínicos en la sociedad judía y particularmente en Galilea durante el siglo I de nuestra era. No obstante, hasta el mismo apologista Orígenes, para mostrar que el cristianismo era un movimiento culto, señala, justamente, las semejanzas entre la filosofía y moral cínica con el cristianismo¹⁷⁵. Señalemos algunas de las similitudes entre el movimiento de Jesús y la filosofía cínica:

- Constituyen una crítica al modelo cultural dominante en la época
- La predicación de unos y otros era itinerante, los diferencia el que los cínicos se centraban en las ciudades y el movimiento de Jesús en las aldeas rurales. En los evangelios, Jesús no aparece predicando en las principales ciudades de Galilea: Séforis y Tiberiades.
- Predicaban un cambio en el modelo de vida basado en la austeridad, en prescindir de lujos, riquezas y vivir una vida extremadamente sencilla, no se trataba solo de desapego a los bienes materiales, como los estoicos,

¹⁷³ El cinismo es un movimiento iniciado en la Grecia clásica por discípulos de Sócrates, que radicalizan la predicación itinerante y educativa de los sofistas, así como su modo de vida, que es de una gran austeridad, y viven en los márgenes buscando incluso el rechazo social como prueba de su modo de vida alternativo.

¹⁷⁴ Garcia Gual, C. **La secta del perro** (Madrid, Alianza, ed. 2019)

sino en vivir alejados de lo no esencial. La petición de venderlo todo y dárselo a los pobres es común a Jesús y a los cínicos.

- Cuestionan completamente que la divinidad tenga algo que ver con las autoridades políticas o religiosas, o que las riquezas sean una bendición de Dios.

R. Aguirre señala¹⁷⁶, a mi juicio acertadamente, que las similitudes de la predicación de Jesús con la predicación y el modo de vida cínico se corresponden con la predicación de los profetas judíos, y el modo de vida austero también se encuentra en la época de Jesús entre los esenios, y también en las recomendaciones de los libros sapienciales. Es decir, la predicación de Jesús se arraiga en la tradición del judaísmo.

En mi opinión, las dos mayores diferencias entre Jesús y la filosofía cínica es que ésta constituye sólo un modo de vida individual de dominio sobre sí mismo, y alejado de los condicionantes externos de la cultura dominante. Pero, está ausente el planteamiento de la construcción de una nueva sociedad en el interior de la existente, ni existe una escatología de futuro colectiva. Para Jesús, según los sinópticos, la escatología de la llegada del Reino de Dios a la tierra es el tema central de su predicación, es uno de los grandes temas clave y recurrentes del judaísmo desde el exilio de Babilonia. En este sentido la predicación de Jesús es menos relativista que la del movimiento cínico. Por otro lado, el hecho de que en sus inicios el movimiento de Jesús fuera un movimiento rural ante el itinerario urbano de los cínicos, junto a la escatología colectiva frente a la individual, constituyen dos características diferenciadoras en lo esencial de ambos planteamientos.

¹⁷⁶ Aguirre, R. "La teoría de Jesús como predicador cínico" en Piñero, A. (ed) **Biblia y helenismo** (Barcelona, ed. el Almendro, 2017) pág. 235-260

6.4. Un movimiento que no busca influenciar políticamente sino iniciar una nueva sociedad: El Reino de Dios en la tierra

El movimiento de Jesús, entendido como movimiento social, es muy distinto a lo que se acostumbra a entender como movimiento social en los siglos XX y XXI. Se entiende el movimiento social como acción colectiva dirigida a la defensa de intereses que, mediante la movilización de recursos, buscan fundamentalmente influenciar la agenda política y las políticas públicas. El movimiento de Jesús no pretende influenciar directamente a las autoridades políticas y religiosas para tener un lugar en el Sanedrín, o influenciar en las tetrarquías o en la organización y actuaciones de las administraciones para cambiar una ley o modificar una política impositiva. Somete a una intensa crítica las visiones dominadoras y desigualitarias de la aristocracia sacerdotal, al Sanedrín y a su alianza con Roma, así como a las creencias y rituales de los fariseos, pero su mensaje dirigido a la población judía va direccionado fundamentalmente a que se cambie el modo de vida individual y social, o lo que es lo mismo el modo de relacionarse entre las personas. Como veremos, un modo de vida basado en las bienaventuranzas y en una comunidad en que los últimos sean los primeros. Llama a anticipar en pequeñas comunidades la llegada del Reino de Dios a la tierra. En este sentido, como veremos, en la visión que tiene Jesús del Reino de Dios en la Tierra, se trata de iniciar la experimentación personal y colectiva de nuevas prácticas sociales. El Reino empieza aquí y ahora. El “Reino de Dios está entre vosotros” (Lc 17, 20-22) es la expresión evangélica que sintetiza lo que estoy intentando explicar.

En efecto, los reconocidos traductores de griego Josep Rius-Camps y Jenny Read -Heimerdinger¹⁷⁷ señalan que la frase escrita por Lucas puede traducirse en español como “el Reino está en vosotros” o como “está entre vosotros”¹⁷⁸. Para superar

¹⁷⁷ Lucas, **Demostración a Teófilo**. Evangelio y hechos de los apóstoles según el código Beza (Barcelona, ed. Fragmenta, 2012) págs. 302-303.

¹⁷⁸ El hecho de que, en los evangelios, y en especial sus traducciones, se dé una mayor relevancia al mensaje individual que al social, aunque esté como se ha señalado no se omite ni mucho menos, quizás

esta doble traducción lo traducen “el Reino de Dios está a vuestro alcance”. Encontramos una doble dimensión del Reino: individual o interior a los individuos, y a la vez social, la manera de relacionarse los individuos entre sí, que significaba una transmutación experiencial de las relaciones sociales existentes entre las clases sociales. Ambas dimensiones van unidas en el mensaje cristiano transmitido por Lucas, pero aquí nos fijaremos, al ser una tesis de ciencias sociales y humanas, en la dimensión o alcance social de la visión del Reino que tenía Jesús según se desprende de los evangelios contextualizados socialmente.

Como se ha señalado, en el judaísmo de la época, los fariseos querían acelerar la llegada del Reino de Dios a la Tierra mediante el cumplimiento estricto de la ley oral y escrita y de las normas de pureza por ellos promovidas; los rebeldes: bandidos, sicarios y zelotas mediante la lucha armada contra la dominación de lo que he dominado bloque en el poder; y los esenios mediante su retiro de meditación y vida en comunidad con respeto a la tradición y la jerarquía. El movimiento de Jesús pretendía que la llegada del Reino de Dios se produciría si se iniciaba o anticipaba la creación del Reino en la sociedad, puesto que la llegada definitiva del Reino de Dios sería una ampliación de la existente. Este planteamiento manifestador y provocador o promotor de la llegada del Reino de Dios era singular y muy específico en la época, pero el proceso de acción previa que provocara o impulsara la llegada del Reino de Dios o de los Cielos estaba arraigada en la cultura judía de la época.

se deba a dos razones. La primera en que la época en que se escribieron los evangelios la situación y el contexto social era próximo y por tanto conocido, con lo que las parábolas y los dichos atribuidos a Jesús se contextualizaban con rapidez. La segunda, coincide en lo que no pocos historiadores han señalado: que los evangelios fueron escritos con posterioridad a la destrucción del Templo en una época de animadversión a los judíos en el imperio, y por ello amortiguaron, en alguna medida, el mensaje social de Jesús. Aunque a buen seguro no lo manipularon, puesto que es aquella época en que Jesús ya participaba, según no pocas comunidades cristianas, de la esfera divina, haría difícil su manipulación consciente por parte de los que en él crían porque sería falsificar al Ungido por Dios o al Dios mismo. En el relato de la llegada, predicación, detención y muerte en Jerusalén, los elementos sociales en todos los evangelistas canónicos aparecen con gran nitidez.

Por ello, la doble venida del Mesías citada en los sinópticos y en las cartas de los Apóstoles. La primera venida era la iniciación del Reino, la segunda la culminación de éste y la integración de la tierra en el denominado Reino de los Cielos.

La predicación de Jesús, según los sinópticos, se inscribe perfectamente en la tradición del judaísmo de que Dios hace las cosas a través de los hombres, a través de su pueblo escogido.

En términos de la teoría política contemporánea, sería el de un movimiento social productor de una nueva sociedad¹⁷⁹. El movimiento de Jesús en lo social señalaría que la consecución del cambio es un proceso que se inicia en el presente, y que no hay que esperar a la toma del poder político o a la victoria en una guerra o de una revolución para iniciar el cambio social. El proceso de cambio del movimiento de Jesús es progresivo y catalizador de un cambio social mayor o si se prefiere de la revolución o mejor dicho la “Revolución del Reino”.

Por ello el movimiento de Jesús se iniciaba con una transmutación práctica de las relaciones sociales dominantes, no lo dejaba para un futuro, y esta transformación social parcial del sistema dominante era, sin duda, el motivo para que las clases y los gobiernos que gestionaban la reproducción del bloque dominante organizaran su rechazo o su aniquilación.

6.5. Un movimiento de transformación de proximidad que cuestionaba el sistema de dominación y se enfrentaba directamente con los gobiernos más cercanos, más que a los lejanos

Esta transformación de las relaciones sociales se hacía en el interior de la sociedad, en las “lagunas o fisuras o deficiencias” del sistema de socialización o en términos generales de reproducción del sistema social, como se ha señalado. Por ello, las

¹⁷⁹ Ver al respecto el libro de Pleyers, G. **Movimientos sociales en el siglo XXI** (Barcelona, ed. Icaria 2019) págs.97-124

personas de las capas más empobrecidas, los oficios etiquetados de impuros por la tradición farisea, y las personas que se consideraban rechazadas por Dios, según los saduceos (para quienes, recordémoslo, no existía otra vida y el bien o mal se experimentaba en la vida de la persona) al poseer algún tipo de discapacidad física o psíquica porque ellos o sus familiares anteriores habían sido castigados por culpa de sus pecados, fueron los primeros y más numerosos integrantes del movimiento de Jesús nazareno. Estas personas tenían claras razones sociales e ideológicas para integrarse en el movimiento. A mi juicio había tres razones sociales, aparte de otras posibles razones personales o emotivas /experienciales relacionadas con lo que hemos denominado religiosidad en la parte conceptual:

- En primer lugar, se integraban en el movimiento porque recibían una explicación a su situación, y no sólo no se sentían rechazados por Dios a su Reino, sino todo lo contrario serían los primeros. Es la misma razón por la que en los siglos XIX y principios del XX la clase obrera se sentía atraída por los partidos obreristas.
- En segundo lugar, por los beneficios sociales que recibían del reparto de bienes que se practicaba en las primeras comunidades cristianas¹⁸⁰, y el estatus de honor que los pobres recibían en ellas.
- En tercer lugar, por la trascendencia inmediata después de la muerte de entrar en el Reino de los Cielos, aunque éste no hubiera llegado a la tierra es otro motivo importante, si bien es transversal a todas las clases sociales de la época. Las palabras atribuidas a Jesús que dirige a un bandido: “hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lc 23,42-43) muestra como mínimo que esta creencia es muy temprana en el movimiento cristiano¹⁸¹. En la lucha de los macabeos

¹⁸⁰ Es importante la descripción que hace Lucas de la comunidad cristiana de Jerusalén en los Hechos de los apóstoles. Lc. 4, 23-36 y 5, 1-11.

¹⁸¹ Como tantas frases, esta puede que no sea original de Jesús y sí una transcripción recordada de manera inexacta del evangelista. Es de resaltar que sólo un evangelista canónico cita esta conversación con un bandido (aunque sí que figura en otro evangelio apócrifo) reflejaría la incidencia del helenismo sobre el alma inmortal. También hay autores que señalan que en el judaísmo de la época el paraíso era una parte del Seol (lugar de permanencia de los muertos) destinada a los que resucitarían con la llegada del Reino.

contra los seléucidas ya se introdujo con claridad la idea de la resurrección. Esta introducción salvaba una contradicción, los que luchaban y morían por el Reino de Dios en la tierra no podrían disfrutar del mismo, por tanto, estos mártires resucitarían el día que el Reino llegara. La singularidad del movimiento cristiano es la sensación de inmediatez que produce: ¡hoy estarás en el Reino de los Cielos! Y posteriormente el Reino de los Cielos abarcará también la tierra. Sin duda, el traspaso percibido como inmediato de la muerte a la vida para quien participa en la construcción del reino de Dios en la tierra será un elemento clave en la expansión del cristianismo en el imperio Romano, y probablemente lo fue en Galilea.

- En este sentido, el hecho de que, en los libros de F. Josefo, aparezca poco el movimiento de Jesús, no significa que éste no fuera importante. En efecto, no lo fue en la guerra del 66 porque, como se sostendrá, el movimiento había sido de nuevo decapitado por las ejecuciones de Santiago “El justo”, Pablo y Pedro, pero no anteriormente. Hay que tener en cuenta que Josefo, al igual que la mayoría de los historiadores, se fija sobre todo en lo que acontece en las ciudades, y Jerusalén, en especial, por su impacto religioso y político, y no así en las aldeas y comunidades rurales, siendo precisamente en estas en las que el movimiento fue creciendo. La entrada triunfal en Jerusalén, y el temor de las autoridades sacerdotales a las masas si daban muerte a Jesús durante la Pascua, no tiene por qué ser una exageración.

Debe tenerse en cuenta que en años posteriores aparece un hombre que se proclama Mesías y predica junto al Templo su destrucción, acompañado de grandes críticas a la aristocracia sacerdotal. Dicho hombre, de nombre Jesús, hijo de Ananías, fue detenido por el Sanedrín y una vez azotado fue dejado en

Lo que no existe ninguna duda es que el cristianismo primitivo posterior a Jesús interpretó la frase al igual que se hace en el presente texto.

libertad¹⁸². Con razón J. Sanders señala¹⁸³ que la diferencia entre los dos Jesús, es que a Jesús de Nazaret le acompañaban un gran número de seguidores, un movimiento de masas. Este autor considera que el motivo principal de la denuncia del Sanedrín a Jesús de Nazaret al procurador romano Pilato es que preveían grandes movilizaciones, y no podría garantizar el orden que tenían encomendado por Roma, y por supuesto el tribunal no quería perder esta competencia política. En efecto, esta podría ser la base de la hábil gestión política de Caifás para finalizar con la legitimación de Mesías que tenía Jesús y decapitar al movimiento cristiano. Coincido con Sanders que no fueron motivos teológicos, ni el posicionamiento de Jesús sobre la destrucción del Templo en su configuración en el siglo I lo que hizo que Caifás quisiera su muerte, sino el asegurar el mantenimiento del orden público por las consecuencias políticas que esto pudiera ocasionarle.

Un movimiento que planteaba en la práctica la transformación de las relaciones sociales incomodaba sobre todo a los gobiernos que tenían cerca las comunidades o espacios de transformación social, y no los lejanos. El movimiento de Jesús preocupaba a los tetrarcas de Galilea y al Sanedrín; al Imperio Romano representado por el procurador le resultaba lejano, y sobre todo porque no proponía un asalto a las tropas y al poder romano, ni era violento como veremos. A los gobiernos más cercanos que observaban como en el interior de la sociedad que debían reproducir, en sus espacios donde ejercían el poder, se les mermaba su dominación, y especialmente si este movimiento crecía en miembros y en apoyo social. Esto significaba una alternativa real a las relaciones de poder y dominación. Muy diferente que los esenios, que aparte de ser un movimiento más jerárquico salía de la sociedad, al igual que la mayoría de los socialistas utópicos

¹⁸² Cita tomada de Sanders E.P. **La figura histórica de Jesús** (Salamanca, ed. Verbo Divino, 2010) pág. 291. Sanders se basa en el relato de F. Josefo sobre Jesús, hijo de Ananías que figura en el cap. VI de su libro **La Guerra de los Judíos**.

¹⁸³ Ver Sanders E.P. **La figura histórica de Jesús** ob.cit.págs., 293-297.

del siglo XIX estudiados por Marx y Engels¹⁸⁴, que organizaban espacios pilotos alejados de los espacios de poder.

Por otro lado, un movimiento intersticial de producción de una nueva sociedad no se caracteriza por el enfrentamiento político directo con los gobiernos. Incluso, como mostrarán posteriormente Pablo y Pedro, no buscarán su conflicto con el Imperio Romano. Todo lo contrario, intentarán no molestarlo, no agredirlo, debido a que lo que realmente les interesa es que les dejen hacer, que no les interrumpan su acción intensa y extensa en la extensión de su nueva sociedad.

Siglos después la Iglesia Católica reproducirá, en el papel de Imperio Romano, esta relación de dominación con relación a sectas cristianas que querían vivir en comunidad la pobreza y la solidaridad del primer cristianismo, como los autodenominados “pobres de Lyon”. Es decir, esa “secta” fue al movimiento de Jesús y principios del cristianismo, lo que la Iglesia católica era con respecto al Imperio. En efecto, Ch. Tilly¹⁸⁵, en su libro “confianza y gobierno” describe la “herejía”: ideas, organización, y relación con el poder de la iglesia de los autodenominados “pobres de Cristo” o “pobres de Lyon” que fueron perseguidos por la inquisición durante los siglos XII y XIV en la región de Lyon. Los “pobres de Lyon” aspiraban a recuperar la sencillez del cristianismo de los primeros tiempos. Vivían en comunidad, criticaban las riquezas de la Iglesia. Además, se negaban a hacer juramentos, se oponían a la pena capital, rechazaban la autoridad papal, y negaban la existencia del purgatorio. La organización de los “pobres de Lyon” se desarrollaba por redes de confianza entre ellos. La inquisición una vez juzgados y condenados con rapidez los entregaba a las autoridades civiles para que los quemara o cortara la cabeza, y luego la Iglesia confiscaba sus propiedades. Esta “secta” lo único que pretendía era predicar y vivir su doctrina, e intentaba ni enfrentarse ni provocar a la Iglesia para que no los persiguiera y dificultara su labor, aunque, por supuesto, no renunciaba a sus planteamientos. Este

¹⁸⁴ Engels, F. **Del socialismo utópico al socialismo científico** (Madrid, ed. Akal, 2021)

¹⁸⁵ Tilly, Ch. **Confianza y gobierno** (Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2010) págs.9-57.

movimiento cuestionaba la organización de la Iglesia en la Edad Media, y eran la Iglesia y la Inquisición más próximas al funcionamiento de sus comunidades las que organizaban su represión. La documentación sobre esta “secta” prueba que también era un movimiento productor de nuevas relaciones sociales, en este caso no en el conjunto de la sociedad sino en el seno de la Iglesia, y su funcionamiento, a pesar de las diferencias de época y del posicionamiento de transformación social entre el movimiento de Jesús y los “pobres de Lyon”, la comparación nos puede dar alguna luz para entender el posicionamiento con relación al poder establecido por parte de las primeras comunidades cristianas.

6.6. Un movimiento organizado a través de comunidades o “ecclesias”

No tenemos informaciones en el nuevo testamento de las comunidades o “ecclesias” fundadas por el inicial movimiento de Jesús. Tenemos noticias de la comunidad de Jerusalén y de las primeras comunidades formadas por Pablo con posterioridad. Estas comunidades deberían parecerse a las que fundó Jesús en las aldeas de Galilea.

Debemos señalar que el nombre de “ecclesia”, asamblea, sí tiene un origen heleno. La existencia de votaciones en asambleas, en las que podían participar todos los considerados ciudadanos, era la aportación de las ciudades helenas que se diferenciaban de la rígida y jerárquica aristocracia sacerdotal del Templo de Jerusalén basada en la tradición. En las comunidades asamblearias cristianas encontramos unas diferencias notables de tipo social en relación a las asambleas de las ciudades helenísticas y romanas de la época:

- En las asambleas de las ciudades heleno-romanas, la ciudadanía que votaba era la ciudadanía romana, lo que en los tiempos de Jesús excluía a la mayoría de los hombres de Palestina puesto que no poseían dicha ciudadanía y muy especialmente los esclavos. Por supuesto todas las mujeres estaban

desposeídas de la ciudadanía. En las comunidades cristianas más primitivas, sabemos por Pablo, que todos eran iguales y formaban un solo cuerpo. No había distinciones entre hombres y mujeres, ni entre dueños y esclavos, ni por procedencia geográfica o lingüística. Era una comunidad de iguales que tomaban las decisiones en asambleas.

- Sabemos por el libro de “los hechos de los apóstoles” que había una entrega comunitaria de todos los bienes personales y estos eran distribuidos en función de las necesidades.
- La comunidad acostumbraba a reunirse en casas. Estas comunidades-asambleas, poco o nada institucionalizadas en su funcionamiento, eran las que ejercían la labor de Templo constituían su sustituto¹⁸⁶, de manera similar a la comunidad esenia de Qumrán de la que se distanciaban en muchas características, entre ellas la jerarquía y la tradición de la primera.
- El liderazgo era de tipo carismático. En primer lugar, de Jesús al que consideraban el Mesías y con virtudes y capacidades superiores e incluso sobrehumanas (milagros, perdón de los pecados, exorcismo...) y posteriormente de los apóstoles, en especial Pedro, en la comunidad relatada en los Hechos. El carisma, esta capacidad de liderar legitimada porque se atribuyen a los líderes virtudes y capacidades superiores al resto de los hombres, es necesario para poder articular grandes consensos en organizaciones asamblearias, de lo contrario éstas se fragmentan. A medida que la organización crece y se expande territorialmente y la influencia del carisma es menos próxima, las organizaciones tienden a la institucionalización y a la jerarquía, como así ocurrió a partir de finales del siglo I e inicios del II¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Schenke, L. **La comunidad primitiva** (Salamanca, ed. Sígueme, 1999) págs.130-132.

¹⁸⁷ Estrada, J.A, “las primeras comunidades cristianas” en **VVAA Historia del cristianismo, Vol I El mundo antiguo**. (Madrid, ed Trotta, 2011) págs. 123 y ss.

- Las *ecclesias* reunían a personas que vivían y trabajaban en la sociedad, no eran comunidades aisladas, como el caso de los esenios, o como lo serán en el siglo XIX los llamados socialistas utópicos. Estas comunidades subvertían las relaciones sociales y tenían unos planteamientos éticos diferentes de los que participaban en las mismas. Era el lugar en el que se cambiaban las relaciones sociales y las personas ante una plenitud de un reino divino cada vez más próximo. Dicha ética y comportamientos de los cristianos primitivos en la sociedad cambiaba su propio quehacer cotidiano y de este modo impregnaba el de los vecinos aldeanos primero, y él de las sociedades urbanas con posterioridad. Lo que resultaba altamente peligroso puesto que dadas las fallas que hemos señalado en los sistemas de socialización y de dominación de la sociedad judía este nuevo movimiento productor de nueva sociedad se expandía.

6.7. Un movimiento de transformación social pacífico

El movimiento iniciado por Jesús era, como estamos señalando, radical en lo social, transformador de las relaciones sociales en las que se basaba la dominación del bloque en el poder judeo-romano, pero no era en absoluto violento, al menos como describen a su líder los evangelios sinópticos, o el movimiento cristiano en sus inicios. A esta descripción podemos añadir a Pablo y a las cartas de los apóstoles. No sabemos directamente cómo era Jesús sino a través de los evangelios y los escritos predominantemente fariseos del Talmud sobre el movimiento de Jesús. Es decir, por sus adversarios y partidarios. En un trabajo de sociología de la historia lo que nos interesa, más que descubrir la real biografía de Jesús es caracterizar su movimiento. Por ello es importante saber cómo veían a su líder los iniciadores y participantes del movimiento en sus orígenes, interesa saber cómo percibían el movimiento los que formaban parte de él. De ahí, cómo consideran los sinópticos a su líder es esencial para caracterizar el movimiento.

La caracterización de los sinópticos de su líder es claramente de un predicador socialmente radical pero claramente pacífico. Tendremos ocasión de verlo con mayor profundidad en el próximo capítulo sobre la visión del Reino en la tierra, pero adelantemos que la predicación de las bienaventuranzas, el imperativo “amaos los unos a los otros”, “amad a vuestros enemigos” o la famosa sentencia de que en caso de ser abofeteados poned la otra mejilla, dan clara referencia de la visión pacífica que tenían las comunidades cristianas del siglo I de su líder.

Existen autores, y entre ellos autores que han hecho importantes aportaciones sobre el origen y desarrollo del movimiento cristiano como son J. Montserrat Torrents¹⁸⁸ o G. Puente Ojea¹⁸⁹, por citar a dos autores de nuestras coordenadas geográficas, que sostienen que el grupo inicial de Jesús era un movimiento armado. Que los evangelios lo disimularon porque fueron escritos después de la pérdida de la guerra por parte judía, y la destrucción del Templo. El disimulo, según estos autores, era causado por la voluntad de los cristianos de escapar de la represión romana. Esta argumentación es difícil de aceptar dado que, las persecuciones y martirios, como analizaremos detenidamente, se debieron a la quiebra en el sistema de socialización y dominación romana que ejercía el modo de vida cristiano, y su rechazo a rendir culto al emperador y a la diosa Roma. Además, el martirio de cristianos como veremos fue un importante instrumento de proselitismo por parte de los apologetas. No se observa voluntad de disimulo ante la represión romana en el movimiento cristiano del siglo I.

Pero es interesante continuar con la argumentación de los autores que consideran que Jesús fue un profeta armado. Señalan que a pesar de que los evangelios quieren disimular la violencia de Jesús, se les escapan hechos aislados en sus relatos que muestran que el movimiento de Jesús era un movimiento armado. Los tres principales hechos son:

¹⁸⁸ Ver Montserrat Torrents, J. **Jesús el galileo armado** (Barcelona, ed. Edhaf,2007)

¹⁸⁹ Puente Ojea, G. **La formación del cristianismo como fenómeno ideológico** (Madrid, ed. Siglo XXI, 1974)

- El primero es la cita de Lucas 22, 36 cuando al emprender el camino hacia el huerto de Getsemaní en Jerusalén señala: “el que tenga una bolsa que la lleve consigo, y que haga lo mismo el que tenga zurrón; y el que no tenga espada que venda su manto y la compré”. Esta será la espada con la que supuestamente Pedro cortará la oreja de un soldado. ¿Por qué un movimiento pacífico tiene que llevar espadas? Esto es propio de los sicarios que utilizaban sus pequeñas espadas sicas para asesinar a sus adversarios si no es para ejercer la violencia.
- En segundo lugar, tanto Mateo 10,34-37 como Lucas 12, 51-53 señalan lo mismo: que Jesús ha venido a traer la división y la guerra, el texto de Mateo es el más contundente: “No creáis que he venido a traer la paz al mundo. ¡No he venido a traer paz sino guerra! Porque he venido a poner el hijo en contra de su padre, a la hija en contra de su madre” “de manera que los enemigos de cada uno serán sus propios familiares”. Para los partidarios de que el movimiento originario de Jesús fue violento estas frases son su información base.
- El tercero hace referencia a que la muerte en cruz por parte de los romanos se circunscribía a los que atentaban contra el Imperio, a los que cometían sedición. Los delincuentes comunes, no eran crucificados por los romanos, eran castigados incluso con la muerte por parte de las autoridades judías. Por tanto, para los partidarios del profeta armado esta es otra prueba del hecho de que Jesús predicaba la violencia.

Es necesario responder a estos hechos si se quiere mantener que el movimiento social cristiano en su origen era pacífico.

La cita de las dos espadas en el evangelio de Lucas va precedida de otros versículos (35-37) que la contextualizan señalando: que enviaba a los discípulos sin bolsa, ni alforja, ni sandalias. Es decir, lo habitual es que vayan sin ningún tipo de equipamiento en sus paseos o viajes, por tanto, lo habitual es que no llevaran espadas. ¿Por qué las necesitaban en aquella ocasión? El

evangelio señala que para que se cumpliera una profecía y lo detuvieran como un ladrón. Sin duda esta es una interpretación posterior del evangelista que entre otras cosas explicaría que no llevaran armas. A. Piñero señala¹⁹⁰ una razón mucho más creíble. En aquellos momentos se encontraban en Jerusalén en la víspera de la Pascua en que la ciudad se llenaba de peregrinos, era por tanto una ocasión propicia para los ladrones comunes, que no podemos confundir con los bandidos rebeldes, y estas espadas eran para prevenir el robo y defenderse. En aquellos tiempos era normal llevar espadas para defenderse de la delincuencia común. En efecto, Flavio Josefo señala que los esenios viajaban desprovistos de todo porque confiaban en la hospitalidad a los miembros de la secta, a excepción de un arma por temor a los ladrones comunes¹⁹¹. Los esenios, como tenemos la certeza por la amplia documentación de Qumrán y por el propio F. Josefo, vivían retirados en su comunidad dedicados a la oración. Hasta la guerra del 66 en la que participan al creer que está llegando el Reino de Dios. Está documentado que vivieron en el retiro comunitario a las afueras de las ciudades. Sólo ocasionalmente llevaban armas, era una situación similar a los miembros del movimiento de Jesús. Por tanto, esta argumentación para justificar el originario movimiento de Jesús resulta fuera de lugar.

- La frase recogida por los dos evangelistas sobre que Jesús no traía la paz sino la guerra, leída en su contexto narrativo de los evangelios significa que a pesar del sermón de la montaña y de todas las otras proclamas y actitudes pacíficas, no se traería sino la guerra. Las críticas a los saduceos y fariseos, por apartarse de su concepción de la religión, se dirigían a la base de la dominación política y económica de los primeros e ideológica de los segundos. La posición frente al dominio de Roma ya estaba trayendo consecuencias para el movimiento de Jesús, y la concepción revolucionaria del Reino, traería conflictos a nivel

¹⁹⁰ Piñero, A. Gómez Segura, E. **La verdadera historia de la pasión**. (Barcelona, ed. EDAF, 2011)

¹⁹¹ Ph. B.I. 2, 124-126

familiar como es claramente comprensible. Estos conflictos familiares han sido documentados posteriormente, como veremos, cuando el cristianismo se expansionó por el conjunto del Imperio, y en especial durante las persecuciones.

Los que interpretan a Jesús como un profeta armado se basan en las frases que se “despistaron” del disimulo de los evangelistas de querer presentar a un Jesús pacífico. En este caso son dos los evangelistas que señalan esta frase de Jesús, lo que significa que su grado de despiste es enorme o bien que la interpretación que hacen los partidarios de la violencia de Jesús es errónea.

- Tendremos ocasión de profundizar en las circunstancias de la muerte de Jesús, por tanto, aquí sólo decir que efectivamente Jesús se oponía a la dominación romana, como hemos visto, y la acusación que se le hacía era de “rey de los judíos”. Es decir, de un reino que iba a sustituir al Imperio Romano, y esto efectivamente era cierto, por lo que había suficientes motivos reales para crucificarle, dada la acusación que hacía el Sanedrín. Pero, además, esta acusación podía ser entendida como rebelión violenta por Roma, dado que no tenemos constancia de ninguna rebelión contra Roma que no hubiera sido armada, y en segundo lugar porque la visión del “Mesías-Rey” de los rebeldes judíos: bandidos, y posteriormente sicarios y zelotas, era que derrotaría a los romanos en una guerra que ellos ya habían iniciado. Por tanto, Jesús fue crucificado en tanto que opositor al dominio Imperial, pero ello no significa que fuera una oposición violenta, a pesar de que esto fuera difícil de entender por Roma y por una parte nada despreciable de la población judía.
- Existe una cuarta base para los profetas del Jesús armado, y es que entre los apóstoles había zelotas. A parte de que este hecho no goza de pruebas concluyentes, hoy en día, después de la investigación de H. Guevara¹⁹², sabemos que los zelotas propiamente dichos (los que participaron en la

¹⁹² Guevara, H. **Ambiente político del pueblo judío en la época de Jesús**. ob. cit, capítulo 6 dedicado a los zelotas.

primera guerra contra los romanos en Jerusalén que eran fundamentalmente sacerdotes no pertenecientes a la aristocracia sacerdotal) no aparecieron como movimiento político hasta los años 60, cuando Jesús ya habría muerto. Sí que es posible, como el caso de Judas y Santiago, que participantes en el movimiento de Jesús fueran antiguos bandidos o rebeldes, no hay nada extraño en ello, puesto que se predicaba la revolución social con la llegada del Reino, y los antiguos partidarios de la violencia bien pudieran confiar en el liderazgo carismático de Jesús Nazareno.

En defensa de los autores que ven a Jesús un profeta armado hay que señalar que en los tiempos de Jesús la situación del pueblo judío era muy conflictiva por lo que se hace difícil imaginar el surgimiento de un nuevo movimiento no violento. Pero también es cierto que existían antecedentes para la emergencia de un movimiento pacífico de transformación social. No tenemos constancia de ningún importante conflicto armado durante la juventud y hasta la muerte de Jesús Nazareno, aunque esto no quiere decir que no existieran episodios de violencia que no estén narrados. De hecho, es de suponer que sí existieron enfrentamientos violentos, dado el gran número de conflictos con los bandidos que atestiguan los libros de F. Josefo. Pero los grandes conflictos de la época de los que tenemos constancia discurrieron de manera no violenta, después del año 6 dC en que se produjo la rebelión armada de Judas El Galileo hasta los años 40 dC. Entre los conflictos más significativos próximos a la vida de Jesús, que vivió desde antes del 4 aC hasta entrados los años 30, encontramos¹⁹³:

- Las tendencias helenizantes y los impuestos provocaron una rebelión judía, especialmente de fariseos después de la muerte de Herodes El grande que fue reprimida a “sangre y fuego” por las legiones de Quintilo Varo. Augusto usando la política de divide y vencerás divide el reino de Herodes I en distintas

¹⁹³ La base documental de estos conflictos son los volúmenes de F. Josefo. En especial Antigüedades Judías (AI) (Libros XVI, XVII y XVIII) y La Guerra de los Judíos (BI) (Libro 2)

partes: para Arquelao, la mitad del mismo con Judea, Idumea y Samaria con el título de etnarca; para Herodes Antipas, Galilea y Perea con la denominación de tetrarca; y el resto, a excepción de la autonomía de algunas ciudades helenísticas, a Filipo, también con el título de tetrarca. Arquelao no asumió la condición de rey porque una delegación judía fue a ver al emperador Augusto para explicarle las atrocidades cometidas en la época de Herodes I, y entre ellas los abusivos impuestos, pidiéndole que nadie de su familia volviera a reinar. Esto unido a la reclamación de derechos por parte de Herodes Antipas y Filipo hizo que Augusto optara por la división del reino.

- Revueltas en Jerusalén aprovechando la peregrinación de la Pascua por el censo romano que se iba a realizar con fines impositivos, que se extiende a Galilea donde el denominado bandido Judas El Galileo lidera una rebelión armada que es sofocada por Roma.
- La crueldad de Arquelao y la violación de la ley judía que cometió en su segundo matrimonio motivó un nuevo encuentro con el emperador. Arquelao es destituido y la aristocracia sacerdotal asume la dirección de la mayoría del país bajo tutela del procurador romano.
- La época de Pilato fue especialmente conflictiva tal como nos lo cuenta F. Josefo tanto en *Antigüedades Judías* como en *la Guerra contra los Judíos*¹⁹⁴. El primer gran conflicto acontece cuando ordena introducir en la ciudad santa de Jerusalén, en la que estaba prohibido por obra de los fariseos la introducción de imágenes, los bustos del emperador e insignias también con la imagen del César. Ello tenía una expresión religiosa dado que el César era “hijo de dios” y las insignias representaban los dioses de las legiones romanas. Los judíos se dirigen inmediatamente y de manera tumultuosa a Cesárea, donde residía el procurador, para pedirle la retirada de los bustos. Pilato hace rodear a los judíos por soldados armados amenazándoles con darles muerte

¹⁹⁴ I. A/ XVIII, 55-88; I. B/ 2, VIII

si persisten en su actitud. Los judíos se postraron rostro en tierra enseñando el cuello para poder ser degollados. Al observar dicha determinación Pilato accede a retirar los bustos de Jerusalén.

El segundo conflicto es que Pilato se apodera de parte del dinero del Templo para construir un acueducto para Jerusalén sin haberlo pactado con la aristocracia sacerdotal. La sustracción del dinero del Templo fue considerada sacrílega y motivó las protestas también tumultuosas de la población judía que fue reprimida a golpes de palos por soldados confundidos entre la multitud. F. Josefo cuenta que muchos judíos murieron por los palos y pisoteados por la multitud cuando huían. Las protestas finalizaron.

- Muerto Jesús, el emperador Calígula ordenó erigir una estatua suya en el Templo. Las protestas y movilizaciones judías son numerosas frente a lo que se considera el mayor de los sacrilegios. En todas las grandes movilizaciones no aparecen ni los bandidos ni los sicarios, F. Josefo explicita la gran determinación de los judíos, pero siempre no violenta. Calígula cae asesinado y se para la ubicación de su estatua en el Templo.

Estas narraciones muestran que las más importantes movilizaciones del pueblo judío en la época de Jesús no fueron violentas a pesar de ser radicales, lo que indica que la existencia de un movimiento judío claramente radical en lo social y religioso, pero pacífico, no era una anomalía en la época, sino que además lo podemos enraizar perfectamente en la cultura política judía, que no se expresaba solo a través de la violencia como así lo hizo en el año 66.

6.8. La singularidad judía del movimiento de Jesús

Si bien el movimiento de Jesús estaba claramente enraizado en la cultura judía de la época, emergió de una manera muy específica y singular en la sociedad judía, y

significó, como muy bien ha analizado J. Riches¹⁹⁵ una transformación de los valores del judaísmo. Es decir, prioriza unos valores y unas actitudes ante Dios y sobre todo ante los hombres que eran propios de la religión judía en su amplio contexto histórico pero, eran unos valores, una ética y especialmente un modo de vida en comunidad que estaban escondidos, que no formaban parte ni de la ideología de la aristocracia sacerdotal y laica, ni de las influyentes corrientes culturales y religiosas de los fariseos fundamentalmente, pero también de los esenios o de los partidarios de la cuarta filosofía o rebeldes judíos: bandidos, sicarios y zelotas. Un ejemplo de ello es la exclusión de los considerados impuros que son personas marginadas socialmente como personas pobres o con discapacidad o cualquier “tara” física visible, que era común a todas las sectas judías¹⁹⁶ y que el movimiento de Jesús los hace principales destinatarios del Reino. Ello no quiere decir, sino todo lo contrario, que la cultura o ideología religiosa del movimiento no tuviera impregnaciones o elementos en común con las otras sectas o movimientos pero, lo que era singular es que los elementos comunes se estructuraban en un sistema de creencias-acción a partir de otros valores y planteamientos de acción para promover la llegada del Reino, sin rey, porque el Mesías era todo lo contrario a un rey poderoso de la época, al asumir valores y posicionamiento invertidos a los poderosos reyes conquistadores de la antigüedad.

Sistematicemos seguidamente las semejanzas y diferencias con las principales y más influyentes sectas y movimientos de la sociedad judía, que hemos señalado a lo largo del texto.

6.8.1 En relación con los esenios.

¹⁹⁵ Riches, J. **Jesus and the transformation of judaism** (London, ed. Darton, Longman & Todd Ltd, 1980) Ver en especial el cap. 8 168-189.

¹⁹⁶ De hecho, en el Levítico 21, 17 y ss se excluyen a estas personas por impuras del sacerdocio.

Desde que E. Renan¹⁹⁷ escribió sobre la vida de Jesús utilizando por primera vez el método histórico, ya emparentó a Jesús con los esenios. En la actualidad el historiador y especialista en la cábala judía, M.J. Saban¹⁹⁸, también resalta la vinculación del pensamiento de Jesús con Juan el Bautista y los esenios.

En efecto, las semejanzas con los esenios son importantes:

- Las críticas al Templo, a su organización que es fuente de predominio social para una aristocracia sacerdotal que está alejada de la Ley.
- No sólo plantean la reorganización del Templo, sino que consideran que el verdadero Templo es su comunidad. Para los esenios las comunidades de oración y meditación, para el movimiento de Jesús las asambleas de fieles o iglesias.
- La renuncia a las riquezas a nivel personal y distribución comunitaria de las mismas.
- La convicción de que el Reino de Dios está cerca. Para el movimiento cristiano ya existe en estado embrionario, para los esenios la llegada del doble Mesías: Rey y Sacerdote está a punto de llegar.
- Al menos en el caso de Jesús relatado por los evangelios, tienen en común la importancia de la meditación personal. Jesús antes de su predicación y antes de ser detenido se retira a meditar u orar. La comunidad esenia vive una vida dedicada a la oración y al trabajo aislado.
- A nivel de creencias teológicas, ambos creían en la idea de resurrección.

¹⁹⁷ Renan, E. **La vida de Jesús** (Madrid, Ed. EDAF, 2005) Págs. 109 y ss.

¹⁹⁸ Saban, M.J. **El judaísmo de Jesús**. (Buenos Aires, ed. Palínur, 2008).

No obstante, las diferencias son muy claras, y hacen del movimiento de Jesús un movimiento muy diferenciado:

- La primera y más radical es que los esenios viven en comunidades retiradas o aisladas socialmente. Las comunidades de Jesús se organizan en la sociedad judeo-romana y constituyen una alternativa a la misma.
- Los esenios viven las normas de pureza de manera más exagerada que los fariseos, y segregan a las personas del pueblo judío que son consideradas impuras por su oficio o trabajo o por su situación social de vulnerabilidad: paralíticos, ciegos, sordos mudos o con cualquier tara visible son excluidos de la secta¹⁹⁹. Por el contrario, los considerados impuros son los principales destinatarios y miembros del movimiento de Jesús.
- Las comunidades de los esenios son muy jerárquicas y basadas en la tradición, en cambio las cristianas primitivas son completamente horizontales, el predominio se basa en el carisma de los líderes y apóstoles. La distribución comunitaria de las riquezas en los cristianos tiene como principal destinatario a los pobres y más necesitados, en el caso de los esenios la jerarquía tradicional es la más favorecida.
- La llegada del Reino se favorece en los esenios por la oración y el cumplimiento de la ley y los ritos. Para el movimiento de Jesús, iniciando desde el presente el Reino triunfante de mañana.
- Siendo una comunidad pacífica no excluyen la violencia, por ello durante la guerra del 66, la comunidad de Qumrán cree que está llegando el Reino y participa militarmente en la guerra, por lo que

¹⁹⁹ Regla 2, 5-7 de la comunidad de Qumrán. Ver Vermes, G. **Los manuscritos del mar muerto** (Barcelona, Ed. Muchnik, 1994).

posteriormente fue destruida por Roma. El movimiento fundado por Jesús el Nazareno es esencialmente pacífico y su avance se produce por impregnación e influencia del modo de vida alternativo que plantea.

6.8.2. En relación con los fariseos.

Tanto E.P. Sanders²⁰⁰, como G. Vermes²⁰¹, grandes investigadores sobre Jesús en el ámbito judío señalan, junto con otros autores, que se debe considerar a Jesús y su movimiento muy próximo al fariseísmo, y entienden las críticas a los fariseos recogidas en los evangelios sinópticos explicables justamente por sus similitudes. En el sentido de que los más próximos se critican con mayor intensidad, ya sea para diferenciarse o/y para convencer a los otros de sus errores y así ampliar la base de sus partidarios.

Las principales semejanzas con los fariseos eran:

- A nivel de creencias religiosas eran posiblemente con los que más coincidían. La idea de resurrección de los muertos y la visión de Dios como un Padre Celestial eran un tronco común. Disponemos de pruebas que esta creencia en un Padre Celestial estaba muy extendida en los rabinos fariseos desde la época de la Misná.
- La creencia en la llegada del Reino de Dios también era común, al igual que el futuro de la religión judía. Ambos creían que sería la religión universal, aunque diferían en el papel del pueblo judío.

²⁰⁰ Sanders, E.P. **Jesús y el judaísmo** (Madrid, Ed. Trotta, 2004).

²⁰¹ Vermes, G. **Jesús el Judío** (Barcelona, Ed. Muchnik, 1984).

- Vivían y predicaban en la sociedad judeo-romana y usaban la sinagoga como medio de predicación y oración que adquiría protagonismo con relación al Templo.
- La opción por medios no violentos es una característica frecuente entre los fariseos. Los fariseos eran también críticos con la dominación romana, sobre todo la corriente del rabino Schamai, pero en general posibilistas en relación a la manera de combatirla. Hubo un traspaso de fariseos a rebeldes en los prolegómenos e inicios de la Guerra del 66, pero su posición era, en general, de moderación siempre que se les permitiera seguir con sus creencias y ritos. Cuando Roma interfería se movilizaban contra ella, aunque, a excepción de la Guerra del 66, lo hacían por medios no violentos. El movimiento de Jesús subvertía las relaciones sociales tanto de la sociedad judía como de la dominación y sociedad romanas, pero como hemos señalado de una manera claramente pacífica.

Estas semejanzas en creencias religiosas no pueden esconder las profundas diferencias:

- La rigidez normativa de los fariseos que segregaba a la sociedad judía entre puros y diferentes clases de impuros, frente a la flexibilidad y prioridad del movimiento de Jesús en acoger a los impuros y a las personas excluidas socialmente como base del Reino.
- La religión es concebida como alienación en el fariseísmo de la época, en el sentido de que el hombre debe someterse a las normas orales y escritas para cumplir la voluntad de Dios como el caso de los fariseos, frente al movimiento de Jesús que pone las normas en función del hombre y su bienestar espiritual y social. “El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado” (ver Mc 2, 23-28) Como se vio con posterioridad en la comunidad cristiana de

Jerusalén, que vivía según los ritos y normas de la ley oral, posiblemente el movimiento en sus inicios aceptaba las normas de la ley oral siempre que favorecieran lo que entendían como la liberación humana espiritual y social de hombres y mujeres.

- Un sector de los fariseos participaba en el Sanedrín y en buena medida eran una fuente de soporte y legitimación de la aristocracia sacerdotal, a pesar de su posicionamiento crítico sobre el uso del Templo, a la disputa de creencias sobre la resurrección y el Reino de Dios, y la crítica a sus condiciones de vida “libertinas” puesto que no aceptaban la estricta normativa de la ley oral. La oposición del movimiento de Jesús era de oposición total a las prácticas de dominación del Sanedrín y de su regulación de la religión judía.
- Los fariseos coincidían con el papel del Templo de Jerusalén en la religión y la sociedad judía y esta creencia relegaba las críticas a su funcionamiento. La comunidad cristiana de Jerusalén liderada por Santiago “el justo”, también denominado “el hermano de Jesús” también acudía al Templo, pero eran extremadamente críticos con su funcionamiento y el papel de la aristocracia sacerdotal. Estas críticas provocarían su linchamiento mortal.
- Los fariseos eran “nacionalistas” y el movimiento de Jesús nace con vocación universalista. Para los fariseos el pueblo judío es el pueblo escogido por el Dios Universal para instalar su Reino en la Tierra. Para el movimiento cristiano el pueblo judío debe abrirse a otros pueblos para constituir el pueblo universal del único Dios.
- De manera muy clara e importante les diferenciaba el cómo se anticiparía el Reino, ya que para los fariseos era a través del

cumplimiento de la Torá escrita y de las normas orales de los rabinos que se recogieron posteriormente en la Misná y el Talmud, y para el movimiento de Jesús iniciando las comunidades a imagen del Reino que en un futuro se extendería por el mundo.

- Los fariseos inscriben el Pueblo de Dios como proyecto “nacional”; el movimiento de Jesús como Reino social e igualitario entre los hombres y los pueblos.

Las coincidencias en creencias religiosas son importantes, pero también lo eran sus desavenencias. En la dimensión social había pocas coincidencias tanto en la visión de la marginación e etiquetajes sociales, las denominadas impurezas, como en la manera que los hombres, y los judíos especialmente, tenían que relacionarse en aquel presente y en la plenitud del Reino de Dios o sociedad futura.

6.8.3. En relación con los rebeldes.

Bajo el nombre de rebeldes entendemos los distintos grupos sociales a los que F. Josefo denomina la cuarta filosofía: bandidos, sicarios y zelotas, es decir aquellos grupos que consideraban que la venida del Reino de Dios se aceleraría a través de la lucha armada y violenta contra la dominación romana y los aliados en la sociedad judía.

Muchos son los autores que relacionan a Jesús con el movimiento zelota. Como los citados G Puente Ojeda, J. Montserrat Torrents. Muchos son los que ven entre los discípulos de Jesús, Santiago o Judas a antiguos zelotas, aunque éstos como secta política aparecieran a finales de los 50 y 60, o rebeldes, y posiblemente fuera así. La radicalidad social del movimiento de Jesús es fuente de no pocas semejanzas entre las que encontramos:

- La demanda social de perdón de las deudas en especial de las debidas al impuesto sobre la tierra, y a los impuestos a la aristocracia sacerdotal ligados al Templo.
- Ambos pretenden forjar una alternativa tanto al dominio romano como de la aristocracia judía.
- El Reino de Dios era inminente en la época y fue entendido como liberación del pueblo de Israel y unido a la emancipación de los pobres.
- Distribución de las riquezas.
- Transformación del dominio aristocrático judío y romano.
- En relación con las creencias religiosas las similitudes y diferencias son parecidas a las de los fariseos más radicales con los que coincidían.

Las diferencias entre el movimiento de Jesús son muy notables.

- El movimiento de Jesús no es contrario a los paganos, sino que quiere que participen de la misma religión o del Reino, en cambio para los rebeldes son enemigos.
- Al igual que los fariseos, el Reino de Dios se impondrá por mediación del pueblo judío, y en el caso de los rebeldes por victoria militar. Jesús tiene una concepción universal el pueblo judío. Este es depositario de una revelación que tiene que extender universalmente.
- Para los rebeldes el inicio del Reino comenzará por la victoria militar frente a los opresores del pueblo judío. Mientras el movimiento de Jesús lo anticipa pacíficamente.

- La estructura de los rebeldes es vertical y jerárquica, y basada en el liderazgo militar. La del movimiento de Jesús es horizontal, asamblearia y asentada en el liderazgo carismático.

En síntesis, hay una sintonía en los objetivos sociales con los rebeldes, pero difieren en el camino a seguir, en la visión del Reino y en el papel de los no judíos tanto en la promoción como en la llegada del Reino.

6.8.4. En relación con el movimiento de Juan Bautista.

La procedencia de Jesús del movimiento de Juan Bautista parece claramente establecida. Juan el Bautista pretendía una vuelta del pueblo judío a la vida de Israel que figura en el Levítico. Es decir, de amor y solidaridad entre el pueblo judío y un fuerte igualitarismo social como se ha señalado que figura en dicho libro con relación al año sabático y del jubileo en que en este último había que devolver las tierras a sus antiguos propietarios, lo que significaba un ataque a la línea de flotación a la acumulación de riquezas que existía en dicha época. Es decir, el movimiento de Juan, al igual que Jesús, era claramente una revolución social. Pero en el caso de Juan se predicaba desde el desierto con la voluntad de influir en los aldeanos, pero era una predicación y un modo de vida, al igual que los esenios, que se enraizaba en el desierto.

La mayor distinción la encontramos en que la predicación de Jesús era en las aldeas, intentando generar núcleos de sociedad alternativa o de Reino de Dios en la tierra, y a partir de las aldeas dirigirse a Jerusalén, con la voluntad de cohesionar a todo el pueblo judío en una visión a la vez espiritual y social del Reino de Dios, como paso previo a una predicación

universal de una religión renovada. Aquí encontramos otra diferencia con el movimiento de Juan. Este se dirige, al igual que el libro del Levítico, sólo al pueblo judío: “No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino que amarás al prójimo como a ti mismo” (Lv 19,18). En cambio, el mensaje de Jesús, aunque se predica en primer lugar entre los judíos, según los evangelios sinópticos, se dirige a todo el mundo, incluso a los enemigos (“amad a vuestros enemigos” Lc 6,27-29) entre ellos Roma.

6.8.5. En relación con los saduceos.

Esta agrupación, que tuvo la finalidad de expresar y defender la posición de la aristocracia judía y especialmente la aristocracia sacerdotal, el movimiento de Jesús solo tenía en común que creían en un único Dios y en la validez de los libros que componen la Torá, aunque la interpretaban de manera invertida. Ambos daban importancia al Templo como casa de Dios. Los saduceos como casa física fuente de su dominación económica y cultural, y para Jesús, según los sinópticos y en especial Lucas, como casa intangible al interior de las personas y de relaciones de convivencia solidaria entre iguales. Hay coincidencia de temas, pero diferencias abismales e incluso antagónicas.

Las diferencias entre los saduceos y el cristianismo de los primeros tiempos son prácticamente antagónicas en los demás ámbitos de creencias y posicionamiento social. La interdependencia religiosa y cultural con los saduceos es prácticamente nula, o mejor dicho de antagonismo en todos los aspectos, siendo precisamente los grandes sacerdotes los directamente incitadores de las muertes de Jesús y de Santiago el Justo considerado el hermano de Jesús, porque, como

veremos, ven cuestionada su dominación y legitimación del poder por el movimiento iniciado por Jesús.

Capítulo 7. La visión social del reino de Dios, su base social y los vectores de atracción y proyección

La visión del Reino de Dios del movimiento de Jesús, como cualquier fenómeno social en la antigüedad, era religiosa, es decir se definía en relación con la religión. De ahí que la visión del Reino de Dios del movimiento de Jesús tenía dos dimensiones entrelazadas: la visión de Dios y su relación con los hombres, es decir sus aspectos espirituales, de trascendencia y de salvación personal y colectiva, y la visión social sobre las relaciones que establecerán o deben establecer los hombres entre sí, en la sociedad o en la tierra, que sea reflejo de lo que ya acontece en los cielos, y de este modo se inicia el despliegue del Reino en la Tierra. Aquí nos fijaremos en la segunda dimensión o visión social, no sin señalar que el estudio de esta dimensión, más propia de la historia y las ciencias sociales, deberá reflejar una coherencia o una articulación con la dimensión teológica con la que está vinculada y sobre la que no voy a referirme específicamente, pero que necesariamente, dicha visión social, estará impregnada de aquellas interpretaciones teológicas que se adecuan a los resultados del análisis sociológico de la historia que estoy realizando. La razón es obvia: la visión del Reino del movimiento de Jesús se legitimaba y expresaba a través de una interpretación de la religión.

7.1. Una visión del Reino: el futuro se hace presente

El gran teólogo, historiador y filólogo Joaquim Jeremías expresó con claridad la no separación del presente y el futuro en la predicación de Jesús que reflejan los evangelios. Así nos señala²⁰² que en la oración del Padrenuestro la frase: el pan de cada día dánosle hoy, significa también nuestro pan para mañana, esto es para el futuro, dánosle hoy. Y aclara que en el judaísmo tardío la palabra “mañana” no solo designa “el próximo día” sino el gran mañana, el cumplimiento final. En referencia al estudio del Reino nos dirá exactamente lo mismo: el Reino ya se inicia hoy²⁰³.

²⁰² Jeremías, J. **ABBA**. *El mensaje central del nuevo testamento*. (Salamanca, ed. Sígueme, 2005) pág. 230

²⁰³ Jeremías, J. ob. cit. págs. 240-245.

Puig i Tarrech²⁰⁴, también teólogo e historiador, ha escrito una de las biografías sobre Jesús más precisas en lo que se refiere a una interpretación ajustada a los datos disponibles. En relación con la concepción del Reino de Dios, tiene un apartado bien claro: “entrar en el Reino, ahora y después” en el que señala (a partir del análisis del capítulo y los versos ya citados de Lucas, a los que añade citas del evangelio apócrifo de Tomás que dice lo mismo que Lucas: “el reino de Dios está dentro y fuera de vosotros”): “Para Jesús, el Reino está al alcance de los que le escuchan, aquí y ahora, y es necesario tener los ojos y los oídos bien abiertos para acogerlo y entrar en él²⁰⁵”.

Esta concepción de que el Reino es presente se encuentra muy extendida en ámbitos teológicos, pero por influencia de la filosofía griega que impregnó el cristianismo con los denominados “padres de la iglesia” ha tenido una perspectiva individual y salvífica que ha escondido su dimensión social y colectiva que efectivamente tenía en el contexto del movimiento cristiano en sus orígenes. Es decir, el Reino de Dios en la tierra era de forma muy específica la manera que los hombres se relacionaban en los cielos, en el futuro, y que empezaba a hacerse presente. ¿Cuál era la visión del gran mañana en sus aspectos sociales?

7.2. La visión del Reino en la tierra

El Reino en la tierra, a semejanza del Reino del cielo, se caracteriza por la igualdad entre todos los hombres y mujeres²⁰⁶, y por el fin de cualquier segregación social ya sea por discapacidad, por oficio, raza o estamento social. Su mensaje es literalmente el de liberación de los oprimidos, los presos y las personas con discapacidad²⁰⁷. Como se explicará más adelante existen claros testimonios no

²⁰⁴ Puig i Tarrech, A. **Jesús. Un perfil biográfico**. (Barcelona, de. Proa, 2005) págs. 333-338

²⁰⁵ Puig i Tarrech, ob.cit págs.333

²⁰⁶ En los siguientes apartados se justificará la igualdad de hombres y mujeres en el movimiento de Jesús.

²⁰⁷ Lc 4,18-19;

solo de la igualdad entre todos los participantes, sino también de que los esclavos y los pobres gozaban de una mayor consideración social. En el nuevo Testamento se comprueba la distribución de los bienes de la comunidad cristiana según las necesidades, y que los últimos serán los primeros. Estas son medidas de acción positiva dirigidas a las personas con mayor vulnerabilidad para compensar unas desigualdades y una segregación que finalizará al cabo del tiempo de aplicarse estas medidas. Es decir, se trata de incidir desigualmente en favor de los más necesitados para conseguir la igualdad.

El movimiento de Jesús no dispone de un programa de transformación del conjunto de la sociedad de su época, ni buscará incidir en el programa político a favor de ningún estamento, clase o grupo social. No busca tener influencia en los organismos de poder para que sus objetivos sean contemplados en las políticas públicas, como es característico de los movimientos sociales, sino, como se ha señalado, busca construir el germen de una nueva sociedad, el Reino de Dios en la tierra, y expandirlo para que en una segunda venida del Mesías éste sea universalizado, haciendo realidad el ideal judío de convertir los dos Reinos, el del cielo y el de la tierra, en uno solo y universal.

El Reino de Dios en la tierra que pretende el movimiento de Jesús es un Reino sin rey, puesto que los últimos son los primeros; es decir, igualitario y transversal en las relaciones sociales. Existe el poder como servidor (el líder lava los pies de los discípulos Juan 13, 1-20), es decir, el liderazgo y el poder se utilizan para ayudar al bienestar de los demás y en especial de las personas más necesitadas. En términos contemporáneos señalaríamos que poder significa apoderamiento de los más necesitados.

En el Reino de Dios en la tierra participan no sólo los judíos sino el conjunto de la humanidad sin distinción. Si bien no se tiene información de predicación alguna de Jesús fuera de Israel, dentro de estos límites si se relacionó con los considerados principales adversarios del pueblo judío: los herejes samaritanos, y también con los romanos a quién los evangelios señalan que curó a un servidor de

un centurión romano. También señalan que indicó a sus discípulos que predicaran por todo el mundo. El mensaje del Reino era universal.

Una hipótesis acerca de la exclusividad de la predicación de Jesús en la sociedad judía es como sigue. El papel del pueblo judío, en tanto pueblo elegido, es el ser portador y predicador del Dios universal y de su Reino tal como es definido por Jesús y su movimiento originado en sus inicios en la sociedad judía. Predicar y convencer primero al pueblo judío para que pudiera realizar esta labor, podría haber sido la prioridad de Jesús Nazareno y por ello priorizó su actividad entre el pueblo judío. Se trataba de cohesionar al pueblo judío en una visión renovada de su religión y de su papel como pueblo elegido.

Las virtudes y los valores anunciados en el denominado discurso de la montaña o de las bienaventuranzas o de manera más amplia en el capítulo 5 y 6 de Mateo y 6 de Lucas expresan las características éticas y la forma de comportarse y convivir en el Reino que constituían una gran revolución en los valores predominantes de la época:

- Amor al otro incluso al adversario o enemigo (Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-28, 32-36)
- Sencillez y humildad en las relaciones sociales (Mt 5, 3-5; Lc 6, 20-23).
- Compasión de los demás (Mt 5,7).
- Abolición de etiquetajes y segregación a los demás (Mt 7, 1- 1-5; Lc 6, 37-38).
- Pacifismo militante (trabajar en favor de la paz, y poner la otra mejilla ante el abofeteo) (Mt 5, Lc 6, 27-28, 32-36).
- Firmeza ante la persecución (Mt.5, 10),
- Paciencia y confianza en la construcción y la llegada definitiva del Reino de Dios a la tierra (Mt 6, 25-34) (Lc 12, 22-31).

- Sinceridad (Mt 6, 22-24; Lc 11,34-35).
- Desprendimiento de las riquezas (Mt 6, 29-31; Lc 11, 34-35).
- Confianza y paciencia en la causa del Reino (Mt 6, 25-31, Lc 12, 22-31).
- Vivir el presente (Mt 6, 34).

Estos valores y la actuación a ella referida, como bien señala J. Jeremías²⁰⁸, no son para vivir la vida cotidiana en la sociedad de la época, sino para vivir en el Reino.

Para el movimiento de Jesús, la práctica cotidiana guiada por estos valores lleva a la felicidad en el Reino de Dios tanto en el futuro: en el que se tendrá la recompensa en los cielos, sino también en su construcción en la tierra²⁰⁹. Aquí encontramos de nuevo la vinculación entre el presente y el futuro. En esta dirección el movimiento de Jesús cumple plenamente la característica de un movimiento productor de una nueva sociedad, analizados por G. Pleyers²¹⁰ y Eyerman y Jamison²¹¹. Un movimiento que busca la realización del “bien vivir” entre sus miembros, sobre todo a través de la calidad en las relaciones sociales, y no en el bienestar material basado en bienes de consumo y posicionamiento social. La tarea del movimiento de Jesús como transformador de la cotidianeidad pretende producir nuevos significados entre sus miembros y proyectarlos socialmente. Su pretensión es avanzar hacia un cambio social que empieza “aquí y ahora” transformando socialmente las relaciones sociales y produciendo nuevos significados en la vida cotidiana de las personas que participan en él mismo, como

²⁰⁸ Jeremías, J. **ABBA, el mensaje central del Nuevo Testamento**. ob. cit. págs. 237-258. En la página 245 señala: “sus palabras (las del sermón de la montaña) no sólo son válidas para el tiempo que precede al fin, sino para después que este fin haya llegado” Esta ética es para vivir ya el Reino de Dios, pero este no es un lenguaje de un gurú para que el hombre viva de manera individual según su espíritu interior, sino que es una exhortación a la vida colectiva a los que se inician en la construcción de Reino de Dios en la tierra.

²⁰⁹ Ver Mt 5,33-34;

²¹⁰ Pleyers, G. **Movimientos sociales en el siglo XXI** (Barcelona, ed. Icaria, 2019) págs. 103-104

²¹¹ Eyerman, R. y Jamison, A. **Social movements. A cognitive approach** (Cambridge, Polity, 1991)

el reconocimiento del otro y el amor al prójimo en tanto elementos de trascendencia y felicidad personal, que culminarán con la llegada del Reino en toda su plenitud.

7.3. El papel del pueblo judío como portador inicial del Reino.

El pueblo judío es el portador del mensaje del movimiento y el que anticipa la realización del Reino en el que todas las razas y pueblos han de participar, y no pueblo militarmente vencedor, ni el beneficiario de una lucha poco definida entre unas supuestas fuerzas del bien y del mal que ellos favorecerían con sus oraciones, piedad y pureza.

El pueblo judío, desde el cautiverio de Babilonia en que considera a su Dios como Dios Universal y a sí mismo como pueblo escogido, no supera la contradicción entre universalismo y “nacionalismo”. Esta contradicción les impidió el ejercicio de un proselitismo amplio y profundo de su religión en el Imperio, como bien ha analizado M. Simon.

Un aspecto importante del dilema era: si Dios es universal debe ser patrimonio de toda la humanidad, y si es pueblo elegido: ¿Por qué no es pueblo dominante y acostumbra a ser pueblo oprimido? Una respuesta es por sus pecados, y la respuesta farisea y esenia es no pecar cumpliendo los rituales legales-normativos, de pureza y oración para que se produzca el apocalipsis y la victoria de las fuerzas del bien. Para otros, los rebeldes, como hemos dicho, es además contribuir con una iniciática lucha armada. El papel del pueblo judío será iniciático y beneficiario de este Dios universal cuando se imponga como tal en el mundo conocido. Para Jesús, el papel del pueblo judío es practicar el Reino de Dios y extenderlo. Es decir, en términos sociológicos, crear las bases de una sociedad universal alternativa que será reconocida por otros pueblos como el principio del Reino de Dios en la tierra. Este reconocimiento progresivo iría reorientando la vida personal y social de los

distintos pueblos en base a este embrión de sociedad alternativa y futura. Una sociedad basada en la cooperación mutua y en la superación de la recriminación y segregación mutua tanto de personas como de pueblos.

El mensaje parece claro desde un punto de vista social. El pueblo judío es el iniciador del Nuevo Reino Universal fundamentado en unos valores y relaciones humanas renovadas pero que se encuentran, según el primer cristianismo, en la religión judía, a pesar de ser poco relevantes para las sectas o asociaciones judías de la época. Lo que no quedaba claro en el movimiento de Jesús era qué sucedería con la renovada religión judía al extenderse. ¿Sería una conversión de todos los pueblos al judaísmo entendido como conjunto de rituales de piedad y normativo-legales deducidos de la Torá en su tradición oral, como entendían los fariseos? o ¿Todos los pueblos compartirían los valores comunes y las relaciones de cooperación priorizadas por el movimiento de Jesús y seguiría cada pueblo con sus rituales específicos? ¿El judaísmo renovado sería a religión universal? o ¿Sería una religión más que habría aportado unos valores comunes y unas relaciones sociales basadas en la igualdad y la cooperación? o ¿Se crearía una nueva religión con pretensiones universales? El resultado lo conocemos, pero estos debates se produjeron inmediatamente después de la muerte de Jesús entre la comunidad de Jerusalén liderada por Santiago, el Justo, también denominado hermano de Jesús, y las comunidades de la diáspora lideradas por Pablo de Tarso. Lo analizaremos con mayor detalle posteriormente debido a que fueron unos interrogantes clave para el desarrollo del movimiento cristiano y su configuración posterior.

7.4. Las bases sociales del movimiento: personas de baja renta, impuros y mujeres.

Las bases de apoyo del movimiento de Jesús eran personas procedentes de las clases sociales con bajos ingresos: jornaleros del campo, siervos y esclavos; personas con discapacidades, o las consideradas impuras por sus oficios que eran considerados proclives al pecado: recaudadores de impuestos, publicanos, pescadores, pastores entre otros. Es decir, aquellos que se sentían atraídos por la distribución social de los bienes en las primeras iglesias, y/o los que se sentían rechazados por impuros. Es decir, las personas que, según lo saduceos, habían sido castigadas o eran rechazadas por Yahvé por su comportamiento o el de sus familiares anteriores, ya sea por pobreza, discapacidad u oficio. Estas personas se consideraban revalorizadas al participar del mensaje contrario: eran los primeros llamados al Reino de Dios en la tierra en la que podían iniciar una vida mejor, y podían vivir con la esperanza de ser acogidos en el Reino de los Cielos con posterioridad a su muerte.

Estos eran la base social mayoritaria. Pero el movimiento de Jesús no excluía en principio a nadie, aunque para integrarse en él debían desprenderse literalmente de sus riquezas y entregarlas a los pobres. Es decir, aceptaban a todas las personas que se desclasaban para formar parte de un movimiento social igualitario y solidario.

Evidentemente no se exigía ningún nivel intelectual. Las explicaciones sobre el Reino y el misterio divino eran a base de parábolas y metáforas y no de argumentaciones filosóficas o teológicas. Como señalan los evangelios, para ser discípulo había que desprenderse de cualquier riqueza e integrarse en el movimiento practicando un estilo de vida y relación con los demás: “ven y sígueme” (Mt 4, 12-23) eran las palabras que recogen los evangelios para los nuevos seguidores.

Las mujeres formaban parte del movimiento de Jesús desde sus inicios y fueron, mayores en número que los hombres, en los primeros tiempos. Tendremos ocasión de explicar el papel de las mujeres en la expansión del cristianismo,

detengámonos un momento para explicitar el papel de la mujer en el movimiento originario de Jesús, y también el papel atribuido a la infancia.

Todo indica que no había ninguna mujer entre sus 12 apóstoles o principales directivos del movimiento de Jesús. Los 12 apóstoles significaban las nuevas 12 tribus de Israel. Difícilmente se hubiera desarrollado en la época la presencia de unos jefes de tribu femeninos, no sólo por la sociedad sino por los propios discípulos. La jefatura de tribu femenina parece que hubiera sido incluso más ininteligible que el hecho claramente acontecido de que Jesús no fuera un Mesías victorioso, para la sociedad judía de la época dominada por Roma, que llevó momentáneamente al abandono del movimiento de Jesús por parte de la gran mayoría de discípulos y apóstoles cuando le detuvieron y llevaron preso. Señalo el tema de la mujer como hecho más ininteligible porque en el libro de los Salmos, y en el de Isaías, ya se hablaba de un Mesías sufriente, aunque por la problemática sociopolítica de la época no eran unos libros referentes para el conjunto de la sociedad judía.

Se ha señalado al principio de esta segunda parte la vulnerable posición de la mujer, que estaba completamente apartada de la vida pública. En dicha situación el hecho de que el movimiento de Jesús incorporara a mujeres en la predicación, como es el caso de Maria Magdalena, que, según el evangelio apócrifo de Maria Magdalena, era, de entre todos sus discípulos, a quién Jesús explicaba con mayor consideración las profundidades de su predicación, causando la envidia de los apóstoles, en especial de Pedro. Este es un dato bien relevante. Dicho sea de paso, no se encuentra ningún indicio ni en los evangelios sinópticos, ni en los apócrifos que Maria Magdalena fuera esposa/compañera sentimental de Jesús, y sí la discípula preferida y de mayor confianza, entre todos sus seguidores y apóstoles, para revelarles las cuestiones de fe, puesto que era la que mejor las entendía. No hay constancia histórica, pero no pocos autores²¹² relacionan a Maria Magdalena

²¹² Del primer autor del que se tiene constancia que abriera dicha tradición es el papa Gregorio I, que así lo proclamó en su homilía nº 33 en el año 591.

con la hermana de Lázaro y con la mujer que quería ser apedreada por gente del pueblo como adúltera. Todo un recorrido: de condenada por unas supuestas normas divinas, a la mejor discípula del mensaje del movimiento.

El reconocido historiador y teólogo, y ya citado, J. Jeremías señala que en la época de Jesús: “Las reglas de la buena educación prohibían no sólo encontrarse a solas con una mujer, sino incluso mirarla y dirigirla la palabra. No es de extrañar el escándalo que suponía que Jesús hablara a solas con mujeres y además que éstas fueran samaritanas, el pueblo adversario de Judea desde el retorno de Babilonia, que eran considerado pagano. Se señala la postura contraria al divorcio por parte de Jesús, como un hecho antifeminista; no obstante, si se tiene en cuenta la realidad de la época su postura hay que entenderla de defensa a la mujer. En efecto, en aquella época la mujer repudiada tenía todas las probabilidades de vivir en la pobreza y marginación, al no tener posibilidad de ganarse la vida. Los hombres, si su situación económica se lo permitía, podían tener hasta cinco mujeres, y cualquier motivo banal era causa de repudio a la mujer. Por ejemplo, era una norma que la mujer en la calle debía llevar la cabeza cubierta y velos que impidieran el reconocimiento de su rostro, y, si no lo cumplía, el marido no sólo tenía el derecho sino el deber de despedirla, sin estar obligado a pagarle la suma estipulada en el contrato matrimonial. El Talmud de Jerusalén señalaba (3,4-19) que más valía quemar las palabras de la Torá que enseñarlas a las mujeres. Se consideraba que no se podía confiar en la palabra de las mujeres y su testimonio no tenía valor de testimonio ni en un juicio, ni en la denuncia al marido (Dt,6,4-19a). Estos ejemplos son un buen exponente del mayor papel que jugaba la mujer, dado el contexto de la época, en el movimiento de Jesús. Podría seguir con muchos ejemplos más, pero creo que es suficiente.

La infancia era otro de los temas claves del movimiento cristiano en sus orígenes. La frase de Jesús recogida en los evangelios “Dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidan, porque el reino de Dios es de los que son como ellos. Quién no acoja el Reino de Dios como lo acoge un infante, no entrará” (10, 13-16) pone

efectivamente en valor a la infancia como portadora del Reino. La sociedad judía era de las pocas culturas del Mediterráneo Antiguo que no permitían al padre matar o abandonar a los hijos no queridos, como era el caso de los romanos dominadores de Palestina. En la época, en la sociedad judía, no existía infancia propiamente dicha, las criaturas eran simple receptores de las órdenes del padre de familia, no tenían ningún derecho o consideración legal o normativa solamente se aconsejaba que se les enseñara un oficio (a los varones) para poder ganarse la vida y no convertirse en ladrones. También cuando cumplían la edad se aconsejaba que fueran a la escuela para aprender la ley. Pasaban rápidamente de dependientes a adultos sin transición a través de la adolescencia, y la infancia no existía como edad educativa, la consideración de la infancia no llega hasta bien entrado el siglo XVIII en Europa. Por ello, la consideración de los niños tenía tanto o más valor que el conjunto de las personas vulnerables como protagonistas del Reino de Dios en el movimiento cristiano originario.

En conclusión, las bases sociales primigenias del movimiento de Jesús eran los grupos sociales que estaban excluidos de las normas de pureza, del estatus económico, social y religioso de la sociedad judía. Es decir, aquellas personas o grupos que estaban excluidos o no participaban o se situaban en una posición de conflicto objetivo respecto el sistema de socialización expuesto en el capítulo 7 de esta segunda parte. Las bases sociales del movimiento de Jesús se situaban en las fisuras o quiebras del proceso de socialización y asimilación a la sociedad judía.

Capítulo 8. De la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén a la muerte en soledad: la respuesta del bloque en el poder y la primera derrota del movimiento social

8.1. La aristocracia sacerdotal unifica al bloque dominante contra el movimiento de Jesús

Todos los evangelios canónicos hablan de la pasión y muerte de Jesús de una manera coherente. A pesar de las distintas épocas en que fueron escritos y de las diferentes comunidades de procedencia se habla de los mismos temas y la información es básicamente coincidente. Sin duda se ponen énfasis distintos en función del tiempo, el recuerdo transmitido oralmente y la comunidad de procedencia, pero comparten los mismos temas y les dan una semejante dirección e intencionalidad por parte de los actores que intervienen. Parece una narración de un acontecimiento proporcionada por distintos periodistas que relatan los mismos hechos. Es decir, ponen énfasis diferentes, pero de todos podemos extraer la misma información esencial. Sin duda, la entrada en Jerusalén, la detención, juicio y muerte de su líder les impresionó de sobremanera para que al cabo de décadas dieran una información tan similar. Incluso el evangelio de Juan que tan distinto es de los evangelios sinópticos, por situar con claridad a Jesús en el ámbito de la divinidad, aporta información empírica de gran utilidad como el debate sobre la inscripción que debería figurar en la cruz destinada para la muerte de Jesús.

Todos los evangelios canónicos señalan la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén para la celebración de la Pascua Judía. Fue una entrada claramente mesiánica con asno, alfombras en el camino y cánticos: “Hosanna, Bendecido el que viene en nombre del Señor”. Pasados unos días, quizás algo más de una semana, dado el periodo de llegada de los peregrinos a Jerusalén y la celebración de la fiesta de la

Pascua²¹³, Jesús es detenido. Los seguidores no se sublevan, sino que los discípulos más vinculados, no sólo huyen en el mismo momento de la detención definitiva, según los evangelios sinópticos, sino que posteriormente niegan su relación. Los saduceos y los doctores de la Ley del Sanedrín querían detenerlo mientras predicaba en el Templo, y especialmente cuando expulsó a los cambistas y vendedores de palomas. Pero no se atrevieron por miedo al amotinamiento del pueblo ¿Qué pasó para que al cabo de poco tiempo pudieran detenerlo? Y que incluso las gentes prefirieran su muerte a la de un rebelde (bandido) “Barrabás” que organizaba tumultos a consecuencia de los cuales murieron otras personas.

Para intentar dar luz a la cuestión planteada, he construido un cuadro, que se presenta al final del capítulo, como anexo, con los hechos narrados por los evangelios sinópticos en el que señalo las actuaciones, hechos y palabras de Jesús que pudieron atentar a las creencias más sentidas o los intereses más arraigados de las distintas “sectas”. Pretendo apuntar el significado social que las acciones de Jesús pudieron tener, dadas las creencias y la procedencia social, de los distintos movimientos judíos analizados anteriormente.

Del estudio comparado de los evangelios sinópticos, incluso del relato de la pasión de Juan, aparece la alianza entre la aristocracia sacerdotal saducea, y la elite cultural de los fariseos, los doctores de la Ley, que forman el Sanedrín (gobierno/administración judicial judía subordinada a Roma), y los notables o nobleza laica, y convencen a los dominadores romanos que Jesús es un Mesías un rey de los judíos que se opone, como era cierto, a la dominación romana. Concretamente el sumo sacerdote Caifás, máximo representante de la aristocracia sacerdotal, lidera una estratagema para aislar a Jesús del apoyo de masas obtenido en Jerusalén y logra su aniquilación consiguiendo el apoyo de la facción dominante del bloque en el poder: el prefecto romano, en tanto garante de los intereses de Roma. Caifás logra por encima de creencias e intereses contrapuestos

²¹³ Ver Piñero, A. **La verdadera historia de la Pasión** (Madrid, ed. Edad, 2008) págs. 94-112

de cada facción, la detención y muerte de Jesús y con ello la decapitación del movimiento social liderado por él.

En efecto, son las elites económicas y sociales y las grandes “sectas” que participaban en el Sanedrín; saduceos y fariseos, junto a los dominadores romanos, los que conjuntamente aparecen en los evangelios, satisfechos de la crucifixión, y los que acusan y se mofan de Jesús por ser un falso/profeta y rey de los judíos.

Los evangelios narran que son los grandes sacerdotes, es decir la aristocracia sacerdotal, que eran los más altos representantes de los saduceos, también los nobles de la ciudad o nobleza laica, los que querían atraparlo y condenarlo. A su vez, aparecen los doctores de la ley, que eran fundamentalmente fariseos, su elite cultural, puesto que la mayoría de los fariseos no eran doctores de la Ley. Los “bandidos” que se burlan de él como “rey de los judíos” son rebeldes apresados y condenados por Roma que no participan del bloque en el poder, sino que se oponen a él a través de las armas, no pueden entender que el Mesías, el Rey de los judíos que los debe liderar de la dominación romana y de las clases dominantes en la sociedad judía -aristocracia sacerdotal y nobleza laica- pueda ser apresado y humillado. Flavio Josefo señala que los romanos denominaban “bandidos” a quienes se dedicaban al pillaje y al asalto con fines bélicos para oponerse al dominio romano y de sus aliados. También Barrabas era un bandido o bandolero que organizaba tumultos, y que había asesinado a gentes. Es decir, el Sanedrín y el “pueblo” judío, alentados por el gobierno judío, prefieren libre, con el beneplácito del procurador, al bandido violento, que a Jesús. Esto indica que Jesús, a pesar de su pacifismo, era más peligroso para sus intereses y creencias, en aquellos momentos, que un conocido rebelde a la dominación romano-judía. Por otro lado, se señala por parte de algunos autores²¹⁴ que Judas, junto a otros

²¹⁴ Gonzalez Puente Ojeda. **El cristianismo como fenómeno ideológico**. (Madrid, ed. siglo XXI, 1974)

apóstoles, en especial Santiago apodado el zelota, eran rebeldes, y precisamente Judas es el que lo traiciona.

8.2. Los hechos y palabras de Jesús en Jerusalén ponen de manifiesto la transformación de las relaciones sociales en la sociedad romano-judía.

¿Cuáles fueron las palabras y los hechos de Jesús que provocaron que Caifás se decidiera a posicionar a las distintas facciones del bloque en el poder, y buscar el apoyo popular al mismo?

En primer lugar, en su llegada a Jerusalén señala la destrucción de la ciudad, según Lucas, y posteriormente la destrucción física del Templo. Esta predicción se considera a menudo exagerada puesto que se supone que el evangelio, escrito después de la destrucción del Templo, quiere reforzar el carácter profético de Jesús. Pero es cierto que tanto Jesús como los esenios y los rebeldes son especialmente críticos con la organización del Templo, y los dos primeros realzan el papel de Templo que tienen las comunidades de discípulos. Por ello, independientemente de que la destrucción del Templo sea física o figurada, no podía ser bien acogida por una buena parte de la población que ganaba su sustento en Jerusalén, y gracias a la actividad económica y religiosa de su Templo. En cambio, la población empobrecida de las aldeas, que frecuentaba las sinagogas que veía que sus impuestos se invertían en los edificios lujosos de Jerusalén y las ciudades helenísticas su discurso coincidía con sus intereses y explicaba la situación de pobreza en la que vivían. Por ello, señalan los sinópticos, los grandes sacerdotes y los doctores de la ley que eran las facciones sociales que dominaban el Sanedrín, querían detenerlo, pero, tenían miedo al pueblo. Según G. Theissen al pueblo al que tenían miedo no era el que vivía de Jerusalén, sino el pueblo de las aldeas y de la diáspora y, en general del exterior de Jerusalén el que estaba de peregrinación por las fiestas y debía pagar sus tasas e impuestos al Templo. Este

era el pueblo al que tenían miedo a que se amotinara, y que ya lo había hecho con anterioridad y lo haría con posterioridad al inicio de la guerra contra los romanos el año 66 dC.

Los mercaderes del Templo explotaban su “negocio” en colaboración a las clases sacerdotales, y en especial los cambistas y los vendedores de palomas que son señalados por todos los evangelistas, puesto que, las palomas, eran los animales que adquirirían las clases empobrecidas, para sacrificarlas, buscando el perdón de los pecados. Su expulsión del Templo por parte de Jesús era el símbolo, la plasmación más evidente, de la oposición a que se extrajera el dinero de los pobres creyentes, con la finalidad de reproducir a las profesiones: sacerdotes y levitas y en especial a la aristocracia sacerdotal que vivían y extraían sus riquezas del Templo.

Jesús, de este modo, atacó a la alta clase sacerdotal, y la consideró usurpadora, ladrona de las pertenencias de las clases más populares y aldeanas en particular. ¡Habéis convertido la Casa de mi padre en cueva de ladrones! Este hecho, afectaba directamente a la reproducción económica y a la legitimación social de la aristocracia sacerdotal, y origen de su poder. Concebir el Templo como casa de oración más que de culto sacrificial era sin duda una buena nueva para las clases pobres o en proceso de empobrecimiento, como es el caso de las clases media en el periodo postherodiano. La expulsión de los mercaderes del Templo marca la firme decisión de la clase sacerdotal y los grandes sacerdotes representados en el Sanedrín de detener y dar muerte a Jesús tal como se narra en los evangelios.

En tercer lugar, Jesús, como es señalado por todos los evangelistas, en su última cena con los discípulos, dice “comed de este pan y bebed de este vino, que este es mi cuerpo y mi sangre” Con ello, invierte completamente el culto sacrificial. No sacrifica animales para renovar el ligamen con Dios, y que éste le perdone los pecados, sino que el Mesías se sacrifica él mismo para liberar al hombre del pecado, es decir de las maldades y la infelicidad, y lo hace en un acto simple y cotidiano, fuera de los tradicionales ritos sagrados. Debemos tener en cuenta

además que tanto la Pascua, como los Azimos y Tabernáculos eran fiestas de conmemoración de cosechas, y la mayoría de los pueblos ofrecían a los dioses, y los israelitas a su Dios, sacrificios de los animales para regenerar la tierra y renovar las fuerzas de la divinidad para conseguir nuevas cosechas²¹⁵. Es decir, el significado de los sacrificios de los animales era un apoderamiento para que el Dios o dioses regeneraran la tierra de nuevo. La inversión sacrificial de Jesús, que se consideraba él mismo como el Mesías o el Ungido por Dios, expresa el sacrificio de dicho Mesías y con él de la divinidad, para el apoderamiento del hombre ante su renovación y para hacer frente al dolor.

La inversión del culto sacrificial del Mesías/Jesús es considerada única en las culturas antiguas por el antropólogo R. Girard, y sin duda pudiera representar el desacuerdo de Jesús con las practicas sacrificiales del Templo. Esta inversión, sería interpretada tanto como una herejía por la alta clase sacerdotal como un ataque a sus fuentes de reproducción económica, lo que acostumbra a coincidir. Esta inversión del culto sacrificial, si consideramos que era común a todas las “sectas” (quizás a excepción de los esenios) la creencia que el arrepentimiento y el perdón sólo se podía obtener mediante el ofrecimiento de un sacrificio en el Templo, a buen seguro que fue interpretado por el conjunto del judaísmo rigorista como una herejía, y muy posiblemente lo vincularían al perdón de los pecados que concedía el supuesto Mesías, en nombre de Dios, sin pasar por los sacrificios rituales.

En cuarto lugar, la parábola de los viñateros asesinos fue, según los sinópticos, claramente como una acusación dirigida directamente a grandes sacerdotes y doctores e interpretada de esta manera por estas elites.

Asimismo, todos los sinópticos recogen las acusaciones dirigidas no solamente a los fariseos doctores de la ley, sino al conjunto de los fariseos. Son acusaciones referidas a las pesadas cargas que infligen a los demás, y a su papel doctrinal como fuente de obtención de prestigio social y donaciones. Estas acusaciones ponían al

²¹⁵ Ver Eliade, M. *Traité d'histoire des religions* (Paris. Ed. Payot, 1949) pags 127-136.

conjunto de fariseos en contra de Jesús. En la predicación de Galilea, ya había recibido amenazas por las críticas de los fariseos al invertir sus creencias. Para estos, era el seguimiento escrupuloso de la Ley, y las interpretaciones y normas extraídas de ellas lo que constituía la salvación del hombre. Jesús señaló que no se hizo el hombre para la ley, sino la Ley para el hombre, es decir finalizar la enajenación de los hombres, que se sometían a la ley, para poner la ley al servicio del hombre en concreto de su amor a Dios y a los demás. Es decir, no se trataba de cumplir la ley para alcanzar el amor de Dios, como pensaban los fariseos, sino que el cumplimiento de la ley tenía, en la interpretación evangélica, su origen en el amor de Dios y a los hombres. Es decir, Jesús trataba que fijarse en el cumplimiento de las rígidas normas no ahogara lo que consideraba sus fuentes: el amor a los demás y, en especial a los más pobres y desvalidos: a las mujeres y a la infancia, y personas con discapacidades, que, además, las interpretaciones normativas de los fariseos, marginaban. Subvertía, por tanto, las creencias fariseas, y ponía por delante de las clases medias y sectores cultos, conocedores de la Ley, de los que procedían la mayoría de los fariseos, a los desvalidos y a todos aquellos que se marginaba del “Reino de los Cielos”.

En sexto lugar, la historia del tributo del César, ya comentada, que se ha interpretado en no pocas ocasiones como la separación de religión y Estado, leída en su contexto constituye la crítica más radical a la dominación religiosa romana, y una clara posición contra el pago de los impuestos a los romanos, y así fue interpretada, a tenor de la acusación que el Sanedrín hizo en el “juicio” a Jesús. Esta actitud no sólo lo enfrentaba con los romanos sino también con el Sanedrín y la aristocracia sacerdotal y los doctores de la Ley que eran los encargados de recaudarlos, y que probablemente también se beneficiaban. Además, el Sanedrín, al ser una institución que debía velar por la calma social, no vería tampoco con buenos ojos una provocación contra los dominadores. Los fariseos tenían, en aquellos momentos, divisiones entre ellos por la conveniencia o no del pago impositivo. Por descontado los rebeldes que se habían sublevado el año 6 aC en

Galilea, por la realización de un nuevo censo que suponía el pago de impuestos a los romanos, estaban radicalmente en contra de ese pago.

En séptimo lugar, acusó específicamente a los doctores de la Ley de valerse del uso de conocimientos para obtener prestigio, y obtener, a través de su estatus cultural, importantes remuneraciones de las personas bien aposentadas.

La enseñanza sobre las donaciones de la viuda pobre le sirve para reclamar el papel de los pobres y humildes en su proyecto, y para criticar fuertemente de nuevo a los ricos y aposentados. Es decir, la aristocracia sacerdotal, y la nobleza laica.

Las palabras y los hechos de Jesús en Jerusalén son todas extremadamente críticas con los saduceos y la aristocracia sacerdotal, en segundo lugar, con los doctores a la Ley, por supuesto era beligerante respecto a la dominación romana.

Como señala J. Riches²¹⁶, los mensajes de Jesús sobre el amor al prójimo e incluso a los adversarios, y a incorporar a los gentiles al movimiento de Jesús, era muy alejado del judaísmo radical y violento frente a los paganos y gentiles de los rebeldes o partidarios de la denominada por F. Josefo cuarta filosofía. Por otro lado, si los bandidos hubieran escuchado las palabras de Jesús sobre el que pretende ser el primero será el último y viceversa, y sobre las bienaventuranzas proclamadas anteriormente sobre que los pacíficos y, mansos serían los que verían a Dios, y dominarían la tierra, lo hubieran interpretado como una inversión de sus creencias. A los rebeldes seguramente les molestaba que un líder religioso y social como Jesús, según los evangelios canónicos, distrajera al pueblo de la lucha violenta contra los romanos, e introdujera malos presagios sobre la posibilidad de poner fin a la dominación política pagana en el corto plazo.

Por tanto, las palabras y los hechos de Jesús, son considerados como una inversión en las bases de las creencias, que deslegitiman la predicación tanto de fariseos como de bandidos, y se oponen frontalmente y totalmente a las creencias y a los pilares de la dominación religiosa/económica de los saduceos y la aristocracia

²¹⁶ Riches, J. **El mundo de Jesús** (Córdoba, ed. El Almendro, 2003) pags.166-167.

sacerdotal tanto a sus creencias, pero también al dominio romano, como se ha señalado, aunque el papel de estos, por las razones que señalaremos, adquiere un papel de oportunismo político.

8.3. El paso a la acción de la aristocracia sacerdotal y el Sanedrín.

Queda claro en los evangelios la unanimidad entre los grandes sacerdotes, la nobleza laica o grandes señores de la ciudad, y los doctores de la Ley. ¿Ahora bien, cómo lograron detenerlo si el pueblo procedente de las aldeas lo seguía? La respuesta breve es deteniéndolo cuando estaba sólo. Veámoslo un poco más de cerca:

Los evangelios sinópticos y también Juan señalan, en muchas ocasiones, la voluntad de la aristocracia sacerdotal y la nobleza laica de querer detener a Jesús, pero tenían miedo al pueblo. Theissen señala, como hemos visto, que el pueblo era fundamentalmente, no los habitantes de Jerusalén, sino los visitantes de las aldeas. El mismo autor especula que los visitantes ya se habían ido cuando Jesús fue detenido. El Monte de los Olivos era un lugar, en el exterior de la ciudad en el que se alojaban los visitantes al Templo, el huerto de Getsemaní debía estar libre de visitantes el día de la detención. De hecho, en el momento de la detención, una vez huidos los apóstoles, el evangelio de Marcos (14, 51-52) señala que sólo un joven, vestido con un lienzo le seguía. Todos los sinópticos señalan que Jesús dijo a los que le detenían, seguramente la guardia del Sanedrín reforzada por soldados romanos, que lo hubieran podido detener cualquier día en el Templo. Es decir, era conocido, pero en el Templo había demasiada gente que podía haberse amotinado. El huerto de Getsemaní estaba desierto de sus ocupantes: ¿Estaban celebrando la cena de Pascua? ¿Se habían retirado a sus aldeas?, sea como fuere el papel de Judas Iscariote (probablemente un antiguo bandido) fue fundamental pero no para reconocerlo puesto que era conocido, sino como dicen todos los

sinópticos, Judas buscaba el momento oportuno para detener a Jesús, por lo que podemos interpretar que buscaba el momento oportuno en el que estuviera sólo, sin una multitud que lo pudiera defender.

¿Cómo la alianza de las elites económicas, religiosas, y culturales judías lograron quebrar el soporte del pueblo pobre y aldeano del movimiento de Jesús? Las acusaciones que le hacen en el Sanedrín son claras según los evangelistas: Querer destruir el Templo y presentarse como falso profeta/Mesías es decir falso libertador de los judíos. Dos temas que unen a todas las “sectas públicas” (se excluyen los esenios que no participaban de la vida pública) el Templo y el falso libertador. ¿Por qué el Profeta y Rey de los Judíos ungido por Dios no se libera a sí mismo y es detenido? La detención y pasión es vista como una derrota a Jesús, que le hace ser percibido por el pueblo como un falso Mesías libertador tanto del dominio romano como de la dominación de las elites judías, y también constituye una “demostración de fuerza” del Sanedrín. Esta fue la orientación de la hábil acusación de Caifás, mostrar que quién se oponía a las fuentes de su dominio no podía ser el Mesías libertador al que aspiraban las masas de sus empobrecidos seguidores.

1. Los propios discípulos huyen y niegan, por miedo, su condición. Y al huir la duda sobre la condición de Jesús como Mesías se hizo más fuerte. La alianza de las elites pudo hacerse fuerte por las significaciones sociales de las palabras y actos de Jesús en Jerusalén y lograron hábilmente socavar el apoyo popular de quién quería alterar las relaciones sociales en que se basaba su dominación social. Ahora bien, debían matarlo para extirpar el problema de raíz. Pero la condena a muerte necesitaba forzosamente el permiso del procurador romano, que era el poder competente.
2. ¿Cómo consiguen el apoyo de Poncio Pilato? ¿Cómo se explican las vacilaciones del procurador para condenar a muerte a Jesús? Para conseguir dicho apoyo variaron algo sus acusaciones. El Sanedrín ante el procurador, no le hablan de Jesús como destructor del Templo, sino que le

acusar de considerarse Rey de los Judíos, y de predicar al pueblo contra el pago de impuestos. Es decir, como libertador de la Tierra de Dios de sus ocupantes no judíos. Para Pilato, la provincia era un continuo foco de conflictos en la época, y debía de enfrentarse a los sicarios y bandidos, y con las rebeldías populares que causaban los sacrificios en el Templo en honor al emperador, así como sus estandartes imperiales mostrando en Jerusalén al emperador-Dios. Para Pilato, este era un conflicto entre judíos y a buen seguro quería aprovechar para profundizar en las divisiones de sus adversarios. Un líder social, con soporte popular, que se consideraba Rey de los judíos, y por tanto que quería liberar la “Tierra de Dios y al pueblo elegido” de la dominación pagana, y que consecuentemente promovía el no pago de los impuestos, era una persona a eliminar de la escena política para el dominador romano. Y más para el gobernador Poncio Pilato que tuvo que ser destituido años más tarde por acusaciones de procurador altamente represor y violento hacia las autoridades y pueblo judíos. ¿Por qué un hombre violento como Pilato se lava las manos ante la condena a muerte? Sencillamente para manifestar sus distancias con el Sanedrín, y profundizar las contradicciones entre judíos. Veámoslo con mayor detalle.

Díaz y J. Andreu señalan respectivamente²¹⁷ los continuos conflictos entre los procuradores y los gobernadores romanos en las provincias bajo su dominio con los sistemas de gobernación propios de dichas provincias por temas de competencia y de organización sistema de decisión sobre el territorio. En Siria el conflicto era a tres bandas entre el tetrarca Herodes Antipas, hijo de Herodes El Grande, con poderes civiles en Galilea y Perea, el Sanedrín, poder religioso con competencias judiciales y administrativas en Jerusalén/Judea, y el gobernador romano con competencias gubernamentales en la provincia. Según el relato evangélico Poncio Pilato no acepta la condena a muerte del Sanedrín y lo envía

²¹⁷ Díaz Fernández, A. **Provincia et Imperium** (Sevilla, ed. Universidad de Sevilla, 2015).

ante el Tetrarca de Galilea, lugar de procedencia de Jesús para que opine, hecho que, dicen los evangelios reconcilia a ambos mandatarios que no sabemos a raíz de qué situación estaban enfrentados. Seguramente por la defensa que Roma tuvo que proporcionarle al rechazar a su primera esposa cuyo padre de una tribu árabe-nabatea se alzó en armas contra Herodes Antipas, y por las continuas intrigas de poder protagonizadas por dicho tetrarca para intentar ser, como su padre Herodes el Grande, Rey de toda la sociedad judía²¹⁸. Una vez devuelto a Jesús, Pilato aprovecha la costumbre de liberar un preso judío por Pascua. Somete a elección del pueblo la opción entre Barrabás, un bandido (rebelde) que se había amotinado y como consecuencia se habían producido muertes (hechos tipificados como propios de los bandidos por Flavio Josefo) y Jesús. Son los propios judíos los que deciden entre “libertadores” del pueblo judío, en un claro intento de Pilato de incidir en las divisiones de los judíos. Pero hay más, en el evangelio de Juan se relata, que hubo un debate en el lema que debía fijarse en la cruz de Jesús. Para Pilato debía inscribirse “Jesús Rey de los Judíos”, para los grandes sacerdotes “Este dijo: Yo soy el Rey de los Judíos”. La polémica no era baladí. Exponer públicamente que el crucificado por Roma por recomendación del Sanedrín era el “Rey de los Judíos”, el Sanedrín sacrificaba a su Rey, en cambio el lema de los grandes sacerdotes era que se crucificaba a un falso profeta que osaba considerarse Mesías. Se impuso el lema de Pilato pero, entre las comunidades judías, por cómo sucedieron posteriormente los hechos, podemos afirmar que prevaleció la interpretación de los grandes sacerdotes. No obstante, el comportamiento ambiguo de un hombre altamente represor como Pilato, no se debe a que no quisiera o no encontrara motivos para no autorizar la muerte de Jesús, sino que fue fruto de la “racionalidad política” orientada a asentar su dominación. La extendida interpretación²¹⁹ de que la ambivalencia de Pilato era un invento de los

²¹⁸ Horseley, A. Asher Siberman, N. **La Revolución del Reino** (Salamanca, ed. Sal Terrae, 2005) pág.36 y 37

²¹⁹ Esta interpretación es común a todos aquellos que ven en Jesús un líder de un grupo armado anti-romano: bandolero o sicario. En este capítulo hemos citado los libros de G. Puente Ojea y J. Montserrat Torrents.

evangelistas, para aparecer como no hostiles a la represión romana una vez arrasada la ciudad y destruido El Templo no parece la más sólida.

Jesús crucificado en soledad (unos pocos allegados y familiares le acompañaban) con sus discípulos huidos y negándole, e insultado por los soldados romanos, los bandidos o rebeldes crucificados con él, los grandes sacerdotes, los doctores de la ley, los notables de la ciudad (nobleza laica), y los que pasaban por allí (pueblo de Jerusalén). Las mofas en la boca de todos eran dos, si eres el Mesías, el Rey de los judíos, si puedes destruir tú sólo el Templo y reconstruirlo en tres días: ¡sálvate a ti mismo! Es de subrayar, que la mofa se relacionara con sus expectativas sobre el mesianismo esperado y la destrucción del Templo. Murió, con su movimiento social y religioso políticamente derrotado, y fue insultado por todos: las “sectas” públicas (los esenios vivían retirados) por las elites económica y culturalmente dominantes y por los sectores populares; a pasar de ello, según los evangelios sinópticos, murió confiando su espíritu a Dios y pidiéndole el perdón para sus enemigos.

Caifás, líder de la aristocracia sacerdotal, fue el promotor de una muerte acordada por Roma, y ello por tres razones:

- 1- La transformación de las relaciones sociales del movimiento de Jesús afectaba fundamentalmente a los gobiernos con mayor proximidad en la gestión de la reproducción de las relaciones sociales, en este caso el Sanedrín, presidido por el sumo sacerdote Caifás, más que a la procuraduría romana con funciones gubernamentales que se iniciaban, represión, cuando fallaba la gobernación del gobierno judío.
- 2- Por otra parte, al Sanedrín no le interesaba que en Pascua se produjera una rebelión, y que tuviera que pedir auxilio a Pilato para sofocarla, puesto que esto significaría una pérdida de autonomía y la evidencia de que sin Roma no podía controlar el orden público. De la manera que Caifás lo hizo, el Tribunal del Sanedrín se podía presentar como un cumplidor de las leyes romanas, y pide a Roma que lo ejecute porque no lo puede hacer él mismo.

Pilato, que constata que el movimiento de Jesús está derrotado lo que intenta es profundizar en las contradicciones judías para mostrar que Roma ha eliminado al Rey de los judíos a petición del mismo Sanedrín. A Roma ya le interesaba crucificar a cualquiera que se presentara como Rey de los judíos, y que impulsara la rebeldía del no pago de impuestos, pero no tenía un interés directo al estar el movimiento de Jesús previamente derrotado por el gobierno colaborador.

- 3- La cohesión de la sociedad judía que pretendía Jesús, y el papel de promotor del pueblo judío en el Reino de Dios dirigido a todo el mundo, se debía conseguir, entre otras estrategias, criticando las “creencias falsas” y la dominación política e ideológica de la aristocracia sacerdotal y la nobleza laica de la sociedad judía apoyadas por los doctores de la Ley de mayoría farisea, que reproducían además la subordinación económica y social al Imperio Romano. Las autoridades judías delegadas por Roma eran las primeras receptoras de las críticas del movimiento de transformación judío, pero no las únicas. La dominación de la sociedad judía era organizada por el conjunto del bloque en el poder.

La muerte de Jesús contada en los evangelios canónicos fue una muerte originada en el ideal de transformación social y en la movilización masiva de gentes (si no hubiera sido masiva no hubiera preocupado al Sanedrín) que era también una renovación religiosa. O, mejor dicho, como que en la antigüedad todo se expresaba a través de la religión, podemos decir que el movimiento de Jesús promovía una nueva religión que significaba una transmutación de los valores y las relaciones sociales que tenía importantes arraigos en la sociedad judía, en los que la aristocracia sacerdotal consideraba desheredados por Dios. ítulosi

La muerte de Jesús fue la decapitación del líder carismático, y su descapitalización puesto que el movimiento fue políticamente derrotado al ser aislado de sus bases de apoyo, y sus otros líderes se dispersaron y abandonaron el movimiento social.

El cómo resurgió este movimiento intersticial e inició su expansión por el Imperio Romano, es el objetivo de la segunda parte.

PARTE II. LA CONFORMACIÓN DEL MOVIMIENTO SOCIAL UNIVERSAL

Capítulo 1. El resurgir del movimiento social.

1.1. El rearme ideológico: las bases.

La muerte de Jesús en la cruz, como se ha señalado, produjo la abdicación de sus dirigentes de seguir formando parte del movimiento, que regresaron y recluyeron de nuevo en Galilea²²⁰. Tanto la aristocracia sacerdotal y las elites sociales judías, así como los representantes de Roma, no vieron la necesidad de perseguir a sus dirigentes. El hecho de que el supuesto Mesías libertador, el Rey de los judíos, muriera en la cruz, con el apoyo de la mayoría del pueblo judío ubicado en aquellos momentos en Jerusalén, era una suficiente deslegitimación de los fines del movimiento social. El hecho de que no se observara ninguna resistencia del movimiento de Jesús ante la ejecución de su líder, y la desmovilización y retiro de sus dirigentes era una demostración suficiente de su fracaso social para que este pudiera ser motivo de preocupación por parte de las autoridades judías y romanas.

El texto del evangelio de Lucas 24; 13-25 sobre los discípulos de Emaús no puede ser más claro en revelando las expectativas frustradas de los discípulos de Jesús. Al ser preguntados sobre los motivos de su entristecimiento contestaron: “Lo de Jesús de Nazaret, que era un profeta poderoso en hechos y palabras delante de Dios y de todo el pueblo. Los jefes de nuestros sacerdotes y nuestras autoridades lo entregaron para que lo condenaran a muerte y lo crucificaran. *Nosotros teníamos la esperanza de que él iba a ser el libertador de Israel, pero ya han pasado tres días desde que sucedió todo esto.*”

Era claramente un movimiento social derrotado. Pero, sorprendentemente el movimiento social resurgió. No podemos explicar lo que aconteció, desde el punto de vista histórico, puesto que los evangelios se refieren a explicaciones místicas: la visión de los discípulos de un Jesús resucitado, y los Hechos de los Apóstoles se refieren a una manifestación divina: la venida del “Espíritu Santo”.

Desde las ciencias humanas, y a partir de la teoría de la disonancia cognitiva de L. Festinger²²¹ se ha aportado una explicación que es digna de considerar²²².

²²⁰ Mt. 28 :10

²²¹ Festinger, L. **Une théorie de la dissonance cognitive**. (Paris, ed. Enrik,2017)

²²² Dicha explicación es a menudo utilizada para poder explicar, a partir de la psicología social, el inicio del proceso de divinización de Jesús, como el arraigo de su resurrección y el anuncio

Cuando se produce una clara refutación de las creencias de un movimiento profético o, en mi opinión, de un movimiento con una estructura mítica en general este se encuentra ante tres posibilidades: rechazar las creencias refutadas, generar una adaptación de dichas creencias al entorno, o por el contrario reafirmar las creencias falsadas y desplegar un proselitismo más intenso para evitar la frustración de asumir el fallo profético.

Esta última posibilidad, ha sido demostrada que acontece en los movimientos proféticos, incluso cuando la falsación es claramente constatable por el movimiento. Pero, siempre que esté acompañada de otras tres condiciones: la creencia, falsada responde a una convicción profunda de los miembros del grupo, las personas de este están claramente comprometidas con ella; y estas personas gozan de apoyo social o mutuo a dichas creencias rechazadas²²³. Con relación a la creencia de que Jesús era el Mesías libertador, era claro, que entre los seguidores directos de Jesús se daban estas tres condiciones. Por lo que la explicación de reafirmar las creencias en él, una vez muerto y derrotado el movimiento, dadas por la teoría de la disonancia cognitiva parecen, en un principio, adecuadas.

No obstante, había una diferencia entre los seguidores directos y las condiciones que señala la teoría de la disonancia. Parece que los discípulos ya conocían, que Jesús sería un Mesías sufriente, con lo que su muerte en la cruz en vez de ser una refutación a sus creencias sería una confirmación, y en consecuencia no podríamos aplicar la teoría.

Veamos el tema más de cerca. En el evangelio de Mateo²²⁴ y Lucas²²⁵ se pone en boca de Jesús la advertencia a los discípulos de que sufrirá y será ejecutado. El texto de los evangelios puede ser un añadido posterior al acontecimiento de los hechos. En caso de que Jesús hubiera advertido de su pasión y ejecución es difícil entender la actitud negacionista y de retirada de los discípulos ante un sufrimiento y muerte anunciada, a menos que no consideramos dos explicaciones complementarias:

- Que los discípulos conocieran, pero no tuvieran asumida la pasión y muerte de Jesús. El mismo evangelio de Mateo señala que Pedro afirmó que Dios no permitiría el sufrimiento y ejecución del Mesías:

de su segunda venida. Un ejemplo reciente lo encontramos en Bermejo Rubio, F. **La invención de Jesús de Nazaret** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2018) págs. 339-355.

²²³ Festinger. L. y otros. **Cuando las profecías fallan** (Madrid, ed. R. Anómalas, 2018) págs. 30-67.

²²⁴ Mt. 16: 13-23.

²²⁵ Lc. 9: 18-22

“Dios no lo permita, Señor, esto no sucederá”²²⁶. Muestra que la creencia en el Mesías libertador estaba muy arraigada.

- El intenso ambiente vivido en Jerusalén condicionó a los discípulos directos a negar coyunturalmente la creencia de que Jesús fuera el Mesías y volver a Galilea para preservar su seguridad personal. Recuérdese que la gran mayoría del pueblo de Jerusalén, e incluso los que lo apoyaban de modo decidido (de tal manera que el Sanedrín no se atrevía a detenerlo porque temían el levantamiento popular) rechazaron con indignación la posibilidad de que Jesús el Nazareno pudiera ser el Mesías al ser detenido, humillado, torturado y posteriormente crucificado, sin que se produjera una intervención divina.

En definitiva, al aparecer como no descartable que los discípulos conocieran de antemano la pasión y muerte de Jesús, no se dan las condiciones exigidas para afirmar que la renovación del movimiento de Jesús tiene su explicación en la teoría de la disonancia cognitiva, a pesar de adecuarse a algunas de sus formulaciones.

Sea como fuere, lo constatable es que, después de la importante derrota, emergió de nuevo el movimiento social de Jesús, un movimiento rearmado ideológicamente. Cinco aspectos son muy importantes desde el punto de vista del rearme social:

1. La reafirmación de que Jesús era el Mesías, el Enviado, el Ungido de Dios, pero en su vertiente de Mesías sufriente basado en la legitimación tradicional o bíblica del movimiento, en especial en Isaías, pero que realizaría una segunda venida para instaurar definitivamente el Reino de los Cielos en la tierra.
2. La continuidad por la opción del inicio del Reino de Dios en la tierra, en el que participan todos a pie de igualdad, y para ello los pobres y los estigmatizados (los impuros) son considerados los principales destinatarios. Un movimiento abierto, comunitario e inclusivo, que cuestiona del sistema social dominante y en consecuencia a los grupos en el poder.

²²⁶ Mt. 16: 21-23

3. La expansión del movimiento social en la diáspora judía y posteriormente a cualquier territorio conocido, incluso externo al territorio del Imperio Romano.
4. Un nuevo liderazgo del movimiento social: La comunidad de Jerusalén y Santiago el Justo, en el inicio, y con posterioridad el de Pablo en el exterior de Palestina.
5. La clara opción de universalizar la llegada del Reino, que llevó a desligar la religión de Yahvé del pueblo de Israel para convertir la original religión judía, en patrimonio universal o del mundo conocido en aquella época.

1.2. Legitimación bíblica del Mesianismo de Jesús: El Mesías Sufriente.

En relación, a la reafirmación de la condición de Jesús como Mesías, el movimiento de Jesús consideró que Moisés y los profetas como Samuel y posteriores dieron una visión del Mesías, no como libertador político o militar, sino como Mesías Sufriente²²⁷. Es decir, un Mesías que no vence militarmente, sino que es humillado entre los hombres. Pero, sin duda, es la interpretación de Isaías la más citada y la que les proporciona más elementos. Concretamente, es el denominado “segundo Isaías”, o lo que es lo mismo los escritos atribuidos al profeta Isaías durante el cautiverio de Babilonia del pueblo judío. En los capítulos 42, y del 50 a 54 se observa al Mesías como un Siervo humillado, muerto y resucitado. Uno de los grandes profetas de Israel sirvió para efectivamente legitimar a Jesús como el Mesías en el interior del judaísmo. Como hemos visto, esta no era la visión del Mesías esperado por la cultura judía dominante de la época. De ahí que la detención y humillación de Jesús narrada en los evangelios generará una honda decepción en los seguidores y la quiebra del movimiento. Pero la puesta en valor de algunos textos proféticos, y en especial el Isaías sirvieron para rearmar ideológicamente al movimiento, y proporcionar a los seguidores de Jesús una explicación profética y justificativa de lo que había sucedido. Se transformó así, una derrota social en una renovada motivación para una futura victoria. La historia vivida adquiriría un significado social y religioso y una revalorización de su líder, y daba sentido a reemprender el movimiento. Los

²²⁷ Ver Act: 5, 24-26

textos citados de Isaías también justificaban una posición universalista de la religión judía que debía ser predicada por todos los pueblos.

La legitimación de Jesús como Mesías se basaba, como se ha señalado, en su autoridad personal, en el convencimiento que generaban sus enseñanzas y sus actos, era un movimiento claramente de liderazgo carismático. A partir, del regreso de Galilea, el liderazgo de Jesús adquiere una legitimación tradicional, basada en los escritos de la tradición profética de mayor referencia de la religión judía. De todos modos, a través de los apóstoles, que son los que se dedican a predicar con la palabra y acción, el movimiento continuó teniendo las características de carismático, pues son ahora los apóstoles legitimados por su relación personal con el Mesías los que adquieren un carisma, que se irá perdiendo, a partir de que la organización del movimiento se expanda tanto territorialmente como en número de personas.

1.3. Reafirmación del Reino de Dios como una nueva concepción de las relaciones humanas. Una democracia inclusiva.

Observamos, además, como se reafirmó el postulado de la igualdad social entre todos los creyentes en Jesús. La descripción de la comunidad de Jerusalén no puede ser más radical. En el libro de los Hechos se señala: “El grupo de creyentes estaba totalmente compenetrado en un mismo sentir y pensar, y ninguno consideraba de su exclusiva propiedad los bienes que poseía, sino que todos los disfrutaban en común”²²⁸, y un poco más adelante ...”Nadie entre los creyentes carecía de nada, pues los que eran dueños de haciendas o casas las vendían y entregaban el producto de la venta”²²⁹ En el capítulo 5 se relata de forma mítica la desconsideración radical de la comunidad, hacía una pareja, Ananías y Safira, que habían vendido una finca y se habían quedado una parte del valor económico, sólo una parte, del precio de la venta de la misma y no se había entregado la totalidad del mismo a la comunidad.

Existía en las comunidades, un funcionamiento basado en compartir y distribuir los bienes para cubrir las necesidades de los miembros, contribuyendo cada uno de ellos en función de sus posibilidades. No obstante, no todas las comunidades antiguas hacían el reparto tan radical como la puesta en común de todos los bienes como la primera comunidad de Jerusalén. Las comunidades lideradas por Pablo hacían una colecta los días de asamblea como base de la redistribución y

²²⁸ Act. 4, 32.

²²⁹ Act. 4, 34

de la ayuda mutua²³⁰. A pesar del menor radicalismo comunitario de las comunidades fundadas por Pablo, la distribución social de las riquezas a través de las colectas era un exponente de las exigentes relaciones de solidaridad y fraternidad entre las distintas procedencias sociales de los creyentes.

La procedencia de los creyentes era variada en todas las comunidades sobre las que tenemos datos²³¹. Existía una amplia mayoría de personas de bajo nivel económico, pero, como analizaremos más adelante, existían diferentes procedencias sociales y la presencia de personas bien situadas social y económicamente no era despreciable²³², aunque fueran los intereses y las necesidades que se cubrían prioritariamente eran de las personas de los estratos sociales más necesitados y vulnerables.

Por otro lado, en el seno de las primeras comunidades no había diferencias clasistas. Es más, los más pobres y desvalidos ocupaban los primeros lugares de la asamblea, costumbre que continuaba en el siglo V²³³ cuando la iglesia ya asumía la riqueza y a los ricos y dejaba de predicar su renuncia. Justamente son las relaciones de solidaridad y ayuda mutua entre personas procedentes de estratos sociales lo que hacía de las asambleas o iglesias cristianas un nuevo modelo de configuración de las relaciones sociales en la antigüedad. El modelo social significaba la puesta en funcionamiento de un “Reino de Dios en la tierra”. La opción por los más pobres y personas marginadas, y en general el modelo organizativo de las relaciones sociales en el interior de las asambleas, y en general la visión del Reino de Dios en la tierra, no consta que fuera un tema de debate entre los primeros cristianos, como si lo fueron las leyes judías y posteriormente la naturaleza humana o divina de Jesús.

En su conjunto, el movimiento de Jesús cuestionaba la organización de las relaciones sociales existentes, y en especial, a quienes se enriquecían a costa de la pobreza y la generación de desigualdades, ya fuera en Judea, como en la predicación en la diáspora, como en las distintas partes del Imperio. Bien pronto, la extensión del Reino se percibió como un peligro para las costumbres y la dominación en las que se basaba el Imperio Romano, Así, en Filipos, Pablo, y su discípulo Silas, fueron acusados ante los magistrados con la siguiente acusación:

²³⁰ 1 Co. 16, 1-2

²³¹ Ver Theissen, G. **Estudios de sociología del cristianismo primitivo**. (Salamanca, ed. Sígueme, 1985) pags. 149-284.

²³² Theissen, G. ob. cit. págs. 226 y ss. Explica basándose en las cartas de Pablo a los corintios, romanos y gálatas que si bien sus comunidades eran mayoritariamente de personas socialmente vulnerables, las personas con las que directamente se relacionaba Pablo en su apostolado era de personas con buena situación social, como es el caso del matrimonio formado por Priscila y Aquila, aunque sólo fuera porque debían tener casas con la suficiente amplitud para albergar las primeras asambleas, aunque estas no fueran muy numerosas en los inicios.

²³³ Brown, P. **Por el ojo de una aguja** (Barcelona, ed. Acantilado, 2016) págs.1035-1037

“Estos hombres han traído el desorden a nuestra ciudad y están introduciendo costumbres que, como romanos que somos, no podemos aceptar ni practicar”. Más adelante estudiaremos en profundidad como, y a partir de que factores, el movimiento cristiano cuestionaba el sistema de dominación romano y su legitimación social y política, basta por ahora señalar que, desde sus inicios, el movimiento de Jesús era visto como un movimiento revolucionario y pacífico. Es decir, transgresor de las relaciones sociales, y la ampliación de este movimiento podía constituir un nuevo modo de entender las relaciones humanas.

El movimiento de Jesús aportaba en sus inicios de la tradición helenística la democracia: el voto de todos los miembros de las asambleas o *ecclesias* para elegir cargos de la comunidad, lo que era propio de la democracia helena y la república romana, pero añadía una aportación innovadora extraída de la tradición yahvista: todos son hijos de Dios y por tanto todos los miembros del pueblo son sujetos de derechos, y también de deberes para con Dios y los demás²³⁴. Es decir, a la exclusión de los esclavos, extranjeros y mujeres del voto y de la posibilidad de ser elegidos de las democracias helenas (en Roma habría que añadir a los libertos) las comunidades del movimiento de Jesús promovían la igualdad más absoluta e incluso la acción positiva hacia los más vulnerables: los últimos serán los primeros. Esta combinación de derechos y deberes con una concepción incluyente o inclusiva de las primeras comunidades era lo que constituía, en los comienzos, “el modo de vida alternativo” al que más adelante nos referiremos, y también se hará referencia a la posterior jerarquización de este modelo democrático.

1.4. La ampliación de la base social del movimiento de Jesús.

Una fuerte labor de proselitismo se llevó a cabo desde Jerusalén y concretamente en las puertas de dicha ciudad. La llegada de judíos, tanto de Palestina como del conjunto de la diáspora, a la ciudad para la celebración de las festividades del Templo era la oportunidad utilizada. La recepción del mensaje del movimiento tenía una alta resonancia, muy particularmente entre los judíos que vivían en la diáspora, que veían de buen agrado el relajamiento de las normas de la ley de tradición oral identificatorias de los fariseos que representaban la corriente mayoritaria del pueblo de Israel. Puesto que, la relajación a los judíos de la diáspora conseguir una mayor adaptación a un entorno no mayoritariamente judío, así como, conseguir un mayor número de

²³⁴ Ver Levítico y Deuteronomio; Lv. 19: 18-34 y Dt 1:16-17

prosélitos entre sus vecinos gentiles²³⁵, que veían con buen agrado el monoteísmo universal judío, pero se resistían a adoptar las rígidas reglas, y en particular la circuncisión y las prohibiciones alimentarias.

Las primeras iglesias o asambleas en la diáspora se supone que fueron fundadas por cristianos anónimos procedentes de Jerusalén. Se conocen las iglesias fundadas por Pablo, pero estas no fueron todas, ni todas las importantes. La comunidad de Alejandría y la de Roma son creaciones anónimas, y cuando Pablo y Pedro se desplazaron a Roma, la comunidad romana ya había sido fundada.

1.5. El liderazgo inicial: la influencia de Jerusalén y el carisma familiar.

La expansión del cristianismo se realizó desde Jerusalén, y a partir fundamentalmente de las ciudades portuarias, de donde procedían los peregrinos judíos. A través de las ciudades portuarias fueron a su vez las bases de la predicación de los apóstoles en el Imperio²³⁶. Las comunidades cristianas eran fundamentalmente urbanas, organizaban su expansión en el territorio a través de las urbes, siendo, en un principio la comunidad de Jerusalén la ciudad de referencia. El liderazgo de Jerusalén se debió a que dicha ciudad era el origen del movimiento y el lugar en el que residían en un principio los discípulos directos de Jesús. Desde allí la comunidad de Jerusalén predicaba y convertía a los judíos que se acercaban al Templo por las fiestas judías, era por tanto el principal centro de expansión del primer cristianismo. Tampoco podemos olvidar que el movimiento de Jesús es un movimiento social y religioso enraizado en el judaísmo y en el pueblo de Israel, y sin duda el centro religioso y político del judaísmo era Jerusalén.

Los líderes de la comunidad según Pablo eran: Santiago el Justo o también denominado el Hermano del Señor”, Pedro y Juan, aunque el responsable máximo era Santiago, como se deduce de su actuación en la “asamblea de Jerusalén”²³⁷ o en el relato de F. Josefo. La opinión de Santiago es la que quiere oír Pablo en sus disputas con los denominados judeocristianos y acude a Jerusalén en dos ocasiones para hablar con la comunidad referente de Jerusalén. La legitimidad de Santiago puede observarse al seguir Pablo sus

²³⁵ Simon, M. y Benoit, A. **El judaísmo y el cristianismo antiguo**. (Barcelona, ed. Labor, 1972) págs.21-24, y 54-56. Ver también el libro de los Hechos (5,24)

²³⁶ Ver Stark,R. **Cities of God** (New York, harperCollins publishers 2007) págs.25-63

²³⁷ Act 15: 13-21

recomendaciones de acudir al Templo en el segundo viaje que realiza²³⁸. El liderazgo de Santiago creo que no puede desligarse del hecho de ser familiar de Jesús, los sobrenombres de “Hermano de Jesús” y “el Justo” con los que le denominaron los iniciadores del renovado movimiento de Jesús dan cuenta de los motivos y valores en que basaban su legitimidad.

1.6. La expansión universal del movimiento de Jesús.

Sin duda la firme voluntad de expansión universal es una de las características más notables del renacido movimiento de Jesús sin ella el movimiento de Jesús no hubiera llegado a ser la religión preponderante del Imperio. Pero para llegar a ser universal debió librar un importante debate ideológico en su seno. Un debate crucial: debía diferenciar la religión judía del pueblo judío. La importancia de este debate merece que se le dedique un capítulo.

²³⁸ Act. 21: 17-22.

Capítulo 2. El gran debate ideológico y cultural del movimiento.

2.1. La identificación religión y pueblo judío.

En la actualidad parece claro que el monoteísmo del pueblo judío arranca como consecuencia del destierro del pueblo judío en Babilonia²³⁹ (586-537aC) una vez arrasado, por primera vez, el Templo de Jerusalén. Con ello apareció el primer monoteísmo no cosmológico de la historia. El primer monoteísmo documentado lo encontramos en Egipto en el breve periodo del reinado del Faraón Ajenatón. Este fue un monoteísmo cosmológico o solar, Atón, identificado como el círculo solar, se consideró la fuente de la vida y el cosmos, y el garante de la vida y la armonía cósmica, fue una variante monoteísta de la religión cosmológica del Egipto Antiguo²⁴⁰. En cambio, el Dios de Israel, es un Ser diferente al cosmos, al universo, al hombre (aunque este fue creado a imagen y semejanza) que lo crea de la Nada. No es un Dios de un pueblo o etnia, es, para el pueblo judío, el Dios universal que escoge, a un pueblo pequeño en dimensiones y marginado y subordinado de los sistemas imperiales de poder de la antigüedad como su pueblo entre todos los pueblos de la tierra.

Desde el destierro de Babilonia, y a excepción del breve tiempo del reinado-sacerdocio de los Macabeos, el pueblo judío ha sido un pueblo sometido por los babilonios, persas, ptolomeos, seléucidas y finalmente por los romanos. La esperanza en el siglo I de que Dios, a través del Mesías, El Ungido de Dios, los liberaría y serían los hacedores de la Llegada de Reino de Dios en la tierra viene como mínimo del siglo VI aC con el destierro en Babilonia. El ser los portadores del Reino de Dios era una aspiración ancestral del pueblo hebreo, y como se ha señalado, en el apartado anterior, era una visión muy extendida y sentida por la mayoría del pueblo judío y por todas sus asociaciones o sectas judías en el siglo I, a excepción de los saduceos. La Religión Judía era inseparable del pueblo judío o Israel, era su religión y ellos eran el pueblo escogido. El Antiguo Testamento es en buena medida la explicación de la constitución del pueblo de Israel, que es

²³⁹ Dos importantes obras relacionadas la primera con Israel y la segunda con Mesopotamia demuestran el origen del monoteísmo en la situación del pueblo judío de Babilonia: Finkelstein, I. Silverman, N. A. **La biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de sus textos sagrados** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2012). Liverani, M. **Más allá de la Biblia: Historia Antigua de Israel** (Barcelona, ed. Crítica, 2004)

²⁴⁰ Esta tesis es defendida por el inminente egiptólogo Jan Assmann. Ver Assmann, J. **Egipto: Historia de un sentido** (Madrid, Abada ed., 2005) y también del mismo autor **Moisés El Egipcio** (Madrid, ed. Oberon, 2003)

inseparable de su relación con el Dios Único²⁴¹. El pueblo que había establecido una Alianza con el Creador Universal. La identidad cultural del pueblo judío se hallaba en buena medida en la visión del Dios único y Israel como pueblo elegido, y en las normas y rituales del Deuteronomio que le diferenciaban de otros pueblos y les permitió sobrevivir bajo el dominio de las grandes potencias de la época²⁴².

El que el Dios Universal fuera un Dios reconocido por todo el mundo sería la obra de Israel, ellos serían los portadores de esta religión y del predominio de Dios en el mundo. Si bien los profetas, y en particular Isaías, habían dado otra interpretación, en la época de Jesús la identidad entre el Dios Universal y pueblo de Israel era ampliamente sentida por la población judía.

Se ha discutido mucho sobre si el pueblo judío era proselitista en relación con las gentes de otros pueblos, pero desde la publicación de la investigación de M. Simon: *Verus Israel*²⁴³, no hay duda de que el pueblo israelita fue prosélito y en especial en la diáspora en la época del Imperio Romano. Pero los prosélitos, gentes de otros pueblos que se convertían al judaísmo y asistían a la sinagoga, debían circuncidarse y debían abstenerse de comer determinados alimentos. Es decir, convertirse al judaísmo significaba integrarse en las costumbres identificatorias del pueblo escogido. Convertirse a la religión judaica era integrarse en el pueblo judío. Aun así, los descendientes por nacimiento de Abraham gozaban de un mayor estatus que los conversos procedentes del paganismo. Estos eran considerados “noémicos” o semiproselitistas que era una categoría inferior a los creyentes de nacimiento en una familia judía²⁴⁴.

Esta forma de entender el proselitismo tenía una lógica bien articulada en la tradición judía. Se trataba de extender la creencia del Dios Universal a todos los pueblos, pero haciéndoles integrar en las costumbres que identificaban al pueblo judío. La extensión en la creencia en el Dios Único y Universal pasaba por la ampliación y la hegemonía del pueblo judío. Esta corriente proselitista estaba más desarrollada entre los judíos de la diáspora que en los de Palestina. Para los judíos palestinos, los pueblos paganos tenían una connotación de dominadores mucho más pronunciada que en la diáspora, debido a que los palestinos estaban sometidos al Imperio Romano, y no convivían con otros miembros paganos, puesto que Palestina era un lugar de emigración y no de inmigración. En cambio, los judíos de la diáspora convivían con ellos.

²⁴¹ Garbini, G. **Historia e ideología en el Israel antiguo**. (Barcelona, ed. Bellaterra, 2002) págs. 19-42

²⁴² Assman, J. **La mémoire culturelle** (Paris, ed Aubier, 2010) págs. 179-200

²⁴³ Simon, M. **Verus Israel** (Paris, ed. E. de Boccard, 1983) págs. 316-354

²⁴⁴ Simón, M. **Cristianismo y judaísmo antiguo**. (Barcelona, ed. Labor, 1972) págs.145-147. Ver también: Simon, M. **Verus Israel**. ob. cit. págs. 482-488 (post-scriptum)

En Palestina el judaísmo era mucho más cerrado en sí mismo, y había no pocas asociaciones, como se ha visto, para las que la extensión de la creencia en el Dios Universal de la religión yahvista o religión de Yahvé era sinónimo de liberación del pueblo judío y, también, de la hegemonía política del pueblo de Israel en el mundo conocido.

La configuración social de un yahvismo o religión judía más abierta y a la vez más influenciada por el helenismo marcará en buena medida el conflicto tanto en el interior del pueblo judío como entre cristianos, puesto que en aquella época el cristianismo como religión era una variante del yahvismo²⁴⁵.

Puede entenderse el choque cultural que significó el movimiento de Jesús, en especial el influenciado por el yahvismo helenista, y especialmente paulino, al señalar que el Dios Universal de la religión judía o yahvismo tenía como portador futuro no sólo al pueblo judío, sino un pueblo universal, compuesto por gentes de todas las etnias y condiciones sociales en las que se incluye el pueblo judío al que pertenecía Pablo. Pero veamos el tema más de cerca.

2.2. El universalismo de los primeros cristianos.

Los evangelios sitúan la predicación de Jesús solo en Palestina. No tenemos noticias de que su predicación aconteciera en el exterior. Los evangelios sinópticos sitúan la predicación en el interior del pueblo judío. “No he sido enviado, sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel” pone el evangelio de Mateo (15: 24) en boca de Jesús, pero también los evangelistas resaltan las palabras de Jesús a sus discípulos: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura” (Mc. 16:15) y también “por tanto id por todas las naciones, bautizándoles en el nombre del padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a cumplir todo lo que yo os he mandado” (Mt. 28: 19).

La visión de conjunto que, podemos deducir, nos transmiten los sinópticos es que efectivamente Jesús era un reformador o mejor dicho un transformador de

²⁴⁵ Solo dejar indicado, puesto que no es motivo de esta tesis, al ser un tema filosófico-teológico, que el cristianismo, a partir de la divinización de Jesús y posteriormente con la declaración del Dios Trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo) en los Concilios de Nicea y Calcedonia, quizás dejó de formar parte del yahvismo propio de sus orígenes, dadas las características singulares del yahvismo como monoteísmo (Único, Universal y Unipersonal) al transformar el cristianismo a Yahvé en Dios-Padre. Lo que sí significó empíricamente es una ruptura a nivel de concepción de Dios entre la religión judía apropiada por el fariseísmo desde la destrucción del Templo de Jerusalén y el cristianismo surgido de los concilios de Nicea y Calcedonia.

la religión judía²⁴⁶. Su intención era situar la religión de Yahvé sobre nuevas bases, en relación con las agrupaciones judías y, a partir de ahí, difundir la religión, o mejor dicho extender el Reino de Dios (que Yahvé a través de Moisés y los profetas transmitió al pueblo judío) a todo el mundo. Parece que el planteamiento era: reformar para extender. Reformar para establecer lo fundamental de la religión de Yahvé, y a partir de ahí difundirla como un modo de vida y de relación humana entre todos los pueblos. Parece que se trataba de un mismo proceso con dos etapas.

Ahora bien, los evangelistas no señalan ninguna instrucción de Jesús con relación a cuál era el papel del pueblo judío en esta expansión. Era claro que el pueblo judío había acogido y preservado la religión del Dios Único y Universal²⁴⁷, y muy especialmente la idea de la llegada del Reino de Dios. También aparece con claridad que es a partir del pueblo judío, a través de Jesús y sus discípulos, que se inicia este nuevo Reino en la tierra que sí es definido, como hemos visto en el apartado anterior, en los evangelios sinópticos. Pero los evangelios no señalan que Jesús indicara cuál era el papel del pueblo judío en la expansión de su renovada religión judía o yahvista, ni tampoco en su triunfo final con la segunda llegada del Mesías. Es decir, basándonos en los sinópticos, Jesús sentó las bases del yahvismo universal o de la universalización de la religión judía, pero no específico cuál era el papel del pueblo judío o de Israel²⁴⁸, o si tenía algún papel más allá de haber sido el depositario-portador de la religión yahvista desde centurias atrás, y ahora debía integrarse, como uno más, en un movimiento universal como pensaba Pablo.

Bien pronto, en el movimiento de Jesús, aparecen dos tendencias, la representada por Santiago el Justo, como líder y supuesto fundador de la comunidad de Jerusalén²⁴⁹, y la representada por Pablo y sus discípulos directos.

²⁴⁶ Ver especialmente a: Riches, J. **Jesus and the transformation of Judaism** (London, Darton, Longman and Todd ed., 1980) En especial el cap. 8

²⁴⁷ Un primer debate se sitúa, con anterioridad a Pablo de Tarso, entre los cristianos influidos por el helenismo procedentes mayoritariamente de la diáspora más flexibles y proselitistas (representado por Esteban) y los cristianos de tradición judía, especialmente localizados en el interior, más rigoristas con las observancias judías y más reacios al proselitismo entre los gentiles. El hecho de destacar a Pablo se debe a que fue con mayor claridad, quién representó las posiciones defendidas por los cristianos y hebreos helenistas.

²⁴⁸ De hecho, el término judaísmo induce a errores analíticos pues engloba tanto religión yahvista o judía y pueblo judío o hebreo o de Israel, y este es el tema que hay que diferenciar, por ello en este trabajo distingo religión judía o yahvismo de las características identitarias y étnicas del pueblo. La no distinción dificulta tanto la claridad del análisis actual, como en el siglo I y posteriores, y que generó y genera malentendidos y conflictos sociopolíticos. Pocos pueblos en la actualidad tienen una identificación tan importante entre religión y pueblo.

²⁴⁹ Ver Mimouni, S.C. y Maraval, P. **Le Christianisme des origens à Constantin**. (Paris, PUF, 2006) págs. 161 y ss.

El primero, permanece en Jerusalén y predica con éxito entre los judíos que acuden a Jerusalén, tanto de Palestina como de la diáspora que acuden a Jerusalén para celebrar las ceremonias en el Templo. El segundo ejerce su labor directamente en la diáspora con los judíos que viven en contexto no judío y con los gentiles. Pablo se da cuenta que una predicación del Reino que no obligue ni a la circuncisión, ni a la prohibición de determinados alimentos facilita su conversión y el crecimiento de las comunidades cristianas. En cambio, Pablo encuentra más resistencias a la conversión al cristianismo o al yahvismo universal entre las personas pertenecientes al pueblo judío, que entre los gentiles. Los primeros le oponen resistencia porque no obliga a seguir ni los preceptos de la ley no escrita (fariseos), y de manera mucho más generalizada, que incluye a los cristianos pertenecientes al pueblo judío, que le critican que no exija la circuncisión como la abstención a determinados alimentos que se encuentran en la Ley escrita o la Torá.

Se ha podido saber, a través de la documentación de los Hechos y las Cartas de Pablo,²⁵⁰ que este empezaba predicando en las sinagogas de la diáspora, y tenía éxito entre los judíos más influenciados por el helenismo y con los prosélitos procedentes de entre los pueblos gentiles²⁵¹. La conflictividad que provocaba Pablo en las sinagogas era importante, en especial entre personas procedentes de la etnia judía. De tal manera que tan pronto como podía organizaba a los cristianos en casas de nuevos creyentes: eran las asambleas de cristianos o iglesias en las que se ponía en práctica el Reino de Dios. En cambio, para Santiago el Justo, líder de la comunidad de Jerusalén, su base social eran toda procedente del mundo judío, tanto de Palestina como de la diáspora. Sus adversarios eran los fariseos y muy especialmente los saduceos que representaban a la aristocracia sacerdotal y a las elites económicas de la ciudad, al igual que en los tiempos de Jesús. La disputa era estrictamente entre miembros de linaje judío. Para Santiago y la comunidad de Jerusalén, la flexibilidad en los preceptos fundamentales del pueblo judío: circuncisión y prohibición de determinados alimentos, no tenía un mayor impacto positivo en el desarrollo del movimiento de Jesús. Todo lo contrario, la eliminación de la circuncisión proporcionaba argumentos a las autoridades del Sanedrín para estigmatizar, en Palestina, a los cristianos o yahvistas universales como contrarios al judaísmo en su globalidad. Es decir, presentaban al cristianismo tanto contrario a la religión judía o yahvismo como al pueblo judío que para ellos era una unidad.

²⁵⁰ Ver Baslez, M.F. **Comment notre monde est devenu chrétien** (ed. Points, 2015)

²⁵¹ Ver Act. 13:42-52

La polémica se establece en el interior del cristianismo, como se ha señalado, entre los discípulos de Santiago²⁵², que representaba la comunidad de Jerusalén y planteaban una universalización de la religión yahvista a través de un progresivo aumento del pueblo judío a través de conversos que asumieran características propias del pueblo judío, y Pablo de Tarso, que representaba el proselitismo que se desarrollaba en el exterior, en los países de predominio gentil que predicaba un yahvismo universal a través de la formación de un pueblo universal al que estaban llamados todas las etnias. Pablo acude a la Asamblea de Jerusalén para llegar a un acuerdo con quién considera el líder del conjunto del movimiento de Jesús: Santiago el Justo. En dicha asamblea Pedro tiene un papel relevante y mediador, como se relata en el libro de los Hechos, para no exigir la circuncisión para formar parte de la comunidad o movimiento de Jesús. Pero, el que establece la decisión, que es aceptada por todos es Santiago el Justo: no es exigible la circuncisión a los que no son miembros del pueblo judío “y se conviertan a Dios” pero sí se les prohíbe el uso de determinados alimentos: “alimentarse de sangre, y de comer carne de animales asfixiados”²⁵³ al igual que comer alimento previamente ofrecidos a los dioses paganos. Este acuerdo, con posterioridad dejará de ser cumplido por Pablo²⁵⁴ en las comunidades de la diáspora.

Para Pablo y sus discípulos, la versión de la religión judía que luego recibió el nombre de cristianismo, estaba constituido por un denominador común sencillo para todos los pueblos, y a partir de ahí todos los pueblos y etnias podían adaptarlo a sus características culturales. El mismo Pablo en una segunda visita a Santiago el Justo en Jerusalén cumple con los rituales del judaísmo de acudir a la purificación en el templo con dos discípulos de la comunidad de Jerusalén²⁵⁵. Pablo no renunció nunca ni a su condición étnica de judío, ni mucho menos a su religión²⁵⁶. En los “Hechos”²⁵⁷ queda claro que, para Pablo, los creyentes judíos siguen con sus costumbres étnicas hebreas, y los gentiles con las suyas, mientras que para Santiago el Justo los gentiles conversos debían cumplir también preceptos básicos de la ley mosaica. De hecho, el cristianismo de Pablo era una modalidad de la religión hebrea. Era una visión del yahvismo que no exige la circuncisión, es una religión que no exige las costumbres étnicas identificatorias del pueblo hebreo. Era una religión judía universal, liberada de las costumbres

²⁵² Según Act. 15:1-5, los principales promotores de la polémica eran antiguos fariseos convertidos al movimiento de Jesús.

²⁵³ Act. 15: 6-21

²⁵⁴ Ro. 14:17-21

²⁵⁵ Act. 17: 23-25

²⁵⁶ Ver Becker, J. **Pablo el apóstol de los gentiles** (Salamanca, ed. Sígueme, 2007)

²⁵⁷ Act. 21:17-23

étnicas del pueblo hebreo. Dicho judaísmo o yahvismo universal integrador de pueblos constituye la base ideológica del movimiento de Jesús que penetrará en el Imperio Romano, y en los distintos pueblos que lo constituían.

¿En qué consistía el denominador común que singulariza la versión cristiana de la religión judía? La respuesta: unas creencias y un ethos (valores y modo de vida). Las creencias: un Dios Único y Universal, Jesús es su Mesías, el Enviado o Ungido de Dios, y un ethos propio del movimiento de Jesús, ya descrito en el apartado anterior. El eminente sociólogo G. Theissen²⁵⁸ lo resume con claridad, y a mi juicio adecuadamente, en dos valores fundamentales: amor al prójimo (que incluye amor a los extranjeros, adversarios y pecadores) y renuncia al estatus en favor a una igualdad en las comunidades cristianas basadas en la fraternidad y solidaridad.

La comunidad de Jerusalén, como veremos, fue perseguida y aniquilada perdiéndose, en buena medida la influencia del cristianismo arraigado en la cultura del pueblo judío, y la variante cristiana de la religión judía abanderada por Pablo fue siendo progresivamente la referencia en todas las iglesias cristianas. De este modo el movimiento de Jesús optó mayoritariamente por su universalización intensa y extensa. Aportó una visión de la religión judía capaz de congregar a las personas y a las distintas clases y sectores sociales por encima de las barreras culturales, “nacionales” y étnicas.

El movimiento de Jesús, reformulado por Pablo de Tarso, pretendía aportar un denominador común, unas creencias transversales, a partir del cual todos los pueblos y culturas pudieran expresar su singularidad y su idiosincrasia, para que el Dios Único y Universal del judaísmo y su Reino, pudiera ser acogido por todos los pueblos. No obstante, el ethos primordial: valores, modo de vida (inicio del Reino de Dios en la tierra) del movimiento de Jesús cuestionaba en sus inicios los sistemas de dominación y de reproducción de las desigualdades sociales. De ahí que, si bien era un mensaje para todos los pueblos, era un mensaje universal de renovación social, de construcción desde el “hoy y el ahora” de una sociedad nueva, que debía triunfar plenamente con la segunda llegada del Mesías. Y como inicio de sociedad nueva, de unas nuevas relaciones sociales, el cristianismo judío estuvo sometido a una fuerte oposición por parte de quienes querían perpetuar el orden establecido y de aquellos ante los que dicho orden lograba legitimarse.

2.3. La comunidad de Jerusalén y el pluralismo cristiano en los orígenes.

²⁵⁸ Theissen, G. **La religión de los primeros cristianos** (Salamanca, ed. Sígueme, 2002) págs. 87-105

El ethos de Pablo y de comunidad de Jerusalén representada por Santiago el Justo, no era diferente del de Pablo de Tarso, lo que les diferenciaba, como hemos señalado, es que la comunidad de Jerusalén añadía a la Ethos las singularidades más propias y generales entre todas las sectas o asociaciones del pueblo judío en el siglo I: circuncisión, abstención de ciertos alimentos, asistencia al Templo de Jerusalén, y la práctica del sábado.

La comunidad de Jerusalén se vio enfrentada a un doble debate: externo e interno. Externo con los judíos fariseos²⁵⁹ con los que les unía que seguían las directrices marcadas por la Ley, es decir la Torá escrita, pero en cambio rechazaban las numerosas normas de la ley oral transmitida de generación en generación, y que posteriormente se recogió en la denominada Misná. Interno con la corriente capitaneada por Pablo, y en general con los cristianos influenciados por el helenismo que tenían una actitud de mayor apertura con las gentiles, es decir con personas que no son del linaje hebreo o israelita, y optaban, no sólo por no adoptar las normas de la ley oral, sino también por flexibilizar las observancias de la Ley escrita. En la comunidad de Jerusalén convivían tanto la corriente mal llamada judeocristiana, y el cristianismo helenista. Mal llamada en el sentido de que en aquella época el cristianismo era una variante de la religión judía o de Yahvé, por tanto, los judeocristianos como los cristianos helenistas pertenecían a dicha religión representando diferentes modalidades del yahvismo cristiano.

Dada la simplicidad del mensaje del movimiento iniciado por Jesús basado, no en complejas teologías o extensos y rígidos sistemas de normas religiosas y de culto, sino en un modo de vida enraizado en unos valores y una nueva organización social ya descrita, conllevó que en el siglo I emergieran distintas sensibilidades interpretativas. G. Theissen²⁶⁰ al igual que S.C. Mimouni y P. Maravall²⁶¹ identifican estas múltiples sensibilidades distintas que convivían en el siglo I, a partir del tronco común, y dichos autores señalan que el canon de los escritos cristianos recopilados e identificados como canónicos a lo largo del siglo II, respetan el pluralismo de las distintas corrientes cristianas tanto los cuatro evangelios canonizados como las cartas de los apóstoles, el libro de los “hechos” y el libro de la “apocalipsis”. Las sensibilidades distintas del movimiento de Jesús pueden explicarse, como veremos, por los distintos contextos geográficos y

²⁵⁹ De hecho, tenían las mismas diferencias y similitudes con las asociaciones o sectas judías descritas en el apartado anterior. Pero con las que la comunidad de Jerusalén tenía mayor contacto eran con los fariseos y saduceos, puesto que ambas corrientes estaban representadas en el Tribunal del Sanedrín, tal como se ha especificado en el apartado anterior.

²⁶⁰ Theissen, G. **La religión de los primeros cristianos**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2002) págs. 295-335

²⁶¹ Mimouni, S.C. y Maraval, P. **Le christianisme des origens à Constantin** (País, ed. PUF, 2006) págs. 307-309

culturales en los que se desarrollaron las comunidades cristianas, así como las formas de organización en red horizontal de las distintas comunidades o iglesias y también. Señala G. Theissen²⁶², que este pluralismo fue posible debido a la capacidad de hacer comunidad que tuvo el cristianismo primitivo, o lo que es lo mismo, supo generar los primeros núcleos sociales de una nueva sociedad en diferentes contextos sociales.

Esta capacidad comunitaria y de establecer redes entre iglesias, explicaría tanto la coexistencia de diferentes corrientes en la comunidad de Jerusalén, como la unidad y colaboración entre las distintas comunidades cristianas a lo ancho del Imperio Romano

²⁶² Theissen, G. **La religión de los primeros cristianos**. Ob. cit. págs.355-361

Capítulo 3. El fin de la hegemonía judía en el movimiento cristiano.

3.1. La comunidad de Jerusalén y el enfrentamiento con la aristocracia sacerdotal.

Al igual que en los tiempos de Jesús, el mayor adversario de la Comunidad de Jerusalén²⁶³ y del conjunto del movimiento de Jesús, en sus inicios, fue la aristocracia sacerdotal y las elites urbanas representadas religiosamente por los saduceos. El gran tema de enfrentamiento era, al igual que fueron en la época de Jesús: el papel del Templo. El gran conflicto no era teológico, puesto que en el judaísmo coexistían deferentes tendencias y corrientes teológicas toleradas, sino que el movimiento de Jesús, como ya se ha señalado, cuestionaba la organización concreta del Templo, como lugar de extorsión económica al pueblo judío por impuestos y pagos por sacrificios, y los mismos sacrificios de animales y por el predominio social y religioso, en su organización, de la aristocracia sacerdotal. Tampoco puede olvidarse que, el primer cristiano ejecutado por una turba descontrolada en la que participaban fariseos, como Saulo de Tarso (posteriormente Pablo de Tarso al convertirse al cristianismo) fue Esteban. Un cristiano de tendencia helenista, que según el libro de los Hechos²⁶⁴ tenía un importante papel en la organización de la comunidad de Jerusalén, fue apedreado y muerto después de un discurso fuertemente crítico con la función del Templo,²⁶⁵ además de acusar a fariseos y saduceos de incumplir la ley, y reafirmar a Jesús como Mesías. La muerte de Esteban ocasionó una importante persecución a los cristianos, que les obligó a estos a dispersarse por Judea y Samaría.

Posteriormente el mismo Santiago el Justo que fue mandado ejecutar²⁶⁶ por el Sumo Sacerdote Hanan ben Hanan alrededor del año 62. Hanan aprovechó el interregno entre la muerte del procurador romano Paco Festo y que el nuevo procurador, Luceyo Albino, asumiera el cargo. Este relato efectuado por F.

²⁶³ En la comunidad de Jerusalén convivían los cristianos de origen los cristianos que seguían las observancias propias del pueblo Judío (mal denominados judeo cristianos), y los cristianos helenistas , pero la mayoría y sobre todo el liderazgo religioso pertenecía a Santiago el justo y los judeocristianos.

²⁶⁴ Act. 6

²⁶⁵ Act..7: 48-50

²⁶⁶ Eusebio de Cesárea en *Historia Eclesiástica*. (Eus. HE 22, 6-8) basándose en Hegesipo, sucesor de los apóstoles que Santiago fue lanzada desde el pináculo del Templo y al no morir en la caída, luego fue apedreado y apaleado hasta la muerte.

Josefo²⁶⁷ muestra efectivamente la veracidad del relato de los evangelios sinópticos en relación con la entrega de Jesús por parte del sanedrín a Pilato, dado que para condenar a muerte era necesaria la autorización del representante de Roma. La animadversión hacía la comunidad de Jerusalén, por parte del Sumo Sacerdote y la aristocracia sacerdotal, era tanto por sus críticas al papel del Templo, como por predicar en el Templo una nueva “forma de vida”²⁶⁸, el inicio del Reino de los Cielos, que era alternativo al modo de concebir la sociedad judía por parte de la aristocracia.

El rechazo de la aristocracia sacerdotal a la comunidad de Jerusalén en su conjunto, incluidos los cristianos de linaje y defensa de las tradiciones del pueblo judío, venía dada por el rechazo al ethos común a todas las sensibilidades cristianas del siglo I, y muy especialmente a la “forma de vida” alternativa que promovían que cuestionaba el modo de justificar religiosamente la sociedad judía en la que la aristocracia sacerdotal tenía un predominio ideológico y político, a través del control del Sanedrín.

La detención y sentencia de muerte de Santiago el Justo, había estado precedida de la detención de Pablo de Tarso. Este último al apelar a su condición de ciudadano romano²⁶⁹, no pudo ser juzgado y condenado por el Tribunal del Sanedrín, y quedó detenido en espera de su traslado a Roma para ser juzgado. Según Eusebio de Cesárea²⁷⁰, la detención, juicio e ilegal ejecución de Santiago se produjo con posterioridad al fracaso en el intento del Sanedrín de condenar a Pablo de Tarso²⁷¹. La animadversión se dirigía a los dos, y de manera prioritaria a Pablo. ¿Cuál era el motivo de esta enemistad con Pablo?

No puede olvidarse, como bien señala el libro de los Hechos, es que esta segunda llegada de Pablo a Jerusalén para ver a Santiago, la primera fue acudir a la citada asamblea de Jerusalén, se debió a la entrega del dinero de las colectas organizadas por Pablo entre los cristianos de la diáspora, fundamentalmente

²⁶⁷ I. A / 20,9

²⁶⁸ En el libro de los Hechos. , Act. 5, 20, se citan unas supuestas palabras de un ángel dirigidas a los apóstoles que señala: “Id y anunciad al pueblo, en medio del Templo, todo lo referente a esta forma de vida”

²⁶⁹ Ciudadano romano por proceder de Tarso, que era capital de la provincia romana de Cilicia. Al ser una ciudad aliada de Marco Antonio y de Octavio, el futuro Augusto. Este último premió su fidelidad con la condición de civitas libera, que significaba que su población obtenía la ciudadanía romana, y exenta del pago de impuestos. Ver Gnilka, G. **Pablo de Tarso** (Barcelona, ed. Herder, 2008) pág. 24 Este dato falsa las especulaciones que se habían hecho en relación a una posible procedencia de Pablo de las clases altas por disponer de dicha ciudadanía. Ver también Mazzarino, S. **L’Impero Romano** (Roma-Bari, ed. Laterza, 2010) págs. 139-141.

²⁷⁰ Eus, *HE* 22, 6-8

²⁷¹ En los Hechos de los Apóstoles (Act.) se señala un complot previo, del Sanedrín que fue denunciado por un muchacho, para, con la excusa de estudiar su caso, dejarlo sin comer ni beber hasta que muriera.

entre los judíos helenizados, y gentiles. La colecta, según R. A. Horseley y N.A. Silberman²⁷² debió enfadar en sobremanera a la aristocracia sacerdotal, pues se producía, por primera vez, la entrega de un dinero del exterior que no se dirigía al pago de la organización del Templo. Se iniciaba así, la entrega de fondos de personas de religión judía del exterior que se dirigían a Jerusalén y que, por primera vez, no se dirigían al Templo, sino a una comunidad que criticaba justamente la organización del Templo, y predicaba un Templo sólo para rezar, y no hacer sacrificios, e incluso que el verdadero Templo estaba en las personas y en la comunidad de creyentes²⁷³. más que en un complejo monumental. La consecuencia económica del movimiento de Jesús en el exterior era la puesta en peligro de una de las principales fuentes de financiación de la aristocracia sacerdotal.

El interés manifiesto de Pablo de Tarso no era tanto la asfixia financiera del Templo, sino otras dos. La primera, puesta en evidencia en sus cartas, era ayudar a la necesitada comunidad de Jerusalén, que se veía oprimida y expoliada, como muestran las diferentes persecuciones señaladas en los Hechos por parte de la aristocracia sacerdotal, las elites urbanas, y el rechazo de buena parte de los fariseos. Y, la segunda razón deducida por Horseley y Silberman, pero que no figura en las cartas de Pablo, es que estaba convencido de la profecía de Isaías²⁷⁴, que anunciaba la llegada de nuevo del Mesías y del Reino, si los gentiles de todo el mundo hacían una ofrenda a Dios en Jerusalén. A mi parecer, seguramente había otra razón que no se desvela, pero es muy común entre dirigentes de un movimiento social con divergencias ideológicas. Si la comunidad de Jerusalén recibía la ayuda de Pablo, Santiago se daría cuenta de la importancia de los gentiles en el movimiento cristiano, y que era importante facilitar su conversión evitando cumplir las prescripciones de la ley. Por ello, Pablo al encontrarse con Santiago el Justo, “le explica detalladamente todo lo que Dios había llevado a cabo entre los judíos por su ministerio” (el de Pablo) a lo que Santiago responde: “Como ves, hermano, millares de judíos (pueblo y practicantes de la religión judía) son ahora creyentes (creen en Jesús el Mesías) Y todos siguen siendo fieles observantes de la ley” Ambos se reafirman en sus posiciones que son puntos de vista compatibles si uno predica entre los gentiles en la diáspora y el otro a gentes del pueblo Judío en Jerusalén. Pero, lo que no acepta es que se pueda sugerir a los judíos (del pueblo judío) que se les aconseje no seguir la ley. De hecho, Santiago parece que acaba aceptando que los gentiles no practiquen todas las observancias importantes, es decir que no asuman las características

²⁷² Horsley, R.A. y Silberman, N.A. **La revolución del Reino** (Bilbao, ed. Sal Terrae, 2005)

²⁷³ Ver. Mimouni, S. C. Maraval, P. **Le christianisme des origens à Constantin** (Paris, PUF, 2006) pçags. 96-99

²⁷⁴ Is.66,18-24.

del pueblo de Abraham, pero no permite que los cristianos del pueblo judío renuncien a las mismas.

En definitiva, la posición de Santiago y Pablo, son diferentes pero su ethos básico es el mismo: valores y practica comunitaria del Reino de Dios son las mismas, y todos los creyentes cristianos, de cualquier procedencia, son convertidos al único Dios, Yahvé, en que Jesús es su Ungido. Por ello son objeto de una misma persecución parte de la aristocracia sacerdotal.

3.2. La dispersión de la comunidad de Jerusalén, y la separación del cristianismo enraizado en el pueblo y la religión judía.

Posteriormente al asesinato de Santiago el Justo, que F. Josefo sitúa en el año 62 aunque historiadores contemporáneos lo sitúan entre el 62 y 66,²⁷⁵ poco tiempo antes del estallido de la Guerra de los Judíos (66-70), y como consecuencia de las persecuciones sufridas, el grueso de la comunidad de Jerusalén se dispersa por el conjunto de Siria, siendo, posteriormente la ciudad de Pela (Perea) la que recibe un mayor número de creyentes cristianos²⁷⁶. Lo que explicaría que F. Josefo no les diera un papel propio o diferenciado entre las distintas facciones del pueblo judío en litigio. Aunque el hecho de ser un movimiento intersticial que no se definía directamente en relación a un posicionamiento con el poder y su gestión, también explicaría que durante la Guerra no tuviera, el movimiento de Jesús, un papel político diferenciado en la guerra, que es lo que destaca F. Josefo en sus obras. Posiblemente, como sospecha M. Simon,²⁷⁷ permaneció al lado de la lucha del pueblo judío sin abandonarlo, a pesar de su distanciamiento de los zelotas que fueron los que iniciaron la guerra. De todos modos, parece que el movimiento de Jesús de tener una presencia notable en Jerusalén²⁷⁸, bajo el liderazgo de Santiago, queda desdibujado en Judea durante la guerra judía contra los romanos, y parece desaparecer con posterioridad de la ciudad después de la caída y destrucción de Jerusalén en el año 70.

²⁷⁵ Mimouni, S.C. y Marval, P. ob.cit. pág. 281 y 282.

²⁷⁶ Eus. *HE* :3, 5. 3 sitúa la salida de la comunidad de Jerusalén hacia Pela en el año 66, retrasando en cuatro años la fecha de F. Josefo por el inicio de la Guerra contra los romanos, pero se considera sospechosa este dato, dada la tendencia de Eusebio de separar a los cristianos de cualquier conflicto con Roma.

²⁷⁷ Simón, M. El judaísmo y cristianismo antiguo. Ob.cit. pág. 53

²⁷⁸ El libro de los *Hechos* (Act:21,17-19) habla de millares de personas en Jerusalén a la llegada de Pablo a la ciudad.

Los llamados judeocristianos, o los cristianos enraizados en la cultura del pueblo de Israel, bien representados por Santiago el Justo, se le ha denominado también: *nazarenos*. Los nazarenos serían los que formaban parte del primer movimiento en la época de Jesús, y al que inicialmente perteneció Pedro y los apóstoles, junto con los cristianos procedentes del judaísmo helenista formaron la comunidad de Jerusalén. Entre sus escritos más importantes podemos considerar la carta de Santiago, atribuida a Santiago el Justo, y recogida en el canon cristiano del Nuevo Testamento, también, es de resaltar el evangelio de los hebreos o nazarenos que es uno de los más importantes evangelios apócrifos²⁷⁹.

Se dividieron a partir del año 70²⁸⁰ entre nazarenos y ebionitas en la ciudad de Pela. No se sabe con certeza la fecha de la separación, se calcula, entre los años 70 y finales del siglo I. La dispersión y la debilidad de los nazarenos fue en aumento una vez huida y dispersada la comunidad de Jerusalén. La pérdida de importancia social se debió también a que progresivamente los nazarenos fueron aceptando la pertenencia de Jesús en el ámbito divino, y no se diferenciaron teológicamente de la evolución del conjunto del movimiento de Jesús. Los ebionitas reivindicaron los inicios de la comunidad de Jerusalén y su enraizamiento con la cultura judía y la reivindicación exclusiva de Jesús como Mesías y sólo como hombre, concretamente como “profeta de la verdad”. Su visión del cristianismo ha quedado escrita en el documento apócrifo: el evangelio de los ebionitas redactado entre los años 100 y 135. Como comunidad cristiana fue siempre marginal, pero se considera que influyó en los inicios al profeta Mahoma y la creación del islam²⁸¹, que considera a Jesús como uno de los grandes profetas por detrás de Mahoma.

Encontramos un último movimiento judeocristiano denominado Elkasaita. Parece no relacionado con el movimiento nazareno, sino que fue un cristianismo que nació del judaísmo en el contexto de las regiones de Babilonia y Asiria, y niega, por supuesto cualquier divinidad de Jesús, y es rigorista con las observancias del pueblo judío. Se conserva de manera indirecta un texto suyo denominado la “Revelación de Elkasai” o “libro de Elkasai”. Esta corriente parece

²⁷⁹ Para un estudio detallado de los evangelios apócrifos se recomienda. Puig, A. **Los evangelios apócrifos** (Barcelona, ed. Ariel, 2008) y también del mismo autor: **Diez textos gnósticos** (Estella, ed. Verbo Divino, 2018)

²⁸⁰ Ver Mimouni, S.C. **Les chrétiens d'origine juive dans l'antiquité** (Paris, ed. Albin Mitchel, 2004) La explicación de este tema sobre los cristianos de origen judío se han basado fundamentalmente en este libro, y otro del mismo autor denominado **Le judaisme ancien et les origens du christianisme** (Paris, ed. Bayard, 2017)

²⁸¹ Ver Maimouni, S.C. **Las chretiens d'origine juive dans l'antiquité**. Ob.cit. Pág.193-194

que también influyó al islam, pero no en sus inicios, como el movimiento ebionita, sino al extenderse el islam por Mesopotamia.

Ahora bien, la denominada separación de judaísmo y cristianismo, o mejor dicho la desvinculación del cristianismo del pueblo judío y posteriormente de la religión judía, no se produjo por la debilidad de las denominadas corrientes judeocristianas, y en particular los nazarenos procedentes de la comunidad de Jerusalén, sino que fue como consecuencia de tres razones principales: la monopolización del judaísmo por los fariseos a partir de la destrucción del Templo en el año 70, los conflictos entre judíos rigoristas y cristianos helenistas y gentiles en la diáspora, y la progresiva divinización de Jesús acontecida entre los cristianos mayoritariamente también en la diáspora. Tres razones diferenciables, pero que sin duda interactuaron entre ellas.

En relación con el primer factor, la monopolización del judaísmo por el fariseísmo aconteció al finalizar la Primera Guerra²⁸² de los judíos contra Roma que finalizó con la derrota judía y la destrucción del Templo por parte de los romanos. La guerra exterminó tanto a los saduceos, eliminados por los rebeldes judíos especialmente por los zelotas, a los esenios y los rebeldes (bandidos, sicarios y zelotas) por los romanos, y ya hemos señalado la dispersión de los cristianos tras la muerte de Santiago y la persecución por saduceos y fariseos. Sólo quedaron los rigoristas fariseos, que buena parte de ellos lograron pactar, como el caso de F. Josefo, con los romanos e incluso pactaron con ellos su permanencia en Jerusalén pudiendo practicar su religión tal como la entendían los fariseos. Las variantes de la religión judía o yahvismo en la época dejaron de existir, sólo quedó el fariseísmo y el cristianismo.

A partir de este momento, como se muestra en el Talmud²⁸³ se produce la asimilación/reducción del judaísmo al fariseísmo, a la vez que se segregan, por parte de los fariseos, a los cristianos del judaísmo, es decir no los consideran ni pertenecientes al pueblo judío, ni a su religión. De este modo la religión judía queda reducida al fariseísmo.

Como acontece en los procesos de segregación entre grupos, la exclusión es mutua, y las diferencias y pugnas entre fariseos y cristianos en la diáspora favoreció, como veremos, la segregación entre ambos grupos. Ambos se reivindicaban de la Tora y de los libros de los grandes profetas, es decir del judaísmo o yahvismo como religión, pero el fariseísmo, un grupo o tendencia de la religión judía, se hizo con el nombre o la marca de la religión común. Pero,

²⁸² El proceso de separación culmina con la finalización de la segunda guerra de los judíos, la rebelión de Bar Kojba 132-135, en que los judíos fueron expulsados por el emperador Adriano y se inició la transformación monumental al helenismo.

²⁸³ Guinzeburg, I. **El Talmud** (México, ed. L. Teocalli, 1985) págs. 9-24

además, dada la importante presencia de gentiles en el cristianismo, y la progresiva pérdida de influencia de los judíos de etnia y cristianos de religión, los fariseos consiguieron para sí, en el tercer tercio del siglo I, la doble igualdad entre fariseísmo, religión y pueblo judíos o hebreo. El movimiento cristiano no logró socialmente romper la unidad entre pueblo y religión judía o de Yahvé que intentaron los judíos helenizados y particularmente Pablo y sus seguidores. Los cristianos al asumir progresivamente la etiqueta de que el fariseísmo era igual al judaísmo continuaron reivindicando la religión de Yahvé, pero dejaron de considerarse judíos y miembros de la religión judía (que se había convertido en farisea) Para ellos el cristianismo asumía la correcta interpretación de la Torá²⁸⁴, el Pentateuco, e integraba, en su opinión, lo esencial de la religión judía en la religión cristiana.

Desde un punto de vista teológico el primer cristianismo no deja de ser una dimensión del judaísmo²⁸⁵, pero progresivamente parece que se pierde esta relación hasta un punto de no retorno con la divinización de Jesús y, por supuesto, la proclamación de la Trinidad que desde un punto de vista judío es considerada una manifestación politeísta. Pero desde un punto de vista sociopolítico lo importante es que Jerusalén deja de ser la capital de referencia, y al cabo de no poco tiempo la ciudad de Roma, y su obispo asumirán el liderazgo del movimiento cristiano.

²⁸⁴ Simon, M. **Verus Israel** (Paris, ed. De Boccard, 1983)

²⁸⁵ Sanders, E.P. **Jesús y el judaísmo** (Madrid, ed. Trotta, 2004)

Capítulo 4. Unas primeras comunidades horizontales, abiertas, intersticiales y alternativas.

4.1. La segunda gran aportación de Pablo de Tarso al movimiento social: una organización intersticial, abierta al entorno.

La segunda gran aportación de Pablo de Tarso al cristianismo, entendido como movimiento social²⁸⁶, aparte de la separación entre religión y etnia y cultura judía, fue su concepción de las comunidades abiertas, adaptativas al entorno para que pudiera el Reino de Dios penetrar entre los intersticios y la fallas en el proceso de reproducción social de la sociedad en la época del Imperio Romano.

La comunidad de Jerusalén, tal como hemos descrito a partir del libro de los Hechos, planteaba una alternativa a la organización social generando una nueva sociedad al interior del sistema dominante. Pero, difícilmente hubiera podido extenderse, en el conjunto del sistema social, dado su carácter radical de redistribución total, y las estrictas exigencias de funcionamiento comunitario. Era una comunidad cerrada, como es habitual en los inicios de reafirmación de un movimiento social, y para defenderse de los ataques sobre todo de las autoridades de Jerusalén y de la actitud beligerante de sus masas de apoyo principales: el fariseísmo más rígido e intolerante, los saduceos y los herodianos.

Pablo en sus comunidades de la diáspora promovió un tipo de comunidades, asambleas o iglesias, que, sin abandonar la redistribución de riquezas, la igualdad de derechos de todos los miembros, y mayores deberes para los menos favorecidos socialmente relajó las duras exigencias y abrió las asambleas cristianas de forma que pudieran penetrar en las brechas o intersticios del conjunto de sociedades y pueblos que formaban el Imperio Romano.

Pablo, como hemos visto, es un precursor de la separación entre religión y cultura de los pueblos y países, de tal modo que las distintas culturas participaran de un mismo modo de vida o habitus que consecuentemente debía ser sencillo y claro. Para él, lo importante era que el movimiento cristiano se adaptará el máximo posible a las características de las sociedades en que se encontraba y

²⁸⁶ Es evidente las no pocas aportaciones y más conocidas de Pablo a la teología y espiritualidad cristiana y a sus ritos de culto, pero como se ha señalado en repetidas ocasiones, este no es el objetivo de este trabajo. Pocas veces, se ha destacado el trabajo de Pablo de Tarso como organizador del movimiento social propiamente dicho. No obstante, hay que destacar a G. Thiessen y los trabajos de R.A. Horseley perteneciente al grupo de investigadores estadounidense denominado "Jesús Seminar"

podiera penetrar y expandirse en las mismas. Su universalismo le llevó a que las distintas comunidades vivieran su ethos: en la visión y papel de Jesús como Mesías y portador de un nuevo Reino, sin renunciar a sus identidades culturales, ni a sus relaciones y solidaridades sociales. Para el movimiento de Jesús, según Pablo, no había distinción entre “griego y hebreo”, “libre o esclavo”, o “hombre y mujer” todos hijos de Dios, todos hermanos. Todos formarían parte de una comunidad mundial de hombres y mujeres, procedentes de todos los territorios y conservarían sus características culturales²⁸⁷. En común, tenían el ethos cristiano anteriormente señalado. Para Pablo, era necesario expandir el movimiento de Jesús hasta los confines del mundo conocido, de ahí su interés en visitar Hispania. Parece que ligaba la posibilidad de la Segunda Venida del Mesías, que para él era inmediata, a una fuerte expansión del movimiento de Jesús, su mensaje teológico, y su modo de vida basado en la fraternidad.

En este sentido, siguiendo la tesis del renombrado historiador del Imperio Romano S. Mazarino, Pablo protagonizó la gran revolución espiritual en el Imperio Romano, no hubo, en su opinión, ningún ciudadano romano, incluidos los emperadores, con la decisiva importancia de Pablo de Tarso y su acción misionera²⁸⁸. El “evangelio” de Jesús predicado por Pablo, en palabras del reconocido historiador del mundo romano L. A. García Moreno: “se presenta, así como el elemento novedoso-nada de vino nuevo en odres viejos-, del Imperio Romano del siglo primero de nuestra era”²⁸⁹

Sin duda, un aspecto relevante de esta revolución cultural de Pablo es que expande el universalismo asociado al Imperio Romano, puesto que concebía una sola comunidad de hombres y mujeres, todos ciudadanos, todos hijos de Dios, y todos hermanos. Una comunidad mundial de comunidades locales y étnicas cada una con sus características culturales propias.

La revolución cultural paulina tuvo un inminente peligro que logró superar. En efecto, a excepción de la comunidad cristiana de Antioquia que estaba organizada, en las distintas ciudades, sobre las que tenemos información, aparecen grupos de cristianos dispersos ya sea coexistiendo como grupo en las sinagogas, en las que habitualmente se inicia la predicación de Pablo, o reuniéndose en casa particulares. En Roma se conoce que había 15 sinagogas judías en las que se supone había presencia cristiana en minoría. El peligro de grupos e incluso individuos dispersos²⁹⁰ que practicaban un modo de vida

²⁸⁷ Ver Ro. 1:1 y 15, 24,28. 1 Co. 14:11

²⁸⁸ Mazarino, S. **L'Imperio romano** 1 (Bari, ed. Laterza, 2020, primera edición 1973) págs. 138 y ss.

²⁸⁹ García Moreno, L.A. *El Imperio en el siglo I. Releyendo a Mazarino* en **Polis**. Nº 18, 2006, págs. 115-137

²⁹⁰ Es sintomática la frase de Pablo. “los santos que están dispersos por Roma” (Rom.1:7)

diferenciado al contexto social, y que esperan la pronta segunda venida del Mesías, es que se encerraran en sí mismos. Esto fue lo que aconteció a la comunidad judía en las ciudades helenístico-romanas, una vez perdida la I Guerra contra los romanos (66-70) pero especialmente después de la II Guerra (132-135) que se encerró en sí misma, para protegerse de la corriente antijudía que se alzó contra las comunidades judías, como “enemigos de la raza humana”²⁹¹ finalizando las antiguas simpatías romanas hacía la comunidad monoteísta²⁹².

Para lograr la adaptación de las comunidades cristianas al entorno social y cultural y lograr la penetración intersticial del movimiento cristiano por las fisuras del sistema de socialización, legitimación y represión del Imperio, Pablo actuó con una estrategia sustentada en los siguientes pilares, que han sido identificados en los estudios de M.F. Baslez²⁹³:

- Promovía unas comunidades autónomas y viables estructuradas a partir de una memoria histórica común sobre Jesús y su predicación, y un ethos común con vínculos de fraternidad, cuidado y ayuda mutua, y con voluntad de insertarse en la ciudad, utilizando la misma red de asociaciones y comunidades existentes.
- La comunidad cristiana no se concebía como una comunidad de sustitución que rompe con el entorno social, como la comunidad de Jerusalén relatada por el libro de los “Hechos”, sino todo lo contrario: sus miembros continuaban vinculados a sus relaciones sociales y personales.
- La comunidad cristiana era una comunidad electiva por parte de sus miembros: todos los cargos eran elegidos en asamblea. Estaba bien estructurada e integrada en la ciudad en la que se localizaba.
- Uno de los mensajes de Pablo era favorecer matrimonios entre personas procedentes de diversos orígenes culturales o territoriales²⁹⁴, lo que afectaba a las uniones entre judíos y greco-romanos fundamentalmente.
- Para penetrar en la ciudad utilizaban la misma red de asociaciones y comunidades existentes en el lugar. Utilizaban las redes de amistad y de vecindad de sus miembros para penetrar en todos los rincones de la ciudad.

²⁹¹ Ver García Moreno, L. A. ob cit (2006) pág.132

²⁹² No obstante, como señala M. Simon en su obra **Verus Israel** ob. cit. págs. 301-305 señala que el proselitismo judío continuó hacía las sociedades de influencia semítica del Próximo Oriente, influyendo en la creación del Islam, así como en su rápida expansión

²⁹³ Baslez, M.F. **Comment notre monde est devenu chrétien** (Paris, ed. Points, 2008) págs. 21-57. Ver también de la misma autora: **Comment les chretiens sont devenus catholiques**. (Paris, ed. Tallandier, 2019) págs. 15-63.

²⁹⁴ Baslez, M.F.Ob. cit (2019) pág. 51

Lo que les insertaba en una gran variedad de relaciones sociales. Se introducían en el conjunto del tejido social a la vez que lo transformaban incidiendo en sus creencias religiosas, moral, convivencia y relaciones de equidad humana.

- Su organización se asemejaba a los principios de funcionamiento de las ciudades helenas y romanas: elección democrática de cargos, debates, convivencia, y adaptación del interés general o compartido en el seno de la comunidad, con una diferencia, no existían distinciones entre libres y esclavos, hombres y mujeres, o de cultura, todos pertenecían con igualdad de derechos y deberes a la asamblea o iglesia, también denominada “Cuerpo de Jesús”.
- Sustituye la puesta en común de todos los bienes, cada uno podía poseer los suyos propios, por una distribución de la riqueza basada en las colectas, y creación de fondos comunes, que se realizaban principalmente en domingo.
- El núcleo organizativo de la red era la casa de encuentro entre cristianos. Las casas se relacionan entre sí a nivel de ciudad, provincia o región, y mundo. Las relaciones entre comunidades de diferentes ciudades se vinculan a través de los apóstoles en un primer momento.
- Estamos por tanto ante una primera red horizontal y autónoma de comunidades cristianas. Esta horizontalidad y autoorganización explica que con la muerte de Santiago líder del interior, el encarcelamiento y posterior muerte de Pablo, líder exterior, y Pedro el movimiento cristiano no se desorganizara una segunda vez.

En conclusión, se debe a la revolución cultural y organizativa de Pablo, que el movimiento cristiano de vida alternativa a la socialmente predominante se convirtiera claramente en movimiento intersticial y penetrara por las brechas que se producían en los procesos de socialización y reproducción de las distintas sociedades del Imperio Romano. Posiblemente de haber predominado los planteamientos de la primera comunidad de Jerusalén, el movimiento cristiano hubiera sido un movimiento alternativo pero muy minoritario, cerrado en sí mismo, y, en consecuencia, con influencia limitada al pueblo judío por nacimiento o por conciencia.

4.2. La variedad ideológica de las primeras comunidades.

No tenemos información sobre la organización de las primeras comunidades distintas a las que Pablo fundó o visitó. Aunque si disponemos de algunos de los

escritos teológicos que en ellas se produjeron. Estos escritos muestran la variedad de la expresión ideológica de las primeras comunidades, aunque sí parece que compartían el ethos cristiano, antes señalado, como denominador común. Las primeras comunidades gozaban de tanto de una horizontalidad organizativa como de una pluralidad de posicionamientos ideológicos, que fueron perdiéndose, como analizaremos, a partir de la extensión del cristianismo y el proceso de especialización y jerarquización que tuvo lugar como consecuencia del crecimiento de sus actividades organizativas.

No es de extrañar la variedad ideológica de las primeras comunidades. De hecho, solo extraña si lo miramos desde la perspectiva de la Iglesia institucional que se convirtió en portadora de la única religión imperial. Esta religión ya había asumido los principios del neoplatonismo, y recogía una doctrina de las “verdades eternas” sobre Dios y su religión. Estas “verdades” no podían ser contradichas y era necesaria la celebración de Concilios que fijaran la “verdad” de manera dogmática. Pero el cristianismo primitivo está enraizado en el judaísmo, y como señaló M. Mendelssohn,²⁹⁵ y reafirma en la actualidad J. Assmann²⁹⁶, el judaísmo no decía “lo que debes creer”, sino “lo que debes hacer”. El judaísmo²⁹⁷, en cualquiera de sus variedades, era sobre todo un conjunto de reglas y conductas de vida. Lo importante para el cristianismo era el ethos, el modo de vida, no las distintas creencias. La frase de Cipriano²⁹⁸; “nosotros no hablamos de cosas sublimes, sino que las ponemos en práctica” va en esta dirección. La diversidad ideológica de los primeros cristianos y un denominador común basado en el estilo de vida sorprende sólo desde nuestra perspectiva actual, en la que los cristianismos se distinguen entre sí y se diferencian del resto de religiones por unos credos, más que por una forma de vida diferenciada o alternativa. Es más, los ritos y las normas del cristianismo, y en especial del catolicismo, se deducen de los credos o creencias consideradas “eternas” siguiendo las pautas de la filosofía idealista (la conciencia determina la existencia) de procedencia griega y neoplatónica en particular.

La jerarquización estuvo acompañada, como veremos, con la configuración de dogmas doctrinales y, a la vez, el rebuscamiento de sus ritos y normativas a ellos

²⁹⁵ Ver Mendelssohn, M. **Jerusalem o Acerca del poder religioso y judaísmo** (Barcelona, ed. Anthropos, 1991) págs.141-181.

²⁹⁶ Assmann, J. **Monoteísmo y violencia** (Barcelona, ed. Fragmenta, 2014) págs. 120 y ss.

²⁹⁷ Ver al respecto Ogilve, R.M. **Los romanos y sus dioses** (Madrid, ed. Alianza, 1995) En especial págs. 91-125

²⁹⁸ Cipriano de Cartago (200-258). Obispo y mártir, de procedía de una familia rica y fue elegido por los cristianos más pobres en atención al desprendimiento de su patrimonio, que se impusieron en la votación a no pocos presbíteros que le retraían su origen acomodado. La cita procede de la contraportada del libro de A. Kreider. **La paciencia** (Salamanca, ed. Sígueme, 2017)

asociados que, en buena medida, eran reflejo del complejo ritual romano, aunque los ritos fueran diferentes. Dichos dogmas se encontraban en la base de la reproducción de unas relaciones de dominación/subordinación en el interior de la iglesia.

La variedad ideológica de los primeros escritos se muestra en las siguientes constataciones²⁹⁹ de otras comunidades del siglo I distintas a la de Jerusalén que ya ha sido comentada:

- **Roma**³⁰⁰. A parte de la carta a los romanos de Pablo de Tarso, que visitó y organizó las comunidades de Roma, pero que no las fundó, encontramos la carta del obispo Clemente de la Iglesia romana dirigida a los Corintios que expresa una combinación de la práctica judía con la filosofía griega y particularmente la estoica. Otro de los escritos atribuidos a la iglesia romana es el Pastor de Hermas, que se considera fue escrito por un Padre Apostólico, y es claramente de tendencia judeocristiana.
- **Alejadría**. Fue una de las primeras comunidades cristianas, se atribuye su fundación al “evangelista” Marcos. Es sin duda una de las más importantes numéricamente, quizás por el clima cultural creado por la escuela de Filón con su interpretación helenística del judaísmo. La carta a los hebreos, atribuible a un alejandrino y no a Pablo de Tarso, y la llamada Epístola de Bernabé, de clara influencia helenística proceden de las comunidades de Alejadría. Se han perdido muchos escritos de la que se considera una prolija comunidad, y en opinión de Simón se perdieron porque posteriormente fueron considerados heréticos y no guardados. Los escritos de Nag Hammadi en 1945 sacaron a la luz la importante corriente de escritos gnósticos originados en Alejadría. Dicha ciudad fue un crisol de la cultura egipcia, griega, pero también judeo-helenística representada por Filón de Alejadría, tampoco se puede olvidar que la traducción de la biblia hebrea al griego se produjo en esta ciudad.

²⁹⁹ Extraídas de Simon, M y Benoit, A. **El judaísmo y el cristianismo antiguo**. (Barcelona, ed. Labor, 1972) págs. 53-60. Mimouni, S.C. Maravall, P. **Le christianisme des origens à Constantin** (Paris, PUF, 2006) págs. 315-332. Schenke, L. **La comunidad primitiva** (Salamanca, ed. Sígueme, 1999)

³⁰⁰ La síntesis descriptiva de las primeras comunidades ha sido extraída fundamentalmente de la bibliografía citada de Simon, M., Mimouni, S.C., Schenke, L. Baslez M. F., además de : Wedderburn, A. J. M. **Una historia de los primeros cristianos** (Salamanca, ed. Sígueme, 2015) Sotomayor, M. Fernandez Ubiña, F. (Coord) **Historia del Cristianismo I: El Mundo Antiguo** (Madrid, ed. Trotta, 2011) y Dupont-Roc, R., Guggenheim, A. **Après Jésus. L'invention du christianisme** (Paris, ed. Albin Mitchell, 2020)

- **Antioquia y Siria.** En Antioquía saltó la primera polémica documentada entre cristianos no judíos y cristianos judíos, ya explicada. En las comunidades de Siria surgió el Didajé o primer catecismo cristiano, a finales del siglo I, claramente influenciado por el judaísmo.

- **Asia Menor.** En las ciudades de Asia Menor, entre ellas Efeso que motivó la famosa carta de Pablo a los cristianos que allí residían, el cristianismo en el siglo I estaba sólidamente enraizado tanto por la dedicación de Pablo como por la llegada de nuevos misioneros a partir de los años 70 procedentes de Palestina. Los escritos canónicos que se atribuyen al apóstol Juan proceden de allí. Pero, es erróneo atribuirlos todos a la predicación de un mismo autor, puesto que el evangelio y las tres epístolas se inscriben claramente en la tradición de pensamiento helenístico y muy distanciado de la tradición del pueblo hebreo, en cambio el libro del apocalipsis se vincula con los escritos apócrifos del judaísmo inmediatamente anterior a nuestra era.

- **Occidente latino y Oriente semítico.** En las regiones occidentales como Cartago, el cristianismo ya había sentado sólidas bases en el siglo I, y aparecieron asambleas cristianas de lengua latina, aunque no conocemos la tendencia de estas. En el Este, la presencia de comunidades procede de los tiempos de los apóstoles. Se estima que proceden del oriente semítico los escritos apócrifos atribuidos a Tomás: evangelio, salmos y hechos. Es decir, se encuentran los primeros escritos relacionados con el pensamiento gnóstico cristiano.

Se observa, así una gran variedad en la composición ideológica de las primeras comunidades cristianas a lo largo del Imperio, y no tenemos noticia de las disputas, a parte de la mantenida entre los cristianos helenistas, y Pablo en particular, y los rigoristas cristianos de procedencia judía. No era un conflicto de ideas y creencias teológicas, sino sobre los ritos y costumbres a seguir por las comunidades cristianas, como se ha señalado. Las comunidades si bien tenían un ethos común este se expresaba en distintos sistemas de creencias que dependían del entorno social y geográfico cultural en el que se insertaban. El que los distintos sistemas de creencias que envolvían al ethos cristiano entraban en conflicto entre sí, pero este no se convertía en conflicto antagónico en los dos primeros siglos de nuestra era, debido, muy probablemente, a cuatro circunstancias:

- *La importancia del ethos común:* los valores, el estilo de vida y solidaridad en las relaciones humanas, y la creencia en el rol de Jesús como portador del

Reino de Dios. Este ethos es muy fuerte en los inicios de los movimientos sociales, constituye su principal o casi única razón de ser, posteriormente se “nacionaliza” adquiriendo mayor importancia el sistema de creencias cultural en el que se inserta el ethos. Aconteció en el cristianismo y también en el movimiento socialista y comunista, en el siglo XIX y principios del XX, en que los mensajes de las internacionales proletarias sucumbieron a las interpretaciones nacionales, que produjo la participación de los partidos socialistas con cada uno de los países en la Guerra de 1914-1918, y posteriormente a las creencias e intereses de la nación dominante del movimiento: la URSS.

- *La estructura horizontal del movimiento.* No era una iglesia, sino iglesias o asambleas en ciudades que se conectaban en provincias y regiones del imperio. Era una organización en red, a través de vínculos horizontales y poco intensos, que se vinculaban a través de los predicadores “internacionales” o apóstoles.
- *Una estructura poco consolidada.* En los inicios del movimiento no había suficientes cargas de trabajo organizativas para generar una estructura técnica independiente del conjunto de la comunidad, que pudiera generar una jerarquía. Sólo los predicadores itinerantes parece que tenían derecho a ser remunerados por la comunidad. Un “beneficio” al que Pablo rechaza dedicándose en cada ciudad que visitaba a trabajar en su oficio, quizás era consciente de los peligros que ello podía acontecer, y que efectivamente se produjeron de manera inevitable para la época, como veremos.
- *La lejanía de los nodos en los territorios.* La lejanía entre las asambleas de entornos culturales correspondientes se unía a las otras tres características mencionadas que favorecían un clima de baja conflictividad cultural-religiosa.

4.3. La organización horizontal y en red.

Veamos, más detenidamente en qué consistía la organización en red. El movimiento cristiano, al menos el impulsado por Pablo, se organizaba en diferentes asambleas o iglesias en una ciudad, que se reunían y organizaban en casas de personas o familias creyentes. Las iglesias agrupaban normalmente entre 9-12 personas, por lo que las casas no tenían por qué ser grandes para albergar a un número tan reducido de personas. Por ello, al contrario de lo que

a veces se ha supuesto³⁰¹, no necesariamente en los inicios del cristianismo personas de elevada renta debían formar parte del movimiento. Los grupos o iglesias se vinculaban entre sí a nivel de ciudad. En las asambleas y a través de las actividades culturales y de interrelación social se generaban los vínculos entre los cristianos.

Se supone que los miembros de los diferentes grupos o iglesias no se conocían entre sí, a parte de los presbíteros que eran en los inicios del cristianismo personas que fundamentalmente los que se encargaban de la organización de la casa. No necesariamente las iglesias se reunían en la misma casa, sino que podían variar de lugar. La organización en casas, atribuida en Roma a las mujeres, explica, en buena medida, según M.F. Baslez³⁰², el importante papel que tuvieron las mujeres en la organización de las iglesias, y especialmente como presbíteros³⁰³. Dicha autora señala que un 25% de los colaboradores³⁰⁴ directos de Pablo eran mujeres.

Las ventajas de las asambleas-casa es que permitían la proximidad a los tejidos sociales y por tanto su integración en el entorno, y la penetración social por proximidad social y vecinal. Estas pequeñas asambleas grupales permitían que la persona cristiana viviera su conversión sin renegar a su identidad de origen ni a sus vínculos y redes familiares y sociales. Es decir, la expansión del cristianismo por capilaridad. A la vez, el desconocimiento de los grupos entre si facilitaba su ocultación en épocas de represión y persecuciones. La reunión de iglesias-casa en un lugar de culto distintivo en un edificio, es un hecho tardío. Según la historia de la iglesia realizada por Eusebio de Cesárea³⁰⁵, que señala la importancia de la reunión de los cristianos en un amplio edificio de culto como factor de proyección del cristianismo en la sociedad. De hecho, Eusebio de Cesárea es el primer autor cristiano que asocia, en el siglo IV, iglesia a un edificio cultural.

Las iglesias-casa, eran asambleas de pequeños grupos, que se articulaban a nivel de ciudad, y las ciudades vinculadas por los apóstoles o predicadores itinerantes constituían la iglesia universal.

Las redes tanto internas a la ciudad o provincia no se hacía sólo a través de los predicadores itinerantes y las cartas entre comunidades que es lo más conocido, sino a través de la práctica de la hospitalidad que combinaba de manera original

³⁰¹ Theissen, G. **Estudios de sociología del cristianismo primitivo** (Salamanca, ed.1985) pág 189 y ss.

³⁰² Baslez, M.F. **Comment les chrétiens sont devenues catholiques.**(Paris, ed. Tallandier, 2019) pág. 35

³⁰³ Esta misma tesis es sostenida en el libro: Osiek, C.; MacDonald, M.Y.; Tulloch, J.H. **El lugar de la mujer en la iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo.** (Salamanca, ed. Sígueme, 2007)

³⁰⁴ Ver por ejemplo las cartas de Pablo: Gálatas, 3, 4, 5 y 6 y Romanos 15.

³⁰⁵ Eus. *HE* 8,1,5

la tradición abierta griega, y la hospitalidad judía, concretamente esenia³⁰⁶. La hospitalidad tan promovida por Pablo en sus cartas³⁰⁷, que consistía en aceptar en cada comunidad a personas cristianas procedentes de otras comunidades tanto del interior como del exterior. Y no pensando en criterios de reciprocidad sino todo lo contrario: atendiendo a las necesidades humanas. Así al pobre o desvalido se le debían prestar más atenciones, y ser objeto específico de atención, siguiendo la práctica instaurada por Jesús, según los evangelistas, de que el anfitrión lava y seca los pies de los demás, y en especial de los pobres. La hospitalidad también se extendía hacia aquella persona necesitada que acudía a las comunidades cristianas en busca de sincera³⁰⁸ acogida. La hospitalidad era, en la práctica, tanto un instrumento de contacto entre redes como de penetración e influencia social del cristianismo en el medio social en el que se insertaba.

La circulación de bienes o dinero entre comunidades era otro modo de crear vínculos internos y externos. La comunidad de Jerusalén, como se ha señalado, instauró la comunidad de bienes, práctica que fue común en las primeras comunidades en Asia, y Pablo la sustituyó por las colectas como medio de atender a las necesidades de los más vulnerables y como modo de redistribución social intercomunitaria. No obstante, esta práctica también era habitual entre comunidades próximas y exteriores, se ha señalado la recogida de fondos para la comunidad de Jerusalén promovida por Pablo, pero según la investigación de M.F. Baslez era práctica habitual entre comunidades cristianas³⁰⁹.

La visión de Pablo era que, en el Reino de Dios que él contribuía a construir, habría una sola comunidad humana, en que todos fueran ciudadanos iguales, hijos de Dios, en condiciones sociales (ni ricos ni pobres) en derechos (ni libres ni esclavos) en condición de género (ni hombres, ni mujeres) y sin diferencias de estatus por procedencia cultural o identidades “nacionales” (ni judío, ni griego). Una comunidad fraternal pero no homogénea, sino heterogénea y plural en la que no se tuviera que renunciar a su procedencia familiar, social, cultural o etnia³¹⁰.

³⁰⁶ Para un tratamiento más amplio del tema, ver: Montadon, A. **Le livre de l'hospitalité: l'accueil a l'autre dans les cultures.** (Paris, ed. Bayard, 2004)

³⁰⁷ Ver por ejemplo: Pablo. *Ro.* 16, 1-2.

³⁰⁸ En la carta a Tesalonicense se escribe sobre la necesidad de distinguir a los falsos itinerantes y gentes o los impostores que sólo quieren aprovecharse de la hospitalidad de las iglesias -casa (*Tesal.* 2 y 9) y particularmente en *La doctrina de los 12 apóstoles (Didajé)* 11: 5-8; 12: 1-5.

³⁰⁹ Baslez, M.F. *Ob. cit.* (2019) págs. 52-55

³¹⁰ Theissen, G. **La religion de los primeros cristianos.** (Salamanca, ed. Sígueme, 2002)

4.4. La composición social de las primeras comunidades y el desafío de la resocialización.

La estructura social de las comunidades cristianas era interclasista en sentido de estratos económicos y culturales, pero con predominancia numérica de los pobres y clases de bajo nivel cultural. Su característica diferenciadora, con respecto a otras asociaciones de tipo privado, como los colegios profesionales, es que abarcaron diversos estratos sociales que convivían con una amplia variedad de intereses, identidades y costumbres. Debe de tenerse en cuenta que, si bien a las comunidades cristianas acudían fundamentalmente los humildes, los *humiliores* en terminología romana, estos tenían una estratificación social muy compleja³¹¹ puesto que estaba formada de esclavos, libertos, artesanos y personas de variados oficios, tenían en común que no pertenecían a los ordines superiores (senadores, caballeros y decuriones) definidos normativamente, con grandes fortunas y reglamentado acceso a los círculos de poder. Pero, entre los *humiliores* las diferencias económicas y culturales eran muy notables (entre los esclavos y los libertos podían existir grandes diferencias de renta y nivel de conocimientos dado que su definición como estrato era más jurídica que económica o cultural) si bien la mayoría, en especial los esclavos y libertos su situación era de penuria económica. Esta complejidad económica de los *humiliores* explica porque, desde los inicios, pudieron formarse fondos comunes de solidaridad con las personas más necesitadas de las comunidades cristianas. Si todos hubieran sido pobres en sentido económico este hecho no hubiera podido producirse.

Sabemos por las cartas de Plinio el Joven, que fue gobernador de Bitinia, al emperador Trajano, que al cristianismo pertenecían personas de todos los estratos sociales³¹². Pero, también conocemos por la primera carta de Pablo a los Corintios que los estratos con nivel económico alto, y también los de elevado nivel cultural eran una pequeña proporción numérica: *“ Fijaos pues, hermanos, en vuestro grupo de llamados: no (han sido llamados) muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de distinguida familia; todo lo contrario: lo que es necio ante el mundo lo escogió Dios, para humillar a los sabios, y lo que es débil ante el mundo lo escogió Dios, para humillar a lo fuerte, y lo que es plebeyo ante el mundo y lo despreciado lo escogió Dios: lo que no vale nada, para destruir lo que vale, a fin de que ningún mortal se gloríe ante Dios”*³¹³. Entiéndase

³¹¹ Ver la precisa descripción realizada de la estructura social en la época de la “Pax Romana” por: García Moreno, A. **La Antigüedad Clásica**. T. II (Pamplona, EUNSA, 1984) págs. 159-173

³¹² Plin. Ep. X 96.9

³¹³ 1. Co. 1, 26-29

bien, “los no muchos” , “ni muchos” significan pocos numéricamente, pero sin duda existían, por tanto Pablo confirma en Corintio la afirmación de Plinio para Bitinia, pero matizando en que estamentos se encuentra el mayor número de cristianos en los primeros tiempos.

Pero, como veremos más detenidamente el que los “sabios” “de distinguida familia” o “poderosos” fueran pocos, esto no significa que no ocuparan un lugar predominante en términos de dirección de la comunidad, aunque lo que daba “sentido divino”, es decir: legitimidad en términos sociológicos, a las comunidades cristianas era el hecho de que fueran constituidas mayoritariamente por los pobres, humildes y no sabios, puesto que así, según Pablo³¹⁴, expresaban la voluntad divina que invertía la visión humana de unas comunidades prosperas basadas en gente sabia y poderosa.

La comunidad de Corinto por la primera carta de Pablo identificamos diferentes ámbitos de conflicto³¹⁵: diferenciación entre la minoría de cristianos ricos y la mayoría pobres, entre esclavos y libertos, entre hombres y mujeres, entre la minoría de cristianos cultos, y la mayoría sin estudios, carismáticos y conservadores, judíos y griegos, pecadores públicos y no pecadores. Parece que lo que acontecía en Corintio era extensible a la mayoría de las comunidades cristianas.

Este interclasismo e interculturalismo asimétrico, que era quizás el mayor potencial de incidencia social y crecimiento de las comunidades cristianas, conducía, por otro lado, a no pocas contradicciones y conflictos que tensionaban la visión paulina de una comunidad fraternal y universal con la expresión ideológica de intereses y relaciones con la sociedad romana de los diferentes estamentos sociales. Los “habitus sociales”³¹⁶ aparecían y entraban en contradicción en el seno del movimiento cristiano en sus orígenes. El ethos cristiano, aunque sencillo y basado en la práctica comunitaria exigía una permanente resocialización de los miembros, que debían verse tensionados entre el “habitus” propio de la comunidad cristiana y el del origen social de los distintos miembros. En una comunidad homogénea socialmente y segregada del entorno le es más fácil mantener la cohesión interna y cultural de sus miembros, puesto que se enfrentan a un entorno considerado hostil. En cambio, unas comunidades socialmente heterogéneas y vinculadas a sus distintos entornos generan contradicciones sociales e ideológicas en su seno que deben ser canalizadas y gestionadas. El pluralismo social y cultural propio de un Reino de

³¹⁴ 1. Co.1, 18-31.

³¹⁵ Ver nota del equipo de colaboradores de la traducción de la biblia de L.A. Schökel **La Biblia de Nuestro Pueblo** (Bilbao, ed. Mensajero, 2019) pág. 1818.

³¹⁶ Para una definición de “habitus” ver la parte conceptual de este trabajo en la parte I.

Dios, que se construía desde las comunidades, exigía para que las comunidades siguieran unidas una clara identificación, como se ha señalado, del ethos común y de unos códigos mínimos de conducta en la que los cristianos, y cristianas de distinta procedencia social y cultural deberían socializarse, rompiendo en la mayoría de los casos con los hábitos sociales y culturales de sus entornos sociales y familiares de procedencia.

La preocupación por la resocialización o si se prefiere para la generación de nuevos “habitus” o formas de vida y relaciones sociales era presente en el cristianismo de los orígenes, como se puede constatar en la instauración de la corrección fraterna, es decir la corrección amistosa o fraternal, no coactiva, a otro miembro de la comunidad que se considerara que, por su actitud y comportamiento, se alejaba del sistema de comportamientos de la comunidad o modo de vida específico de las comunidades cristianas. Si bien estas correcciones las encontramos, según Mateo³¹⁷ en el origen del movimiento, en las cartas de Pablo a los gálatas, corintios y romanos hace mención expresa a dicha actitud como expresión de ayuda mutua³¹⁸. Las confesiones, en aquellas épocas hechas en grupo, eran otro instrumento de resocialización o de socialización secundaria en las comunidades cristianas. Junto a su presentación fraternal y de ayuda mutua de las correcciones de conducta mediante la corrección fraterna y confesión, estas actuaban como un sistema de control interno y presión de grupo para adecuar el comportamiento del cristiano a los códigos de conducta que les singularizaban socialmente.

La corrección fraterna y la confesión eran instrumento de socialización por el control ante el desvío de la práctica cotidiana del modo de vida cristiano, pero la socialización en este “habitus”, introducción de nuevas ideas y creencias, ritos y formas de vida, venía dado sobre todo por la intensidad de la vida en grupo. Sabemos, por la citada carta de Plinio El Joven al Emperador Trajano que los cristianos se reunían dos veces al día: por la mañana para cantar himnos a Cristo y a obligarse mutuamente a seguir con las pautas de su nuevo modo de vida y comportarse moralmente en sociedad, y por la tarde para compartir una cena. Por la mañana, al inicio de la jornada, se reafirmaban en sus creencias hacía el Mesías, y se fortalecían para cumplir con su nuevo modo de vida, y evitar la reproducción de comportamientos propios de su habitus anterior. Por la cena, probablemente se conversaría acerca del día transcurrido y de los temas y desafíos de la comunidad, y se practicarían las relaciones comunitarias entre cristianos y la cohesión de grupo a partir de la generación de sentimientos y emociones comunes, y también de los ritos y la reafirmación de creencias.

³¹⁷ Mt. 18. 15-20.

³¹⁸ Gl. 6, 1-15; 1. Cor. 2,1-5; Ro. 13,8-10.

Dos reuniones al día constituían un muy intenso proceso de socialización secundario: de introducción de nuevas ideas y creencias, ritos y modo de vida, que constituían el nuevo habitus cristiano. De hecho, más que una socialización, era una resocialización puesto que no sólo se trataba de introducirse a un nuevo habitus, sino introducirse al nuevo modo de vida desactivando el anterior. Pero con una dificultad añadida, el habitus anterior era el dominante en la sociedad, y el nuevo minoritario, y en no pocas ocasiones perseguido. Esto intensos procesos de resocialización acontecían en las comunidades de Ponto y Bitinia, pero podemos suponer que los procesos de resocialización de los cristianos, en especial en las comunidades de procedencia mayoritaria del mundo no judío debían ser de semejante intensidad, debido a las dificultades para la adquisición del nuevo modo de vida, puesto que significaba un cambio radical respecto a las condiciones de vida dominantes en la sociedad romana.

La preocupación por el arraigo, y no abandono, de la nueva forma de vida sin duda se expresa, con meridiana claridad, en la primera carta de Pedro dirigida a las comunidades de Ponto y Bitinia³¹⁹. El modo de vida constituía, como bien señala S. Guijarro, el principal instrumento para la acción misionera, dado que las gentes entraban en contacto con los cristianos por el modo de vida que expresaban socialmente en sus ambientes y entornos laborales y sociales, y las relaciones de fraternidad y soporte mutuo que ejercían entre ellos.³²⁰

El análisis de las contradicciones y conflictos internos en las comunidades o iglesias cristianas me permitirán, en la cuarta parte, analizar el cristianismo como movimiento social intersticial en una nueva dimensión: la penetración de las ideas, creencias y hábitos de la sociedad dominante en un movimiento social radical de procedencia cultural judía, a partir de sus contradicciones internas generadas por su expansión. No se trata sólo de conocer como el movimiento social intersticial penetró en la sociedad romana a partir de sus contradicciones, y fracturas, sino también como la sociedad dominante penetró en las comunidades cristianas provocando conflictividades internas; y como resultado de esta interacción, el cristianismo llegó a ser religión oficial y luego única, y, a la vez, explicar como el movimiento social se transformó progresivamente de intersticial en simbiótico, y de ahí en una institución del Imperio Romano. Una institución que logró sucederle o bien que logró reproducirlo en buena medida,

³¹⁹ 1 P. 3, 1-16

³²⁰ Ver Guijarro, S. **El cristianismo como forma de vida** (Salamanca, ed. Sígueme, 2018) págs. 77-118.

en no pocas de sus características culturales e institucionales, una vez finalizado su poder estatal y militar³²¹.

Para conocer mejor el alcance de los conflictos internos y calibrar su impacto, veamos antes las características del modo de vida y los códigos de conducta que se pretendía que identificaran el inicio del Reino de Dios en la tierra en la segunda mitad del siglo I.

4.5. Las principales características del modo de vida del movimiento de Jesús y los instrumentos de socialización.

Las principales características del modo de vida que perseguía el movimiento de Jesús en los inicios de su difusión en el Imperio Romano, las podemos diferenciar en tres ámbitos que eran generalizados en las diferentes comunidades cristianas de las que tenemos información como las relatadas en las cartas paulinas y las Ponto y Bitinia:

1. Las relaciones entre los cristianos.

Se promovía la socialización en unas relaciones de igualdad entre los miembros de la comunidad concretadas en la visión fraternal y en la hospitalidad de los cristianos, unas relaciones de solidaridad concretada en la creación de fondos para sostener a los más pobres o vulnerables económicamente y la ayuda mutua en situaciones de fragilidad social y personal.

2. La repetición de una serie de ritos: bautismo, cenas comunitarias, con decisiones colectivas, etc. que reforzaban las ideas y creencias del colectivo y constituían un importante factor de cohesión del grupo.

3. La austeridad y la paciencia como expresión ideológica y práctica de un modo de vida.

1. Las relaciones igualitarias y fraternas.

La relación entre los primeros cristianos era la de la igualdad en la consideración social de los miembros de la iglesia o comunidad, independientemente de la

³²¹ Cada vez más autores se inclinan por este papel reproductor de la iglesia con relación a no pocas singularidades del Imperio Romano. Un ejemplo reciente es Heather, P. **La restauración de Roma** (Barcelona, ed. Critica, 2013)

procedencia social de cada miembro. La consideración en la comunidad e iglesia de cualquier miembro era la de “hermanos en Cristo”. Es más, en lo que respecta al trato los más vulnerables o pobres ocupaban siempre el lugar preferente en los actos ceremoniales cristianos³²². Es decir, se cumplía la indicación de “los últimos serán los primeros” no sólo porque para ellos iban destinados los fondos económicos comunes, sino también en estatus interno en los inicios.

Las iglesias funcionaban como asambleas en las que se votaban las decisiones y las personas encargadas de gestionar las tareas de la comunidad. Funcionaban como una democracia antigua, pero sin exclusión de nadie del derecho al voto.

Esta igualdad se planteaba como exigencia al interior de la comunidad cristiana como forma alternativa de vida, pero no se planteaba como objetivo para la organización de toda la sociedad, como objeto de movilización política. Ya se ha señalado que, el movimiento cristiano era intersticial y alternativo en tanto que planteaba la plasmación concreta del futuro Reino de Dios en pequeñas comunidades extendidas por el mundo conocido, mientras esperaba una no lejana segunda venida del Mesías. Por tanto, no era propio del mismo la reivindicación política. Esto lo podemos observar en el caso de los esclavos y las mujeres.

La esclavitud era el modo de producción no sólo de Roma sino de toda la antigüedad, intentar abolir la esclavitud era plantear un cambio en el modo social de producir, no era así en el siglo XIX y XX, y ello se alejaba a los planteamientos del movimiento cristiano. En las comunidades cristianas el esclavo era un cristiano como cualquier otro, la prueba es que entre los primeros obispos había no pocos esclavos entre ellos Calixto I que llegó a ser Papa a principios del III, y que no sólo permitió, sino que alentó que las mujeres pudieran vivir en “concubinatos” puesto que la legislación romana no les permitía casarse con varones esclavos. Los primeros cristianos sí defendían el derecho de los esclavos a formar familias, se oponían a que las dispersaran, y protegían a la infancia de ser considerada objeto sexual de los amos³²³. No obstante, la existencia de documentos cristianos de la época que se dirigen tanto a amos y esclavos³²⁴ a la vez, son una prueba de la existencia de personas de ambas procedencias en el movimiento cristiano. Dichos documentos abogan por el respeto mutuo, pero aconsejan la obediencia de los esclavos a su dueño.

³²² Incluso en el siglo V en que la iglesia se había emparentado con el poder imperial, explica Peter Brown en su obra **Por el ojo de una aguja**, que los primeros lugares siempre eran cedidos al entrar los más pobres)

³²³ Para una descripción más amplia ver: Bernabe Ubieta, C. “El cristianismo como forma de vida” en Aguirre, R. (ed.) **Así vivían los primeros cristianos** (Estella, ed. Verbo Divino, 2017) págs. 215-260.

³²⁴ Ver por ejemplo Ef 6, 5-9, Col 3, 22; 1 P 2, 8-25; Didajé 4, 10-11.

El esclavo es un hermano más en la comunidad cristiana, pero para el conjunto de la organización económica y social el mensaje era una propuesta de humanismo social en las relaciones amo-esclavo, que sin duda eran obligatorias para los cristianos. Es más, existen evidencias en la misma comunidad cristiana de la presencia de amos y esclavos procedentes de una misma casa y actividad productiva, en que en la comunidad cristiana el esclavo tenía un papel directivo y el amo no. Este fue el caso de Calixto I que llegó a ser obispo de Roma y cuyo amo Carpóforo, también cristiano, era administrador del emperador Cómodo. Esto muestra la alteración o revolución de las relaciones sociales de la sociedad romana que acontecía en las comunidades cristianas.

Las mujeres es otro ejemplo. Se conoce por la carta de Plinio El Joven a Trajano que a través de dos mujeres esclavas anónimas con magisterio en las comunidades cristianas le proporcionaron información sobre la variada composición social de las comunidades cristianas. Plinio, en contraste con la sociedad romana resalta el cargo de magisterio de dos mujeres y esclavas. En la carta de Pablo a los romanos 16,3-15 aparecen hasta nueve mujeres entre sus más íntimos colaboradores de su tarea evangelizadora en Efeso. Tres de ellas se han contado entre los principales colaboradores en la vida del Apóstol: Priscila, Febe y Junia de la que Pablo dijo que “era ilustre entre los apóstoles. Es decir, el cargo de Apóstol era accesible a las mujeres, lo que era una novedad en la época romana y también en la actualidad. El hecho de que el cristianismo se iniciara en las casas probablemente facilitó a que las mujeres tuvieran un papel preponderante en la organización cristiana primitiva, como también influyó el que las mujeres fueran el género mayoritario en los primeros siglos del cristianismo.

No obstante, se atribuye a Pablo una actitud poco favorable a las mujeres. Así, en la primera carta a los corintios 11,2-16, rechaza la actitud de las mujeres de quitarse el velo para expresar su igualdad con los hombres que a cabeza descubierta dirigían la oración y los discursos. En la misma carta señala (1 Cor 14,34) que las mujeres deben callarse en las asambleas. Sorprende que en Pablo en cuyo apostolado las mujeres tenían un papel claramente directivo en la administración y la predicación, como se muestra en toda la citada carta, se encuentren estos párrafos.

Respecto al velo puede interpretarse que algunas mujeres se habían extralimitado en su labor y habían subvertido costumbres de la comunidad, y ello podía dificultar la penetración del cristianismo en la ciudad. Esto puede ser así porque Pablo seguidamente señaló en la misma carta: “para el Señor no hay mujer sin varón, ni varón sin mujer”; “si la mujer procede del varón y también el varón nace de la mujer”. Todo ello muestra que en Pablo existía una contradicción entre el ethos que debía llevarse en la comunidad cristiana, y sus

valores adquiridos en la sociedad de su tiempo. En cambio, la opinión de que las mujeres no debían hablar en las asambleas era totalmente contraria a la práctica conocida, y explicada por el propio apóstol, en la que las mujeres también participaban de la dirección de las primeras comunidades, y que señala en la misma carta (11,5). Las opiniones expertas señalan³²⁵ que dado que las cartas más “machistas” de Pablo: Efesios y Timoteo, se ha demostrado que no pertenecía a él, se considera que el versículo 34 del capítulo 14 sobre que las mujeres no podían hablar en las asambleas es una introducción posterior a su muerte en las que la cultura abiertamente antifeminista ya se había abierto paso en las iglesias cristiana.

El mismo Pedro, que había convivido con la práctica igualitaria del movimiento de Jesús, y que el mismo había sido consciente, según los evangelios apócrifos, de que la confianza doctrinal depositada por Jesús en María Magdalena era superior a la de cualquier otro discípulo³²⁶, expresa en su primera carta una posición poco favorable a la igualdad de género.” Lo mismo vosotras, mujeres, someteos a vuestros maridos, de modo que, aunque algunos no crean en el mensaje, por la conducta de sus mujeres, aún sin palabras queden ganados al observar vuestro proceder casto y respetuoso”³²⁷. Todo indica que se dirige a las mujeres cristianas casadas con hombres paganos, y la conducta que les propone en el matrimonio, con fines proselitistas, no es la de relaciones más igualitarias en el matrimonio, sino de sometimiento al marido. Estas palabras resultan más sorprendentes cuando en unos versículos posteriores del mismo capítulo anima a los cristianos a que estén dispuestos a defender pacíficamente la esperanza cristiana, y que serán dichosos por padecer por la justicia. De hecho, toda la carta va dirigida a las comunidades cristianas para que se mantuvieran firmes en su estilo de vida cristiano, que era incompatible con el pagano, y por ello sufrían ostracismo o persecución³²⁸.

Las cartas mencionadas de Pedro y Pablo y los añadidos posteriores contrarios a la igualdad de género, muestran que el cristianismo de los primeros tiempos vivía una tensión a tres bandas: entre la práctica de los valores del Reino de Dios; la necesidad de expandirse y por tanto la necesidad de moderar su lenguaje y sus prácticas más impactantes, para aumentar el número de creyentes en todos los confines para facilitar la Segunda Venida del Mesías y la completa instauración del Reino de Dios; y los propios valores en los que se habían socializado los

³²⁵ Ver la nota escrita por equipo internacional de expertos de la Biblia traducida por L.A. Schökel en 1 Co 14, 1-40; titulada **La Biblia de Nuestro Pueblo** (Bilbao, ed. Mensajero, 2005) pág. 1836-1837

³²⁶ Ver “El evangelio de María” en Puig i Tàrrach, A. **Els Evangelis Apòcrifs: Textos Gnòstics**. (Barcelona, ed. Proa, 2015) pág. 469

³²⁷ 1 P.3,1-3

³²⁸ Guijarro, S. **El cristianismo como forma de vida** (Salamanca, ed. Sígueme, 2018) págs., 123-158.

conversos en la sociedad romana. Una de las primeras relajaciones en su ideal ético-social muy probablemente fue la igualdad de género. La preponderancia de las mujeres en número y capacidad de dirección quizás fuera una diferenciación muy impactante, y uno de los principales obstáculos para penetrar en la sociedad romana y en el conjunto del Imperio de cultura dominante abiertamente “machista” como veremos. La cesión en la igualdad de género es, seguramente, la primera abdicación en el modo de vida del cristianismo primitivo, que debilitó las relaciones fraternas e igualitarias de las comunidades cristianas portadoras del Reino de Dios.

No obstante, la igualdad de trato en términos sociales y de género en las comunidades cristianas, a pesar de las tempranas cesiones, era bien significativa del modo de vida cristiano no solo diferenciado sino alternativo a la sociedad romana. Otros aspectos de la reducción de desigualdades sociales en contraste con la sociedad romana, que veremos más adelante con mayor atención, fueron: el trato de protección a las viudas, y a la infancia en general y a los huérfanos y expósitos en particular, la hospitalidad con los extranjeros, no sólo con los creyentes sino en general, y también con los enfermos y prisioneros³²⁹.

Las comunidades-casa cristianas iban más allá de la puntualidad de una donación (denominada entonces limosna, sin carga negativa) o el préstamo sin interés. Es de señalar, como práctica de vida, la creación y el uso de los fondos comunes que las primeras comunidades destinaban a las personas vulnerables, como un modo habitual de repartir los bienes³³⁰. Unos bienes que se destinaban prioritariamente a los más pobres desde un punto de vista económico, para solventar sus necesidades básicas. La contribución se hacía de manera voluntaria, pero la presión de grupo era hacia los más ricos que tenían la obligación moral de compartir sus bienes con la comunidad. Según P. Brown³³¹ era habitual que los cristianos ricos renunciaran a sus fortunas familiares en favor de los fondos comunes de las comunidades cristianas. Para los cristianos con patrimonio este se donaba a los pobres y humildes, como acto de justicia, y también para agradar a Dios y ganarse un puesto en el Reino de Dios en la tierra o en los cielos. Al contrario que el evergetismo de las clases altas romanas que se donaban fondos a la ciudad para infraestructuras o eventos a cambio de prestigio y honor³³². Por otro lado, reivindicar a los pobres como miembros de plenos derecho e hijos de Dios con cuidados prioritarios, planteaba una comunidad sin márgenes, que generaba una cohesión social importante porque

³²⁹ Es de señalar una importante descripción del trato con estas personas vulnerables de las primeras comunidades en Bernabe Ubieta, C. ob. cit.

³³⁰ Ver Justino Mártir: *Ius. Apol.* I, 14-12

³³¹ Brown, P. **Por el ojo de una aguja**. (Barcelona, ed. Alcantillado, 2016) pág. 65

³³² Ver Brown, P. **ob. cit.**, págs. 158-171

en la iglesias-casa cristianas se unían, dándose la mano el más alto vértice económico de la sociedad con el más bajo. En este sentido las comunidades cristianas eran una contra sociedad alternativa que se alimentaba de las desigualdades y desajustes sociales de la sociedad romana. Esta estructura fraterna e igualitaria era el principal punto de singularidad y por tanto de atención y atracción social en la sociedad romana. Con ello no se quiere negar el vínculo que generaban las experiencias religiosas cristianas, pero antes de que estas pudieran ser experimentadas, el principal reclamo de las comunidades-casa era el modo de tratar la cohesión social y el modo de vida alternativo que planteaban.

2. Las creencias y los ritos.

Estas comunidades no planteaban sólo una contra sociedad, en el sentido de una nueva organización social, sino también una contra cultura por las creencias, ritos e ideología ética, moral y de relación con el poder político. Veamos en primer lugar las creencias y los ritos.

El nivel de creencias de las primeras comunidades cristianas en el siglo I y principios del II eran, siguiendo los inicios del movimiento de Jesús tan sencillas como claras, como se ha señalado. Las creencias eran: 1. Existe un solo Dios Universal para todos los pueblos, en consecuencia, todos los hombres y mujeres son hermanos, y sólo a Él hay que darle culto. 2. Jesús es el Mesías, el Ungido de Dios. 3. Jesús enseñó como iniciar la construcción del Reino de Dios en la tierra, y en la segunda venida del Mesías se instalaría definitivamente el Reino de Dios en la tierra y en los cielos. 4. La segunda venida sería temprana, Pablo creía que sería en su propio tiempo, aunque antes de acabar el siglo I esta idea ya empezaba a ser reconducida. 5. Existía la vida después de la muerte en los cielos para los justos. En el cristianismo primitivo, como procedente del judaísmo no tenía todo un amplio sistema de verdades eternas reveladas³³³, sino un modo de vida familiar y comunitario. Al ser las creencias mínimas también lo eran los ritos que tenían como papel reproducirlas y cohesionar a la comunidad con ellas. Los principales ritos eran:

a. *Oración y lecturas.*

³³³ En este sentido recuerda M. Mendelssohn, que a Moisés no se le entregó un libro de verdades eternas sino unas leyes o normas de conducta. (Ver. Mendelssohn, M. **Jerusalén o Acerca del poder religioso y judaísmo** (Barcelona, ed. Antrhopos, 1991)) El cristianismo del primer siglo también tenía más un conjunto de reglas que de verdades eternas, pero más sencillas que el fariseísmo y los esenios, se limitaban a un estilo de vida y a unas normas de comportamiento ético basados en la fraternidad y solidaridad, e igualdad y superaba la división entre puros e impuros efectuadas por las otras sectas o asociaciones judías.

Los cristianos adaptaron los modos de socialización de las sinagogas en las que se iniciaron: oraciones, lecturas y comentarios interpretativos sobre los textos bíblicos, y los cantos a los Salmos y a los compuestos hacía la figura de Jesús. Sin duda la oración principal fue el Padre Nuestro que según los evangelios fue la oración enseñada directamente por Jesús. Como señalan M. Simón y A. Benoit³³⁴ el culto cristiano de los inicios era el culto judío renovado con nuevas aportaciones.

b. *La instrucción previa al ingreso a la comunidad.*

En la segunda mitad del siglo I, la Didajé señalaba la prescripción de que antes del bautismo era necesario un período de formación para enseñar lo esencial de la fe cristiana, y para poner a prueba el valor moral del futuro bautizado, es de resaltar que en aquella época los bautizados eran adultos, puesto que las comunidades cristianas crecían más por las conversiones que por los nacimientos³³⁵. En la segunda mitad del siglo II ya encontramos todo un periodo de formación previo denominado el “catecumenado”. Para ingresar como catecúmeno era necesario un examen de motivos, verificado por testigos conocedores del aspirante al bautismo, que asegurará que realmente profesaba las “verdades” del mensaje cristiano y llevaba una práctica adecuada al modo de vida propio del movimiento de Jesús. Los que son aceptados pasan un período de unos tres años de formación según la tradición apostólica de Clemente de Alejandría o quizás un periodo menor pero intenso. En dicho periodo se forma al egresado en los valores, creencias y en el cumplimiento de ritos y buenas prácticas, hasta llegar a un nuevo examen, y una vez pasado el catecúmeno recibe el bautismo e ingresa en la comunidad cristiana como miembro³³⁶. La formación previa del siglo I, y por supuesto el catecumenado del siglo II, daban una gran importancia a los procesos de resocialización, es decir de ruptura con el “habitus” anterior y se introducía en el nuevo modo de vida. Se quería asegurar la fidelidad y la resistencia de los cristianos ante el rechazo social y las persecuciones. La organización del catecumenado da a entender que, en las comunidades cristianas, existían los cristianos propiamente dichos, los bautizados, y los seguidores que participaban de las actividades de las iglesias, y en especial de su caridad, pero que no formaban parte del movimiento organizado. Es

³³⁴ Simon, M., Benoit, A. **El judaísmo y el cristianismo antiguo** (Barcelona, ed. Labor, 1972) pág. 118

³³⁵ Simon, M., Benoit, A. **ob.cit.** págs. 118-119.

³³⁶ Para la descripción del catecumenado ver: Mimouni, S.C. y Marvall, P. **Le Christianisme des origines à Constantin.** (Paris, P.U.F.2006) pág. 432-434.

decir, que había una diferencia entre el movimiento organizado, formado por los cristianos bautizados, y el conjunto de seguidores. Esto explica que la influencia y la participación de población fuera amplia y en cambio la “militancia” fuera más reducida. De hecho, unas condiciones amplias y exigentes como las que señala la Didajé hace difícil que un movimiento fuera amplio, en condiciones de no reconocimiento religioso, a menos que no se exigieran solo para la base más organizada del movimiento. Si se hubiera exigido a todo el conjunto de población que se considera cristiana muy probablemente se hubiera llegado a las cifras sobre la influencia del cristianismo a finales del siglo II, como tendremos ocasión de explicar más adelante.

c. *El bautismo.*

El bautismo era un ritual de egreso muy común en la época³³⁷ tanto en el judaísmo (secta de Juan que bautizo a Jesús) como en los rituales de los místicos que se realizaban en el Imperio en aquella época. En el cristianismo antiguo el bautismo se ponía en relación con la muerte y resurrección de Jesús, y el bautizado queda adherido a la acción salvadora y se convierte en una nueva criatura según Pablo (2 Cor. 5, 17 y Gal 3, 27) Es decir, el bautismo, desde un punto de vista antropológico, constituía un rito de pasaje en la que el “individuo se transforma”. Los bautismos en los primeros tiempos eran además un ritual colectivo de la comunidad, a través del cual se reafirmaba y cohesionaba la identidad de grupo.

d. *El ágape y la eucaristía.*

La comida comunitaria en conmemoración de la cena de Jesús, que en los principios del cristianismo iba unida a la eucaristía, se separó por consejo de Pablo (1 Cor. 11, 21-24 y 34) en ágape o comida fraternal y comunitaria, que a lo largo del siglo II se convirtió en comida destinada a los pobres y acabó por desaparecer, y la eucaristía fue objeto de nuevas formulaciones hasta acabar en la misa³³⁸.

³³⁷ Ver Alvarez Cineira, D. “El rito del Bautismo en los orígenes del cristianismo” en Aguirre, R, ed. **Así vivían los primeros cristianos** (Estella, ed. Verbo Divino, 2017) págs. 114-126

³³⁸ Nieto Ibañez, J.M. **Historia antigua del cristianismo** (Madrid, ed. Síntesis, 2019) págs. 119-120

La eucaristía era la representación del acto de la denominada última cena, mediante la cual se recordaba el sacrificio del Mesías por la humanidad. El acto sacrificial, desde un punto de vista antropológico, significaba una inversión de los sacrificios de animales a Dios o a los dioses por parte de los hombres, puesto que era la persona que pertenecía al ámbito de la divinidad la que se sacrificaba por las faltas y desviaciones de los humanos³³⁹. Esta inversión del culto sacrificial es característica del cristianismo antiguo. La conmemoración del cuerpo y sangre derramada en la muerte de Jesús se convirtió en sacrificio y la mesa de la comida en altar.

La eucaristía representa el ritual mítico del eterno retorno³⁴⁰, a través del cual se recuerda y reproduce el acto inaugural más específico del cristianismo: la muerte y resurrección de Jesús El Mesías, y constituía una reafirmación de las creencias en la nueva venida y en la trascendencia de la vida terrena. Es un rito con importantes semejanzas con los ritos místéricos que celebraban no pocas religiones de origen oriental en aquellos tiempos en Roma.

e. *La penitencia.*

En los primeros tiempos del cristianismo se consideraba que el bautismo perdonaba los pecados, pero que no se debía pecar más. No había previsto ningún mecanismo para que se perdonaran las faltas. Pero, el crecimiento del cristianismo que comportaba la entrada en las comunidades de personas más diversa, e incluso en rectitud moral, y, lo más importante, el pronto inicio de las persecuciones en la época de Nerón, significó por un lado la demostración de una fuerte resiliencia, en el sentido de que hizo fuertes y proyectó socialmente a las comunidades cristianas, pero también es cierto que no pocas personas debían abandonar las filas cristianas renunciando a Jesús como Mesías y al monoteísmo dando culto a los dioses romanos, en especial al emperador y a la diosa Roma, por temor al martirio y la represión en general. Unos cristianos que al terminar la persecución querían volver al movimiento, y había que dotarse de medios de penitencia.

En la Didajé, escrita a finales del siglo I, y en el que se fijan las reglas de conducta de los cristianos, se prevé y recomienda, en la regla 14, en las

³³⁹ Ver Rene, G. **La violencia de lo sagrado** (Barcelona, ed. Anagrama, 2006)

³⁴⁰ Ver Eliade, M. **El mito del eterno retorno**. (Madrid, ed. Alianza, 2011)

reuniones de los cristianos la realización de confesiones públicas de los pecados. Este tipo de confesión grupal sin duda refuerza los comportamientos propios de la comunidad constituyendo un poderoso instrumento de socialización en el modo de vida alternativo que planteaban.

f. *El culto a los mártires como factor de resiliencia.*

Desde bien temprano los cristianos muertos en martirio fueron ensalzados por la comunidad. La heroicidad de su muerte, en el contexto politeísta de la sociedad romana (que de manera similar al culto grecorromano rendía culto a los *héroes* y a los *Lares* o divinidades de la familia) llevó a las comunidades cristianas a considerarles intermediarios entre Dios y los hombres. Este papel llevó al cristianismo primitivo a rendirles culto y a constituirse en objeto de invocaciones y peticiones para lograr su intercesión ante la comunidad.

El culto a los mártires o santos unía a todos los cristianos por encima de cualquier origen social o cultural o de género. Era un culto generalizado y generaba una alta devoción sea cual fuere el origen del cristiano. Con este culto, al igual que con los ritos antes señalados, se disolvían además las diferencias entre las prácticas religiosas de las capas cultas y las denominadas “supersticiones religiosas populares”³⁴¹.

El culto a los mártires era también una manera de realzar y fortalecer los valores y comportamientos básicos y esenciales para unas comunidades cuya práctica religiosa pasaba de no ser reconocida oficialmente a perseguida. El culto a los mártires sirvió tanto como instrumento de cohesión interna y de identidad de las iglesias cristianas, como instrumento para divulgar y proyectar la nueva fe³⁴², aunque los martirios causarían importantes bajas en el movimiento cristiano tanto por muerte como por abandono. Sin duda la convicción moral de unos hombres y mujeres ante el martirio, y su convencimiento de una vida en el más allá, sirvió sin duda para proyectar al cristianismo como un movimiento singular con capacidad de alta proyección social con lo que salía reforzado, en especial después de la gran persecución de Diocleciano. La proyección acontecía en los espacios públicos en los que se ejercía el martirio, y en la literatura que se creó, como fueron las *Actas de*

³⁴¹ Ver al respecto Brown, P. **El culto a los santos**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2018)

³⁴² Ver Nieto Ibañez, J.M. **ob. cit.** págs.124-125

los Mártires, que eran testimonios, y *las Pasiones o Martyria*³⁴³ que eran narraciones de torturas contadas generalmente por testigos oculares.

3. Ascetismo y la paciencia: principales rasgos ideológico-prácticos

La austeridad y la paciencia fueron las principales capacidades o características más promovidas por las primeras comunidades o iglesias cristianas tanto para promover el nuevo estilo de vida como actitud ideológico-práctica para impulsar el Reino de Dios en la tierra y esperar adecuadamente la segunda venida del Mesías.

a. El ascetismo y la pobreza.

Se entiende por ascetismo cristiano primitivo una manera de comportarse que tiene dos dimensiones clave: modo de vida alternativo frente a las aspiraciones “mundanas” predominantes en la sociedad romana, y un nuevo modo de gozar la vida también claramente diferenciado y antagonista del dominante en la sociedad de la época. En este sentido, ascetismo cristiano primigenio más que renuncia era un nuevo modo de vivir y encontrar el conocimiento y la felicidad, como bien ha señalado Leif E. Vaage³⁴⁴. El ascetismo como forma de vida alternativa refuerza la tesis del movimiento cristiano como movimiento alternativo de generación de una nueva sociedad en los márgenes de la sociedad, que se dispondrá a crecer a través de los entresijos o fisuras de la sociedad dominante. El cristianismo planteaba vitalmente un nuevo “esquema de mundo” (1 Cor. 7,29). El ascetismo se manifestaba fundamentalmente en tres aspectos: la contención sexual, la prudencia en la comida, y la pobreza voluntaria.

En relación con la renuncia sexual, el excelente libro de P. Brown sobre la renuncia sexual durante los primeros cinco siglos del cristianismo³⁴⁵, ya señala que era una postura disidente. Era la propuesta de una nueva realidad, de una nueva manera de realizarse la persona humana. La

³⁴³ Quizás la más conocida ha sido el Martirio de Policarpo.

³⁴⁴ Ver Vaage, L.E. “El ascetismo en el cristianismo naciente” en Aguirre, R. (ed.) **Así vivían los primeros cristianos**. (Estella, ed. Verbo Divino, 2017) págs. 262-272.

³⁴⁵ Brown, P. **El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual**. (Barcelona, ed. Muchnick, 1993)

austeridad sexual era una forma de oponerse radicalmente al abuso sexual de los esclavos fueran estos niños y niñas, mujeres o hombres adultos. Al abandono de los niños y niñas expósitos que llevaban a no pocos de ellos a los circuitos de prostitución. Pero también una forma de superar la “animalidad” y al cultivo del espíritu, y hacer del “cuerpo templo de Dios”. El cristianismo primitivo no planteaba una nueva manera de vivir la sexualidad, sino la contención e incluso la renuncia a ella. En buena parte consecuencia a su oposición al modo de vida, y a los considerados excesos de una vida sexual que se valoraba como excesivamente libertina, y de graves consecuencias sociales para los colectivos más vulnerables (abandono de niños, prostitución infantil, maltratos y abusos sexuales a esclavos entre otros). La contención o renuncia sexual se inscribía en una opción más global de construir y vivir una realidad entre personas claramente alternativa. El movimiento cristiano no imaginó una nueva manera de vivir o ejercer la sexualidad frente a los abusos que suponía en la sociedad romana, sino que su reacción se encaminó hacia la abstención o renuncia de la sexualidad.

En lo referente a la comida ritual en común, y a pesar de abusos cometidos y reflejados, como veremos, en la comunidad de Corinto. En las comunidades cristianas no se reflejaba, como en la mayoría de las comidas rituales de la antigüedad, el significado que “el que comía mejor, era mejor” y “él comía peor era peor”³⁴⁶. La comida en comunidad quería reflejar fraternidad e igualdad, pero bien pronto fue ganando terreno el ayuno tanto de la comida como del vino, llegando a desaparecer este del ritual cristiano.

La pobreza, entendida como renuncia a las riquezas fue un ideal cristiano primitivo, que como bien afirma L.E. Vaage³⁴⁷, era el modo de manifestar su discrepancia con el modo de vida de la sociedad romana que se basaba en el acaparamiento y la ostentación de la riqueza, y manifestar que una nueva forma de vida era realmente posible. En la misma dirección P. Brown ha señalado que las familias romanas ricas estaban fragmentadas y divididas compitiendo por la ostentación de riqueza³⁴⁸. Los pobres en el Antiguo Testamento son presentados como buscadores de justicia³⁴⁹, en

³⁴⁶ Ver Vaage, L.F. ob. cit. págs.285-296

³⁴⁷ Ver Vaage, L.E. ob.cit. págs. 303.

³⁴⁸ Ver Brown, P. **Por el ojo de una aguja** (Barcelona, ed. Acantilado, 2016) pág. 91

³⁴⁹ Ver, por ejemplo, el libro del Profeta Amós (Am. 8, 1-8)

cambio en la ideología predominante en la sociedad romana se consideraban inútiles, de este modo la fraternidad cristiana rompía el esquema ideológico de dicha sociedad³⁵⁰. Para los cristianos la renuncia a las riquezas o asumir la pobreza era una forma de rebeldía, haciéndose inútiles para la sociedad, pero útiles y queridos por Dios: era un cambio de vida social y del espíritu.

b. *La paciencia.*

La actitud o capacidad de ser paciente fue un tema muy ensalzado por los autores cristianos de la antigüedad. A. Kreider³⁵¹ hace un extenso recorrido en la literatura cristiana de los inicios, para mostrar que los principales escritores cristianos de los siglos I al III tienen en la paciencia un motivo de reflexión y predicación³⁵², y con ello demostrar su importancia en el habitus exigido a los primeros cristianos, y por ello virtud enseñada a los que se iniciaban. La paciencia se asocia, según el autor, al estilo de vida alternativo a la sociedad romana que las primeras comunidades estaban estableciendo.

En efecto, la impregnación a la sociedad romana del modo de vida cristiano exigía un comportamiento de preservar en el modo de vida, pacientemente a lo largo del tiempo. Ya se ha señalado que el movimiento cristiano era intersticial y no se planteaba la incidencia o la lucha política para conseguir unas leyes favorables a sus objetivos y propuestas, sino que pretendía ir impregnando a la sociedad romana “colándose” o aprovechando sus brechas o fisuras.

La paciencia es también una capacidad/actitud que facilita el soportar el rechazo institucional, las persecuciones y los martirios.

La paciencia se relaciona con el convencimiento de que la segunda venida de El Mesías y la instalación del reino de Dios en la tierra posiblemente no se produciría en la época de los primeros apóstoles, como se creyó inicialmente. Pedro, en su segunda carta, quizás por primera vez, ya lo expresa con claridad: es el tiempo de la “paciencia de Dios” pues para el Señor “un día es como mil años, y mil años como un día” (3,9) De este modo quería acallar las críticas que señalaban el retraso de la parusía y que el mundo continuaba igual. También Pablo en la primera carta a los

³⁵⁰ Ver Brown, P. ob. cit. (2016) págs. 186-189

³⁵¹ Kreider, A. **La Paciencia** (Salamanca, ed. Sígueme, 2017)

³⁵² En la misma dirección J.M. Sanabria Martín ha recogido los principales textos originales de Tertuliano, Cipriano y Agustín de Hipona sobre la paciencia en el volumen **La Paciencia** (Madrid, ed. Rialp, 2018)

Tesalonicenses consideraba que sería próximo y repentino (4,16; 5,1-16) mientras en la segunda les dice que no será inminente (2,1-4)

Debe tenerse en cuenta, además, que, en la visión de los primeros cristianos, el cristianismo debía extenderse universalmente, es decir en todos los territorios, pero no pensaban que éste sería mayoritario en dichos territorios. Ya se ha señalado que Pablo pretendía extender los núcleos del Reino de Dios por todo el mundo conocido, dada la creencia de que esta extensión facilitaría la segunda venida del Mesías y con ello la traslación del Reino de Dios en toda la tierra. No concebía un cristianismo mayoritario y menos único antes de la segunda venida del Mesías. Muy distinta fue la opinión de Agustín de Hipona en el libro "La Ciudad de Dios", en el siglo V, cuando la religión cristiana era la única oficial que pretende influir en el poder político para impulsar la conversión de los gentiles. Agustín que de joven escribió elogios teológicos sobre la paciencia se convierte en, quizás, el primer teórico de la impaciencia, y con ello cambia radicalmente la visión de un cristianismo universal minoritario paulino y de los cristianos de los siglos I hasta los inicios del IV, en una concepción del cristianismo abrumadoramente mayoritario y dominante en el mundo.

Capítulo 5. La conflictividad en las primeras comunidades cristianas.

5.1. Los conflictos internos: el caso de Corintio.

Un buen ejemplo de la conflictividad interna lo tenemos en la comunidad de Corintio, a la que Pablo dedico dos cartas (aunque el tema de la conflictividad entre cristianos aparece fundamentalmente en la primera) y ha sido brillantemente analizada en su contexto histórico y social por G. Theissen³⁵³ y también por el equipo internacional de comentaristas al nuevo testamento traducido por A. Schökel³⁵⁴. Del análisis de las cartas bajo la guía del libro de Theissen y Schökel destacan cuatro tipos de importantes conflictos aparte del ya señalado del conflicto entre cristianos de origen gentil y de origen judío, que era *un conflicto por la diversidad de procedencia étnica-cultural: desigualdades sociales, diferentes niveles educativos y de acceso a la cultura, desigualdades entre hombres y mujeres, y diferencias entre el nivel de asimilación del habitus cristiano.*

El conflicto por las contradicciones generadas por *las desigualdades en la composición social de las comunidades.* Este conflicto aparece en la discusión acerca de las diferencias en la comida comunitaria (1 Co 17-34) Pablo se enoja y critica a los cristianos ricos y con mejor posición social que al parecer llegaban antes con sus comidas a las cenas comunitarias, comían antes, y cuando llegaban los esclavos y más pobres con unas largas jornadas de trabajo, apenas encontraban comida, si bien participaban posteriormente todos de la celebración eucarística. Otro conflicto importante entre ricos y pobres aparece en los conflictos de la comunidad en la que los cristianos de mejor posición acuden a los tribunales romanos (1 Co.6, 1-11), eran los que podían acceder, en sus conflictos con los cristianos con una débil posición social. Pablo señala que todos los conflictos entre cristianos deben resolverse en la comunidad para no abrir fisuras ante el poder romano. La voluntad era que en la vida de las comunidades no aflorarán las diferencias sociales, sino que “los últimos fueran los primeros”.

Conflictos originados en las diferencias de nivel educativo y cultural. En el imperio romano la diferenciación entre riqueza material y nivel de conocimientos estaba

³⁵³ Theissen, G. **Estudios de sociología del cristianismo primitivo.** (Salamanca, ed. Sígueme, 1985

³⁵⁴ **La Biblia de Nuestro Pueblo – Nuevo testamento,** traducción de A. Schökel (Bilbao, ed Mensajero, 2011)

mucho más diferenciada que en las sociedades industriales y postindustriales europeas y americanas, como se explicará más adelante. Pablo critica también la diferenciación social en base al conocimiento. En este sentido señaló que no puede haber sabiduría humana para el conocimiento de Dios (1 Co. 1, 18-21 y 1 Cor 2, 1-9) y señala siguiendo el Antiguo Testamento: “Acabaré con la sabiduría de los sabios y confundiré la inteligencia de los inteligentes” y más adelante sigue con otra cita: “Ningún ojo vio, ni oído oyó, ni mente humana concibió, lo que Dios preparó para quienes lo aman” Los dos capítulos son un claro alegato de que no se puede conocer a Dios por la sabiduría humana, sino por el amor. En este sentido aclara que no podía haber diferencias en el conocimiento de Dios por el nivel de estudios o conocimientos humanos. Aparece de nuevo en el cristianismo primitivo la imposibilidad del conocimiento humano hacía las verdades divinas, sólo era posible la identificación con Dios por el modo de vida basado en la fraternidad, solidaridad y desprendimiento de lo terrenal. La crítica de Pablo a los que se consideraban más sabios o con mayor conocimiento de los demás muy probablemente se podría trasladar a aquellos que más adelante se identificarían con el gnosticismo³⁵⁵, que eran miembros de las clases acomodadas, formados en la filosofía clásica griega, que usaban la vía del conocimiento para llegar a Dios, y así no tener que practicar el modo de vida cristiano que era peligroso debido a las diferentes persecuciones que sufrían.

La conflictividad entre hombres y mujeres era sin duda presente en la comunidad de Corinto y probablemente en otras muchas comunidades. El importante, podríamos decir inaudito, papel de las mujeres en la organización de la comunidad, en el magisterio y en el apostolado cristiano ya hemos señalado que entraba en conflicto con la fuerte mentalidad patriarcal romana, y por supuesto de no pocos cristianos que procedían, que habían estado socializados en el “habitus” propio de la sociedad romana. En Corintios Pablo (1. Cor. 11, 2-16) reprocha a las mujeres que se han quitado el velo en actitud desafiante a las costumbres de la época. Esta actitud desafiante seguramente vino impulsada por el papel protagonista que dichas mujeres tenían en la comunidad, lo que provocó una actitud contradictoria en Pablo. Por una parte las reprende y recuerda la dependencia al varón, haciendo él mismo Pablo gala de participar del patriarcalismo dominante, aunque seguidamente se contradice y plantea de nuevo la igualdad, señalando: “que la mujer procede del varón tanto como el varón de la mujer y ambos proceden de Dios” El tema de la mujer sin duda es el más contradictorio en las primeras comunidades cristianas y el menos consolidado, puesto que revelaba contradicciones ideológicas en los propios apóstoles Pablo y Pedro, y será, como se ha señalado, el papel alternativo que

³⁵⁵ Ver Theissen, G. **Estudios de sociología del cristianismo primitivo**. (Salamanca, ed. Sígueme, 1985) págs. 1246 y ss.

antes se disolverá en la sociedad patriarcal; no manifestando, en la actualidad, la institución de la Iglesia Católica ningún vestigio del movimiento de liberación originario y siendo más bien un ejemplo anacrónico de un patriarcalismo en desuso en las sociedades postindustriales.

La conflictividad por la distinta asimilación del habitus cristiano.

Sin duda la ruptura que significaba el modo de vida cristiano y su impacto en los distintos sistemas de creencias. Esto se muestra en las distintas posiciones sobre si se debe comer carne de la sacrificada a los ídolos. Pablo señala que los cristianos si tienen bien asimilado que hay un sólo Dios, no les importa comer carne procedente del sacrificio a los ídolos que se compra en el mercado, pero entiende que la puedan rechazar a los que se inician. Por ello pide comprensión y caridad hacía los menos introducidos para respetar el nivel evolutivo de sus creencias. Esta actitud comprensiva de Pablo es la que encontramos también en el tema de las mujeres y las cesiones que hace a la ideología patriarcal. Quizás, no se diera cuenta de que esta actitud comprensiva, podía convertirse en permisiva, pudiendo tener consecuencias negativas en el reflejo que las comunidades tenían que hacer de un Reino de Dios alternativo. Pero lo importante, a los efectos de este trabajo, es mostrar esta nueva fuente de contradicciones.

La pluralidad de la composición social, cultural, de género y étnica, que es expresión del nuevo habitus cristiano, también refleja las dificultades de este en desarrollarse y el importante nivel de conflictividad que conllevaba la amplia complejidad social de la comunidad cristiana. Hasta el punto de que las diversas corrientes reclamaban liderazgos distintos entre los apóstoles y predicadores itinerantes cristianos (1 Cor. 1,12-16) aunque parece que ninguno de los líderes citados había asumido el liderazgo de alguna corriente cristiana. En este sentido Pablo rechaza el liderazgo de los que se reclaman partidarios suyos para señalar que anuncia la “buena nueva” para todos.

Estas contradicciones que refleja la comunidad de Corinto muestra las dificultades de socialización que tenía el cristianismo de los primeros tiempos. Existía un gran desafío: generar un “habitus” diferente y alternativo, mostrar el Reino de Dios en las comunidades o iglesias cristianas como nueva sociedad que se avanza a la instalación del Reino de Dios en la segunda venida del Mesías. Pero para este “habitus” alternativo, minoritario en los orígenes, el estar inserto en un entorno dominado por la sociedad romana, constituía una fuente de contradicciones para dicho “habitus” alternativo. Debido a las contradicciones y conflictos que se generaban en su interior facilitaba que el sistema de dominación romano que se quería superar penetrará en las comunidades cristianas. Lo nuevo entraba en pugna con lo viejo. Es decir, como analizaremos

en los capítulos de la cuarta parte, las comunidades cristianas penetraban intersticialmente en las brechas de la sociedad romana e iban ampliando la base social del movimiento cristiano, pero también la sociedad romana penetraba en las comunidades cristianas, y lo hacía a través de las contradicciones que el movimiento cristiano generaba en su expansión e interacción con la sociedad romana. El resultado, como señalaremos, fue un cambio sustancial en la organización cultural, social, política y de legitimidad del Imperio Romano, pero también conllevó una transformación del cristianismo, que pasó de movimiento social alternativo a movimiento simbiótico, y a institución del renovado Imperio Romano, aunque necesariamente guardando las semillas del movimiento alternativo originario de renovación religiosa y social: las fuentes evangélicas, que han ido reapareciendo con más o menos éxito a lo largo de la historia.

Pero antes de entrar en dicho análisis es importante considerar la otra fuente de conflictos: Los conflictos externos del movimiento cristiano.

5.2. Los conflictos externos y el posicionamiento ante el poder de Roma.

No sólo la conflictividad interna, sino la externa fue otra de las características de las primeras comunidades cristianas. El estudio del caso de las comunidades de Ponto y Bitinia analizadas desde la perspectiva tanto de la carta de Plinio el joven como de las cartas del apóstol Pedro, como hace con gran agudeza Santiago Guijarro³⁵⁶, nos permite ver los peligros, pero también las oportunidades que proporcionaban los conflictos con el Imperio Romano.

La represión tenía dos efectos importantes: por un lado, la pérdida de practicantes del cristianismo, es decir la pérdida de efectivos, pero también el abandono del modo de vida diferencial cristiano para eludir las consecuencias de la represión. La primera carta de Pedro va dirigida, justamente, a la necesidad de permanecer en el modo de vida cristiano dado que esta era el tema singular y diferencial del movimiento cristiano. La necesidad de adaptarse a los condicionantes de la represión, sin duda constituye un elemento de socialización, de adaptación al comportamiento propio de la sociedad romana, es el aspecto socializador de la represión, al que sin duda la carta del apóstol Pedro quiere combatir.

Conocemos las persecuciones generalizadas a los cristianos en el conjunto del Imperio. Pero, por la carta de Plinio el Joven a Trajano, entendemos que debía haber muchas más localizadas territorialmente en las provincias. De hecho, por

³⁵⁶ Guijarro, S. **El cristianismo como forma de vida** (Salamanca, ed. Sígueme, 2018)

las características señaladas del movimiento cristiano: alternativo e intersticial, cuestionaba especialmente la autoridad y la legitimidad de los gobiernos más próximos a la gente. Es por ello, que muy posiblemente gobernadores y procuradores realizaran persecuciones o utilizaran múltiples instrumentos de represión de los que aún no tenemos constancia documental.

En el caso del movimiento cristiano la represión no sólo era un instrumento de disuasión y represión socializadora de los gobernantes, sino también, en el caso específico del cristianismo, por la fuerte cohesión interna basada en la práctica de vida y esperanza en una nueva vida. Los efectos de la represión tenían resultados positivos por diversas razones que veremos en detalle más adelante:

- Generaban cohesión interna al desprenderse de los disidentes que seguramente eran los menos convencidos del movimiento.
- Desarrollaron una fuerte contestación pública mediante escritos y discursos por parte de los apologistas referidos que tenían como consecuencia la revalorización de su modo de vida y comportamiento alejados de la criminalidad, y del mal comportamiento público.
- Respondieron también a las críticas filosóficas sobre sus creencias, logrando avances y dando mayor complejidad cultural y filosófica a sus creencias.
- Por último, los martirios fueron usado para proyectar al movimiento cristiano con relación a la firmeza de sus creencias y de su esperanza en un más allá beneficioso para los justos.

Es decir, los conflictos con el exterior eran otra de las características de las primeras comunidades. Llegados a este punto debemos despejar las dudas sobre si efectivamente el cristianismo era un movimiento socialmente alternativo, aunque en sus inicios no buscara el poder político, con lo que las persecuciones de las autoridades romanas y palestinas pueden explicarse por las necesidades de reproducción del sistema de dominación romano. O bien, dichas persecuciones romanas, tenían su origen en un error de interpretación de lo que era el comportamiento cristiano. Tendremos espacio para analizar este importante tema más adelante, pero aquí es necesario despejar las dudas sobre las recomendaciones de Pablo con relación a la necesaria obediencia al emperador que figuran en su carta a los romanos.

En efecto, en Rom. 13, 1-8, señala con claridad que las comunidades cristianas deben someterse a las autoridades y a pagar impuestos. ¿Cómo conciliar estas recomendaciones con la visión de un Pablo líder de un movimiento alternativo? ¿Cómo conjugar los consejos del capítulo 13 con la clásica visión R. A.

Horseley³⁵⁷, y la más reciente de D. Alvarez Cineira³⁵⁸, que lo muestran como un líder contrario a Roma? Un líder que pretende que Jesús gobierne a toda la humanidad sometiendo al imperio Romano. La solución nos la da el propio Pablo en los siguientes versículos (11-14) del mismo capítulo. La venida del Mesías está muy cercana y con ella la instauración del Reino de Dios. Lo que deben hacer es no distraerse, y como señala en el capítulo 14 actuar con caridad y libertad para facilitar dicha venida.

Otra interpretación, no contradictoria con la anterior, es que el posicionamiento de Pablo puede parecer más táctico que estratégico. En efecto, la represión de Claudio es aún cercana, y, cuando escribe la carta, Nerón ya es emperador, y sus intenciones persecutorias quizás podían entereverse. Podía tratarse, por tanto, de no provocar a las autoridades romanas en aquellas circunstancias y seguir preparando la nueva venida del Mesías. Hay que tener en cuenta que a los movimientos intersticiales y alternativos lo que les interesa es que les permitan construir la nueva sociedad desde los márgenes e ir ocupando cada vez nuevos espacios para la nueva sociedad, en lenguaje de Pablo para el Reino de Dios, y con ello promover la “Parusía”, la nueva venida del Mesías, y la instalación definitiva del Reino de Dios en la tierra.

Se debe recordar que un movimiento intersticial alternativo no busca el conflicto político directo, sino busca ganar o establecer progresivamente nuevos espacios para que se engrandezca la nueva sociedad. Lo vimos en la segunda parte de esta tesis al relatar como la orden católica francesa de los Pobres de Lyon en el siglo XII quería recuperar la sencillez y pobreza del cristianismo primitivo ante los excesos de la Iglesia Católica, y para ello la orden quería ser expresión de aquel modo de vida. La orden nunca buscó el conflicto ni el derrocamiento de la jerarquía católica, solo mostrar, en su opinión, el modo de vida singularmente cristiano. Esta actitud era la que desesperaba y cuestionaba la legitimidad y la dominación jerárquica, por eso la iglesia católica la reprimió excomulgándola y expulsándola de la ciudad, y denunciándola a través de las autoridades civiles, para que los torturaran, quemaran o ahorcaran acusándoles de diferentes delitos. (pequeños grupos dispersos subsistieron hasta el siglo XV)³⁵⁹. Movimientos intersticiales de renovación pedagógica o corporativistas obreros o socialistas utópicos en el siglo XIX tuvieron comportamientos similares de evitar el enfrentamiento político para poder desarrollar los objetivos o la práctica de su movimiento.

³⁵⁷ Horseley, R. A. **Paul and the Roman Imperial Order**. (Harrisburg, Trinity Press International, 2004)

³⁵⁸ Alvarez Cineira, D. **Pablo y el Imperio Romano** (Salamanca, ed. Sígueme, 2009)

³⁵⁹ Información extraída de Tilly, Ch. **Confianza y gobierno** (Buenos Aires, Amorrortu ed., 2010) págs. 15-

La actitud de Pablo no se entiende si se considera al cristianismo como un movimiento sociopolítico que busca derrocar el poder político o modificarlo sustancialmente. En cambio, es completamente coherente al tratarse de un líder de un movimiento intersticial que plantea, en la práctica, un nuevo modo de organizar las relaciones entre los hombres y mujeres a nivel del mundo conocido.

Vemos pues como el cristianismo primitivo ante la represión del aparato político no responde con violencia, ni tampoco se encierra en sí mismo, sino que busca ganar nuevos espacios para el movimiento. No busca el enfrentamiento o la lucha directa con las autoridades establecidas sino como neutralizarlas y aprovechar las situaciones para ampliar su base social, y fortalecerse ideológica y organizativamente. No es seguro que fuera lo que conscientemente buscaban las primeras comunidades cristianas, pero sí lo hacían de este modo. De la misma manera que tampoco se concebían como un movimiento social, y menos como movimiento intersticial, pero efectivamente, atendiendo a la conceptualización actual de las ciencias sociales, lo eran, puesto que se está mostrando que respondían a sus características.

**PARTE III. LA EXPANSIÓN Y
TRANSFORMACIÓN DEL MOVIMIENTO
CRISTIANO: de alternativo e intersticial a
reformador y simbiótico**

Capítulo 1. La reacción social del sistema de poder: los motivos de los perseguidores

1.1. La reacción social contra los cristianos fue amplia y de base popular y local

La reacción social frente a las comunidades cristianas fue, en los inicios, muy amplia y popular entre el pueblo romano. La persecución de los cristianos fue mucho más amplia que las persecuciones promovidas y decretadas por los emperadores. El rechazo al cristianismo, en especial en el siglo I y principios del II, no debe restringirse a un rechazo de las elites en el poder, sino que el rechazo tenía un muy amplio arraigo popular, y las persecuciones imperiales fueron sólo la punta del iceberg persecutorio³⁶⁰; puesto que la gran mayoría del rechazo, y sobre todo el intento de finalizar con el cristianismo, se organizó fundamentalmente a nivel local, y fueron los gobernadores y en general los delegados de Roma en las provincias los que asumieron las responsabilidades persecutorias antes de los edictos imperiales del siglo III, y ellos, los gobernadores locales, tuvieron la responsabilidad de llevar a cabo las persecuciones promulgadas por los emperadores.

En efecto, sabemos tanto por la detención y muerte de Jesús, como posteriormente la muerte de Esteban, la de Santiago el Justo, la detención de Pablo, que las primeras persecuciones de los cristianos tuvieron lugar en Jerusalén y Palestina, siendo promovidas por las autoridades locales del Sanedrín que tenían competencias delegadas del poder de Roma. La carta anteriormente citada de Plinio El Joven, como gobernador de Bitinia, al emperador Trajano en que le pregunta si había aplicado bien el edicto prueba que los cristianos podían ser objeto de persecución a nivel local siempre que recibieran una denuncia bien formulada. Es decir, aunque hubiera gobernadores que no cumplieran el edicto, la carta prueba que la posibilidad de persecución a nivel local era una amenaza

³⁶⁰ Ver, por ejemplo. Teja, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. (Madrid, ed. Istmo, 1990) págs. 27-40, y desde otra perspectiva, que considera que el movimiento cristiano tenía una amplia base social a finales del siglo II, ver también Torné i Cubells "introducció" en **Actes de Màrtirs**, traducción, Toni Cubells, Barcelona, ed Fundació Enciclopèdia Catalana págs. 13-20

permanente durante todo el siglo II³⁶¹. Es decir, no sólo hubo persecuciones distintas a las de los tres edictos de los emperadores promoviendo las persecuciones generalizadas, sino que los gobiernos territoriales eran los primeros y principales organizadores de las persecuciones. Pero tenemos mucha más documentación que prueba el arraigo en el pueblo romano del sentimiento de odio y rechazo a los cristianos.

En el siglo I encontramos las primeras persecuciones. El emperador Claudio decretó la expulsión de los judíos que provocaban disturbios a causa de un tal "Chrestos"³⁶². En aquellos tiempos no se distinguía a los cristianos del conjunto de los judíos, y posiblemente se refieren a los conflictos en el seno de las sinagogas entre judíos fariseos y cristianos, a las que nos hemos referido en el apartado anterior³⁶³. La segunda persecución documentada, aunque aconteció también en la ciudad de Roma y no estuvo basada en un edicto imperial, sino que el emperador Nerón, al igual que anteriormente Claudio, actuando más como gobernador local de la capital que como emperador, culpa a los cristianos del gran incendio acontecido en el año 64, y el Estado inicia una intensa y sangrienta persecución. Si bien es cierto que en los suburbios eran habituales los incendios, no lo eran de las dimensiones del incendio del 64. Las sospechas de que fue provocado tienen fundamento, porque se utilizó para rediseñar el urbanismo de la ciudad y la expulsión de las personas con una situación de mayor vulnerabilidad. Pero lo que nos interesa son los factores que explican cómo pudo canalizar hacia los cristianos la autoría del incendio. El cronista de la época, Tácito, señala la principal razón: el sentimiento de odio popular. Tácito comenta³⁶⁴ que los cristianos eran odiados por sus crímenes (sin decir cuáles) y por su fanatismo, señalando además que su líder había sido condenado por Poncio Pilato. Es decir, era un bandido que atentaba contra Roma. El cristianismo para Suetonio y Tácito era una superstición nueva y maléfica.

En el siglo II, una correspondencia entre el emperador Adriano y un gobernador de Asia muestra, en el mismo sentido que la correspondencia entre Plinio y

³⁶¹ Las cartas entre Plinio el Joven y el emperador Trajano muestran que: la autoridad local debía actuar contra los cristianos siempre que hubiera una denuncia formal, no anónima, de la presencia de cristianos; una vez detenidos, si se retractaban y adoraban a los dioses, debían ser perdonados; si preservaban en su fe y rechazaban hacer sacrificios a los dioses, debían ser castigados con la muerte.

³⁶² Suet. *Claud.* 25-5.

³⁶³ Teja, R. "El cristianismo y el Imperio Romano" en **Historia del Cristianismo I** (Madrid, ed. Trotta, 2011) pág. 294

³⁶⁴ Ver Tac. *Ann.* XV, 44, 2-5

Trajano, que los cristianos eran perseguidos localmente en cuánto causaban disturbios y las protestas de la población. Otras persecuciones identificadas³⁶⁵ fueron en Antioquia donde el obispo fue condenado a ser devorado por las fieras en 116; en Roma los años 140 y 150, y también en 165; en Grecia y Asia Menor entre el año 155 y 156. Las sangrientas persecuciones relatadas por Eusebio de Cesárea en Lyon y Viena en el año 177³⁶⁶. En la época del emperador Filipo el árabe, condescendiente con el cristianismo, se identifican también persecuciones a nivel local³⁶⁷.

En las persecuciones generales promovidas por edictos imperiales para todo el Imperio, tuvieron especiales episodios violentos a nivel local, al menos este es el relato de Eusebio de Cesárea. Respecto a las persecuciones locales, Eusebio de Cesárea, obispo cristiano autor de la primera historia de la Iglesia que sufrió la persecución de Diocleciano, escribe con rotundidad: “Unas veces eran las poblaciones, otras las mismas autoridades locales las que preparaban las asechanzas contra nosotros, de manera que, aún sin persecuciones manifiestas, se encendían de martirio”³⁶⁸.

En definitiva, los datos que disponemos nos invitan a pensar que las persecuciones contra los cristianos no pueden reducirse a las persecuciones por edicto imperial. Sino que a nivel local empezaron antes, continuaron entre edictos imperiales y fueron muy intensas y sangrientas. Y en especial estaban motivadas por protestas de la población pagana y la presión de los gobernadores y magistrados locales. Estos, además, en las persecuciones imperiales tenían encomendada su gestión de una manera descentralizada. “Las persecuciones descienden del cuartel general a los magistrados locales por intermedio de los gobernadores provinciales”³⁶⁹. Tampoco podemos considerar las persecuciones como un hecho propio de las autoridades romanas, sino que el afán persecutorio tenía un fuerte arraigo entre la población.

³⁶⁵ Ver Mimouni S.C. Maraval, P. **Le christianisme des origines à Constantin** (Paris, P.U.F.,2006) págs.339 y 340

³⁶⁶ El relato de los martirios de Viena y Lyon se encuentran en la obra de Eusebio de Cesárea. **La martyrologie des congrégations de Vienne et de Lyon** (Lyon, ed. Eglise a Lyon, 2005)

³⁶⁷ Ver Mimouni, S.C. Maraval, P. ob. cit. pág. 342.

³⁶⁸ Eus, *HE* III, 33,2.

³⁶⁹ Gagé, J. **Les classes sociales dans l'empire Romain**. (Paris, ed. Payot, 1971) pág. 139

Todo este sentimiento de odio y persecución local entronca con el rechazo de las autoridades locales y el pueblo de Jerusalén al movimiento de Jesús y con la estratagema política usada por el Sanedrín para detenerlo y ejecutarlo con el apoyo de la ciudad de Jerusalén. Desde los inicios, el movimiento de Jesús se relaciona con el cuestionamiento que hace a la organización social de la vida cotidiana, de las creencias, normas y significaciones sociales y comunitarias que, a la vez conforman y legitiman el orden social, y están ampliamente asimiladas e interiorizadas por amplios sectores de la sociedad. El cristianismo cuestionaba una cotidianeidad en la que se asientan las relaciones de poder y dominación que las autoridades gubernamentales representaban e intentaban reproducir.

La tesis que se defiende en este capítulo es que debemos distinguir entre motivos manifiestos y los latentes siendo éstos los que tienen un mayor valor explicativo al ser el origen de los primeros. Dicho de otro modo: el motivo de rechazo al movimiento cristiano fue popular y local, antes que gubernamental y general, porque cuestionaba el orden social romano desde la proximidad social.

El movimiento cristiano sentaba las bases de una nueva sociedad dentro de la sociedad existente, y las personas y familias concretas, en tanto jugaban un rol que tenían asimilado de pilares de la sociedad romana, se sentían directamente afectadas y cuestionadas ante lo que acontecía y, muy especialmente, cuando una persona vinculada al entorno familiar inmediato ingresaba en el movimiento cristiano. Es decir, el movimiento cristiano ponía en práctica una alternativa a las prácticas directamente relacionadas en la reproducción social desde la base, no atacaba directamente al emperador y su gobierno, sino que fracturaba los pilares en los que se basaba su dominación social. El movimiento cristiano, como veremos con mayor detalle, cuestionaba entre otros:

- El sistema de distribución social igualitaria practicado en las comunidades cristianas se hacía atractivo, en un principio, para los *humiliores*, en especial los más pobres, y con ello rompía las relaciones de dependencia y protección personal que los *honestiores*, a través de las donaciones, se habían ido forjando³⁷⁰, y de este modo se descohesionaba la sociedad al romperse la burbuja de protección de los paganos ricos.

³⁷⁰ Ver Brown, P. **Por el ojo de una aguja**. Ob. cit. pág. 146-157.

- Por otro lado, el cuestionamiento a los dioses romanos y del conjunto de los pueblos del Imperio, no afectaba sólo a los dioses y ritos oficiales, sino a los dioses y ritos del hogar y la comunidad, a los que los romanos y pueblos del Imperio tenían una especial devoción³⁷¹, y con ello cuestionaban el rol del padre de familia como “sacerdote” del hogar. Es decir, atacando a los dioses se atacaba a lo más íntimo, lo más sentido, que era la base de la socialización tanto del sistema de creencias y del comportamiento, como el fundamento del orden familiar. La introducción de la sociedad cristiana con su modo de vida y creencias cuestionaba, quizás sin pretenderlo de manera expresa, tanto la unidad del sistema social familiar como la cohesión social afectando directamente a las personas y a las familias.

- No cuestionaba directamente el modo de producción esclavista, pero si incidía en la relación amo y esclavo, que aparecían como seres iguales ante Dios, y en las comunidades cristianas, como hemos visto, su rol se invertía: pudiendo el esclavo ejercer un papel directivo sobre el amo. El cambio de percepción e interpretación de las realidades sociales comporta su deslegitimación y su cuestionamiento, que en caso de progresar constituye el inicio de su caída.

- Restaba apoyo social a la realización de ritos religiosos por los que se reproducían los mitos sagrados o sociales y el sistema de creencias y prácticas sociales en las que se asentaba el sistema de dominación.

- Sus creencias y costumbres claramente diferenciadas y desviadas en relación con la sociedad grecorromana: el desprecio a la muerte, la creencia en la resurrección de los muertos, el ascetismo en la bebida y la sexualidad, el rechazo al lujo, el papel de la mujer y de la infancia, entre otras, eran consideradas extrañas y descohesionadoras y objeto de etiquetaje social

³⁷¹ Ver por ejemplo en el caso de la sociedad estrictamente romana. Ogilvie, R. M. **Los romanos y sus dioses** (Madrid, Alianza Editorial, 1995) págs. 125-133. En el caso griego. Vernant, J.P. **El hombre griego** (Madrid, Alianza Editorial, 1995) págs. 291-319. En el caso egipcio ver: Kemp, B. J. **El Antiguo Egipto**. (Barcelona, ed. Crítica, 2003) págs. 332-338. En las sociedades politeístas de la antigüedad los dioses del hogar tienen una gran importancia, incluso el origen de los dioses oficiales de Roma está en los dioses del hogar o de la comunidad, así Saturno era un numen, es decir una fuerza sobrenatural que presidía una actividad comunitaria, en este caso era invocado en la siembra (Ver, Espluga, X. Miró, M. **Quan els déus parlaven dels homes** (Barcelona, ed. UOC, 1999) pág. 12.)

como criminales o perturbadoras, y en consecuencia objeto de segregación social.

- Otro factor de cuestionamiento al sistema que incidía en el rechazo del cristianismo por algunos sectores populares se debe a la misma atención a los pobres. Al atender las comunidades cristianas al pobre, tanto extranjero como romano sin distinción, muchas personas se sentían devaluadas en su estatus, como afirma P. Brown: “se consideraban en primer lugar ciudadanos y en segundo lugar pobres”³⁷².

Este tipo de fracturación de la sociedad romana desde sus bases afectaba, en primer lugar, a la sociedad civil, y cuando la fractura descohesionadora, en un contexto determinado, era amplia y coincidente con un aumento numérico o/y de influencia social del movimiento cristiano se producía la intervención del Estado imperial.

Una situación similar está bien estudiada en sociología: cuando una minoría realiza prácticas sociales diferenciadas de las mayoritarias y generalmente legitimadas socialmente, esta minoría aparece como desviada, y es motivo de etiquetaje y segregación social por parte del grupo social más amplio que la rechaza, pero cuando esta minoría deja de serlo y se convierte en numerosa se crea un problema de desorganización o desestabilización o descohesión social y conlleva la intervención del Estado y su aparato represivo. Cualquier cambio revolucionario, recuerda P.L. Berger: “va siempre precedido de un hundimiento de las adhesiones y lealtades internas” y el hundimiento de un sistema social va precedido de una disolución de su sustentación ideológica³⁷³.

Esta perspectiva sociológica explicaría que, en los inicios, el movimiento cristiano fuera rechazado y perseguido a nivel local y, por su carácter minoritario y poco conocido, fuera objeto de insultos y falsedades tendentes a desvirtuar su posible incidencia social, pero que no fuera objeto de una represión, o en su caso persecución, organizada por el gobierno imperial, y que esta se iniciara posteriormente al constatarse un importante problema de descohesión social en el conjunto del imperio.

Para profundizar en estos motivos, fundamentalmente latentes, y mostrar su capacidad para explicar por qué se producía un importante rechazo popular y de

³⁷² Ver Brown, P. **Por el ojo de una aguja**. Ob. cit. pág. 175

³⁷³ Berger, P.L. **Invitació a la sociología** (Barcelona, ed. Herder, 2009) págs. 152-178.

las autoridades locales, empezamos por los motivos manifiestos de rechazo al movimiento cristiano tal como los expresaron sus críticos.

1.2. Los motivos manifiestos que originaban la segregación de los cristianos

En las críticas paganas a los cristianos podemos distinguir diferentes tipologías, si bien se encuentran fuertemente entrelazadas. Las principales agrupaciones críticas con fines de segregar al grupo social cristiano fueron:

- Los insultos y acusaciones al supuesto modo de comportamiento criminal entre los cristianos.
- La baja extracción social y cultural de sus integrantes.
- La debilidad doctrinal y falta de justificación racional.
- El rechazo a los dioses privados o del hogar, y públicos.
- La negación a rendir culto al emperador y a Roma, a través de la divinidad así denominada³⁷⁴.
- El comportamiento rebelde y descohesionador.

Los insultos y acusaciones al supuesto modo de comportamiento criminal entre los cristianos.

Los insultos y las acusaciones de secta criminal acontecen fundamentalmente en el siglo I y principios del II. Encontramos a no pocos autores: Suetonio, Tácito, Marco Cornelio Frontón entre los más destacados.

Suetonio, los trata de secta supersticiosa, perjudicial³⁷⁵ y Tácito³⁷⁶, aunque sin concretar, les atacó por odio al género humano, y Marco Cornelio Frontón, al igual que unos años más tarde Luciano de Samosata³⁷⁷, señala que seguían a un sofista

³⁷⁴ Ambas negativas eran interpretadas como negación de someterse al emperador y Estado romano que para muchos era el garante de la seguridad y el bienestar.

³⁷⁵ Ver Suet. *Nero* 16,2.

³⁷⁶ Ver Tac. *Ann.* XV, 44,2-5

³⁷⁷ Los textos de Marco Cornelio Frontón fueron recogidos en el siglo III por Minucio Felix y se encuentran en su obra (8,3-5; 9, 3-7) y las citas de Luciano de Samosata han sido extraídos de su libro *Peregrinus* (11-14; 19; 21) Más recientemente las críticas paganas al cristianismo de estos autores han

crucificado y que vivían conforme a sus leyes. Estos autores nos dan la clave interpretativa del “odio al género humano” y de “secta maléfica” puesto que sólo los bandidos, los considerados enemigos del Imperio Romano eran crucificados. En este sentido, enemigo del Imperio para los “panromanos” podía significar enemigo de la humanidad o de la civilización. Un crucificado era considerado un criminal, alguien que atentaba contra las leyes y la cohesión del Imperio, por tanto, los cristianos debían ser una secta maléfica.

Este etiquetaje social de la secta por la muerte en la cruz de su fundador se hacía extensivo a todas las actitudes y comportamientos de la secta cristiana. Es decir, todas las informaciones eran interpretadas a través de la etiqueta “maléfica” y criminal. Así, por ejemplo, de Marco Cornelio Frontón (95-167) entre sus críticas destacan sus comidas inhumanas, canibalismo, relaciones libidinosas o incestuosas, y que sus comidas nocturnas terminaban en orgías, e infanticidio, entre las más destacables³⁷⁸.

Estas críticas, a buen seguro, se deben a que se conocía superficialmente la celebración de la eucaristía y se interpretaba como comerse a un sacrificado: un acto de canibalismo. La defensa de los niños en especial de los niños expósitos, por parte de una secta considerada criminal, sólo se podía interpretar como infanticidio. Por otro lado, como se ha señalado, los cristianos se reunían por la noche con motivo de la cena, y en la cena se reunían hombres y mujeres. La presencia de mujeres era una singularidad del movimiento cristiano ante las reuniones de la sociedad romana y también de las sectas religiosas procedentes del Oriente. Esta singularidad, o desviación con respecto a la sociedad romana, efectuada por una secta considerada “criminal” sólo podía ser interpretada por la sociedad “bien pensante” en términos maléficos: relaciones promiscuas que terminaban en orgías que incluso podían ser consideradas incestuosas³⁷⁹, puesto que debía haber llegado a oídos de los críticos que el movimiento cristiano trataba a sus miembros de hermanos y hermanas.

Los apologetas, y muy especialmente Tertuliano, defendieron con ironía y contundencia al cristianismo de estas críticas, pero fue la extensión del cristianismo, sobre todo a raíz de su política social y su concepción de la trascendencia humana, como veremos, la que marginó estas críticas al comportamiento criminal. A finales del siglo II apenas encontramos este tipo de críticas, que desaparecen completamente en el siglo III, al constatarse que las

sido recogidas en el libro de Montserrat Torrents. J. **El desafío cristiano** (Madrid, ed. Anaya,1992) págs.162-214.

³⁷⁸ Ver *Min. Oct.* 9,3-7.

³⁷⁹ Ver *Tert. Apol.* 7,1-13, Ver especialmente: *Tert. Ad pag.* I, 1-8.

críticas sobre comportamientos maléficos no coincidían con la realidad. Bien resumió Tertuliano esta situación: “y dejan de odiar los que dejan de ignorar”³⁸⁰.

El funcionamiento de estas críticas al comportamiento maléfico también está bien explicado en la teoría del etiquetaje o “labeling”³⁸¹, en que un grupo que actúa con un comportamiento diferente es etiquetado de desviado y marginal, y esta etiqueta lo excluye socialmente, intentando “proteger” a la sociedad de la influencia de la referida secta. Pero también la teoría del etiquetaje nos señala que no todos los grupos con actitudes, ideas o comportamientos diferentes son etiquetados, ni se les excluye socialmente. El motivo se encuentra en que aquellos que son objeto de segregación social es debido a que sus ideas o comportamientos cuestionan u obstaculizan la reproducción del orden social y se trata de aislarlos, o bien su rechazo social genera una ideología, un discurso por parte del poder establecido o de sus intelectuales orgánicos que sirve para reproducirlo. En el caso del cristianismo nos encontramos en el primer tipo de segregación para preservar el orden social, puesto que el cristianismo construía una nueva sociedad en el interior del orden social establecido.

Debilidad cultural y baja extracción social y cultural de sus integrantes.

Ya se ha comentado la mayoritaria presencia en el movimiento cristiano de personas procedentes de baja extracción social y cultural, y sin duda este es un factor al que los intelectuales orgánicos³⁸² de la sociedad romana dieron un especial relieve, y lo conectaron con la debilidad ideológica y la falta de justificación racional de la doctrina cristiana.

Celso, en el siglo II, señaló: “No quieren, ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, esclavos, mujerzuelas y chiquillos”³⁸³. Celso también opinaba que la doctrina cristiana sólo seducía a mentes infantiles. La misma

³⁸⁰ Tert. *Ad pag.* I, 1-3

³⁸¹ Ver, por ejemplo, Becker, H. **Outsiders** (New York, Free Press, 1973)

³⁸² El concepto de “intelectual orgánico” procede de Antonio Gramsci, y se refiere a los intelectuales cuyas ideas y teorías sirven para legitimar el posicionamiento de poder social de unas clases sociales, Pero también lo utilizo para aquellos intelectuales que legitiman y organizan la ideología de las clases dominadas que aspiran a mejorar su situación de predominio social y político. Ver Gramsci, A. “El príncipe moderno” en **Notas sobre Maquiavelo** (Buenos Aires, ed. Nueva Visión, 2008) pág. 28-36

³⁸³ La crítica de Celso contra los cristianos se conserva por la contra crítica que le formulo Orígenes en su obra “Contra Celso” por ello todas las referencias a Celso son extraídas de esta obra, y en concreto la que figura en el texto se encuentra en: **Contra Celso (Cels. III, 44)**

opinión encontramos en Marco Cornelio Frontón que los considera “un atajo de gente ignorante de bajísima extracción social y mujeres crédulas”³⁸⁴

El reconocido médico Galeno de Pérgamo, hombre bastante condescendiente con los cristianos, no explicita su baja extracción cultural y social, pero señala su incapacidad para seguir un discurso demostrativo y continuo, y por ende eran enseñados por parábolas.³⁸⁵

El culto emperador y filósofo estoico Marco Aurelio (121-180), en cuyo reinado se produjeron importantes persecuciones locales hacia el movimiento cristiano³⁸⁶, consideraba que el interés cristiano por la vida del alma era una obstinación dado que, al igual que Galeno, no hallaba razonamiento en su posicionamiento doctrinal. Un siglo más adelante, el filósofo neoplatónico Porfirio, con menor fundamento que Marco Aurelio puesto que en su época los apologetas cristianos ya habían iniciado la explicación de sus creencias mediante la filosofía clásica griega, también señalaba que le faltaba razonamiento para presentarse como universalista, porque, entre otras críticas, no explicaba qué había sido de los gentiles muertos con anterioridad al conocimiento del mensaje cristiano. Dado que decían que fuera del mensaje cristiano no existía la salvación.

Para los críticos tanto la baja extracción cultural como la debilidad filosófica del cristianismo le llevaba a que en su seno se reclutara gente ignorante y fanática³⁸⁷. También todos los autores críticos analizados rechazan la aceptación cristiana del martirio y la muerte por una creencia formulada por un hombre crucificado, para unos estúpida o loca (Epicteto, Marco Cornelio Frontón) para otros no razonada (Marco Aurelio), acerca de la resurrección de los muertos y la existencia de un alma inmortal.

Sin duda, el movimiento cristiano reaccionó a estas críticas y, en un principio, a través de los denominados “apologistas”³⁸⁸ justificaron por medio de la filosofía

³⁸⁴ Ver cita de Montserrat Torrents, J. **El desafío cristiano**. ob. cit. págs. 166-167

³⁸⁵ Ver Montserrat Torrents, J. ob.cit. págs. 173-174. Pero también el cinismo enseñaba mediante parábolas (diatribas), sin duda, como se ha señalado en la I parte, entre el cinismo y el cristianismo había varias semejanzas.

³⁸⁶ Blázquez Martínez, J.M. **El nacimiento del cristianismo**. (Madrid, ed. Síntesis, 2010) pág. 126-127.

³⁸⁷ Un ejemplo plástico es el célebre grafito pompeyano en el que figura un ser humano con cabeza de asno crucificado, y que se ha solido considerar como una crítica popular al cristianismo.

³⁸⁸ Por “apologistas” entiendo aquellos escritores que, desde mitades siglo II hasta principios del siglo IV, defendieron el cristianismo en épocas de persecuciones, y especialmente introdujeron explicaciones filosóficas para legitimar teóricamente las bases del movimiento cristiano. Entre ellos destaco a Justino Mártir, Tertuliano, a los autores de la denominada Escuela de Alejandría: Orígenes, considerado el padre de la teología cristiana, Clemente de Alejandría, Cipriano de Cartago, y Luciano de la Escuela de Antioquia, hasta Lactancio quién procuró justificar siempre la fe con la razón y pasó de ser perseguido a consejero del Emperador Constantino y tutor de su hijo Crispo.

helena los valores y posicionamientos de su movimiento, lo que les facilitó la entrada en las clases cultas de la sociedad. Pero, por otro lado, les separó de su origen en la religión judía al ir valorando más el sistema de creencias por encima del “ethos” o comportamiento social y ético, pero de ello se hablará con posterioridad.

Las críticas señaladas anteriormente de muestran la construcción de barreras morales e intelectuales para obstaculizar el desarrollo del movimiento cristiano, pero no explican el odio popular anticristiano del siglo I y principios del II al que hemos hecho referencia por cuestionar los diferentes roles y creencias en los que se sustentaba el sistema social respecto al cual se constituían como alternativa.

Las críticas al sistema y el planteamiento de un modo de vida alternativo no eran exclusivo del cristianismo, los estoicos, y muy especialmente los cínicos, optaban por la austeridad y la autarquía del individuo de manera similar al cristianismo, como se ha señalado anteriormente.

El comportamiento rebelde y descohesionador y alternativo.

Los primeros críticos no sólo intentaron poner barreras ideológicas que generaran rechazo en la población romana, sino que, junto a estas, también señalaron los motivos que justificaban su formulación: que el movimiento cristiano era un movimiento rebelde frente al orden establecido, que construía una nueva sociedad en el interior de la sociedad dominante, y de este modo la desestabilizaba. Pero como es evidente la formulación de estas críticas tenía una intencionalidad más ofensiva que comprensiva, llegando incluso a formas despiadadas.

Para Celso³⁸⁹, la única obediencia a su Dios era la base y la reivindicación de su rebelión, y su actitud descohesionadora. También señaló que no contribuían al esfuerzo común contra los enemigos de Roma, y de manera especial les critica que no tomaran las armas para defender el Imperio. En este sentido, tanto Tertuliano como Lactancio corroboran la posición de Celso, puesto que predicaron la no participación de los cristianos en el ejército, aunque sus recomendaciones no fueron ampliamente seguidas, puesto que, por ejemplo, el emperador Diocleciano se preocupó de excluir a los cristianos que ocupaban altos cargos en el ejército. De todos modos, hay una realidad innegable, los cristianos no participaban en los

³⁸⁹ Existe una versión reducida del libro de Orígenes contra Celso, que solo contiene las argumentaciones del filósofo romano: **El discurso verdadero contra los cristianos** (Madrid, ed. Alianza, 2008) en las páginas 19-123 de este libro se encuentra la fuente original del filósofo griego.

ritos y ceremonias dirigidas a las divinidades romanas orientadas a proteger los territorios de los ataques exteriores, y a garantizar nuevas conquistas.

Las críticas a los cristianos como descohesionadores del Imperio formuladas por Celso y Marco Cornelio Frontón fueron ratificadas por Tertuliano al señalar: “no hay ninguna cosa que nos preocupe menos que los asuntos públicos”³⁹⁰. De este modo, Tertuliano no sólo confirma las posiciones de los críticos de formar un movimiento descohesionador y segregado de la sociedad romana, sino que también subraya, una vez más, la característica del cristianismo como movimiento social intersticial que no pretende influir políticamente en la sociedad romana. Como señala E. Sánchez Salor interpretando a Tertuliano: “Lo importante de los cristianos era su modo de vida”³⁹¹, que se oponía incluso a aspectos tan cotidianos como eran los espectáculos, los cuáles eran rechazados tanto por su violencia como por su relación con los ritos a los dioses; el rechazo al lujo, las prácticas ascéticas sobre la bebida y el uso del sexo; así como sus creencias diferenciadas sobre la resurrección de los muertos que les llevaban a la acusación de impasibilidad ante la muerte³⁹².

El escritor de origen griego Luciano de Samosata formuló con gran claridad las críticas dirigidas a la construcción de una nueva sociedad diferenciada de la sociedad grecorromana por parte del movimiento cristiano, así señaló: “adoran a un sofista suyo crucificado y viven conforme a sus leyes”³⁹³. Es decir, viven según las leyes de un enemigo de Roma. También señaló que despreciaban todos los bienes y los consideraban propiedad común de todos ellos, y se llamaban entre sí hermanos. Sin duda estos hechos señalados por L. de Samosata son constitutivos de una nueva sociedad distinta a la romana que se diferencia de su legislación y organización social, pero también de sus sistemas de creencias al rechazar a los dioses romanos junto a los judíos, pero también junto a los epicúreos. A todos ellos los denominó ateos.

De hecho, en el siglo III, como ha señalado J. Gagé³⁹⁴, las comunidades cristianas se desarrollaban como una sola fraternidad social que contenía todos los indicadores de una sociedad diferenciada: cementerios comunes, cajas de fondos comunes, creencias propias, modos de comportamiento diferenciado, organización horizontal de las relaciones humanas (hermanos e iguales ante Dios),

³⁹⁰ Ver: Tert. *Apol.* 39.

³⁹¹ Sánchez Salor, E. **Polémica entre cristianos y paganos**. (Madrid, ed. Akal,1986) pág. 327.

³⁹² Ver Sánchez Salor, E. Ob. cit. págs. 399-421.

³⁹³ Las citas y referencias a Luciano de Samosata de este apartado están extraídas del libro de Montserrat Torrents, J. ob. cit. págs. 173 y 174 y de Hurtado, L. W. **Destructor de los dioses** (Salamanca. Ed. Sígueme, 2017) págs. 50 y 51.

³⁹⁴ Gagé, J. **Les classes sociales dans l'Empire Romain** (Paris, ed. Payot, 1971) págs. 308 y 309.

etc. Sin duda, una sociedad diferenciada que crecía e iba impregnando la estructura económica, social y cultural de la sociedad romana. Así, la gestión financiera de la iglesia cristiana comenzó a diseñar en el siglo III una economía frente a la economía del Estado³⁹⁵. Los intelectuales orgánicos se veían en la necesidad de criticarla para intentar detener la descohesión de la sociedad grecorromana y detener a la nueva sociedad emergente.

Hemos encontrado dos tipos de críticas. Unas falsas que sólo corresponden a la construcción ficticia de unos hechos fruto del etiquetaje al movimiento considerado “criminal” por el grupo social más amplio, al seguir a un bandido o enemigo del pueblo romano. En cambio, otras correspondían a los hechos constatados y practicados por el movimiento cristiano, que eran criticados para defender el sistema social y cultural dominante.

El rechazo a los dioses y al culto imperial.

La denominación de ateos que se ha señalado en la crítica de L. de Samosata, al rechazar a los dioses aceptados por el Senado de Roma, es común a todos los críticos. Para los cristianos, como para el pueblo judío, sólo había un Dios al que rendir culto, el Dios Único, y por tanto la crítica correspondía a la realidad de unos hechos que eran recibidos contradictoriamente por los distintos grupos sociales. Dada la importancia del rechazo a los dioses por parte de los cristianos, al ser el principal motivo del sentimiento del odio a los cristianos dedicaremos dos apartados específicos al mismo. El primero dedicado a los dioses privados que explica fundamentalmente el odio popular en los distintos territorios del imperio al movimiento cristiano en sus inicios, y el segundo, dedicado a la religión pública y en especial al culto al emperador, que explica sobre todo el rechazo de las autoridades y las clases dirigentes preocupadas por la cohesión de los distintos pueblos en el Imperio.

1.3. El rechazo a los dioses de la religión privada

Es común tanto en sociología como en antropología de las religiones hacer una división entre religiones objetivas y subjetivas. Las primeras tienen un carácter pragmático, que se manifiesta en un conjunto de ritos codificados, y se centran en

³⁹⁵ Gagé, J. ob.cit. Págs. 323 y 324.

resolver problemas humanos. Por el contrario, las subjetivas se centran en la dimensión íntima del individuo que busca el acceso y la relación íntima con la divinidad³⁹⁶.

La religión romana era evidentemente muy pragmática tenían dioses para invocar en casi todas las actividades de la vida cotidiana. De tal modo que cualquier acción constituía un acto religioso³⁹⁷. El hombre romano se servía de la religión para satisfacer sus necesidades sociales y materiales. Los dioses eran numerosos había un dios o diosa para todo lo que era una función vital. Cicerón señalaba, en tiempos republicanos, que la piedad, el ligamen con los dioses, y el conocimiento de que todo se rige por su voluntad es lo que distinguía a los romanos de todos los pueblos³⁹⁸.

Los dioses privados, y en especial los dioses que protegían el hogar, tenían una relevancia especial³⁹⁹, la casa en la que se habita se desarrolla el primer y más importante ritual de la religión al vincularse con la reproducción de la sociedad, a través de la familia y todos los que vivían en la casa, como los esclavos.

Los dioses estaban presentes en todas las actividades cotidianas⁴⁰⁰: velaban por la entrada de la casa, aseguraban la comida, protegían de las enfermedades. “casi todo lo que se hiciera sería un acto religioso que tendría que ir acompañado de las oportunas ceremonias religiosas. Incluso clavar un clavo requería un ritual eficaz⁴⁰¹.

Los más importantes entre los dioses del hogar eran llamados *Lares*. Existían *Lares* que protegían los caminos de acceso al hogar y el entorno de este. El *Lar* familiar era el que protegía la familia especialmente en los momentos claves del nacimiento, defunción, boda, o aniversarios. Los *Lares*, y posteriormente también *Hércules*, intervenían en los principales itinerarios de socialización en los que el hombre romano asimilaba el sistema de creencias y valores y comportamientos de la sociedad, también denominados ritos de paso: nacimiento, adolescencia, matrimonio, o defunción.

³⁹⁶ Ver Espluga, X. Miró, M. **Vida Religiosa en la Antigua Roma**. (Barcelona, ed. UOC, 2012) págs. 15

³⁹⁷ Ogilvie, R.M. **Los romanos y sus dioses** (Madrid, ed. Alianza, 1995) pág.32

³⁹⁸ Cic. *Harus*. 9,19 (Cicero, *De Haruspicum Responso*, 9,19)

³⁹⁹ La descripción de los dioses del hogar está basada en los libros de R.M. Ogilvie, Espluga, X. i Miró, M. anteriormente citados y también Guillén, J. **Urbs Roma**, Vol. III Religión y ejército. (Salamanca, ed. Sígueme, 1980) págs.47-99, y Bonnefoy, Y. **De la Roma arcaica a los sincretismos tardíos. Vol III Diccionario de las mitologías**. (Barcelona, ed. Destino, 2001) págs. 297-360

⁴⁰⁰ Existían dioses protectores, los más importantes: *Lares*, *penates*, *manes* y *genios*, dioses malhechores: las *larvae*, y los no clasificables en estos términos los lémures. Ver Guillén, J. ob. cit. págs. 55 y ss. **Urbs Roma**, Vol. III Religión y ejército. (Salamanca, ed. Sígueme, 1980)

⁴⁰¹ Ogilvie, R.M. **Los romanos y sus dioses** (Madrid, Alianza ed., 1995) pág. 32

Los dioses del hogar aseguraban el buen funcionamiento de los ritos de pasaje señalados: del nacimiento, el paso de la adolescencia a la adultez, el buen funcionamiento del matrimonio, y la protección de los difuntos, y de la familia ante posibles ataques de los espíritus malhechores. Poner en cuestión los dioses del hogar era cuestionar los hitos en los que se fundamentaba la reproducción de la vida cotidiana y familiar y desprotegía a la misma del cuidado de los dioses.

Junto a los Lares también encontramos los dioses *Penates* que velaban por la despensa y las provisiones, y se los invocaba en las comidas para que continuaran asegurando el sustento familiar. La deidad *Genio*, era también de gran importancia, puesto que protegía a la familia extensa o gens, y de manera muy especial al paterfamilias desde su nacimiento hasta su muerte. También los Manes vinculados al mundo de los muertos, que se invocaban para proteger al hogar de los espíritus malévolos de los muertos y para conseguir la protección divina de los difuntos de la familia.

Se invocaba diariamente a los dioses del hogar para la protección de la familia en todos sus ámbitos, y el encargado o “sacerdote del hogar” era el paterfamilias o amo de la casa, con lo que ejercía su papel cohesionador y reproductor de la unidad familiar, y consolidaba así su papel de principal autoridad en el hogar. En torno al altar de la casa se realizaban los actos más importantes que acontecían en el hogar y que se relacionan con la socialización: el proceso social de introducción de los miembros de la familia en los valores, creencias y actitudes de la sociedad romana. En torno al altar del hogar el padre recibe al hijo recién nacido y decide sobre su acogida en el hogar o su rechazo, en donde la esposa es recibida por los familiares del esposo, en el altar estaba el sagrario de los penates, que proveían la despensa de la casa, etc.

De tal modo que, como afirma J. Guillén,⁴⁰² el vínculo familiar no era tanto “el amor” entre los miembros de la familia, sino la religión del hogar. Y también a través de la religión privada se mantenían unidos la gen o familia extensa y las unidades tribales. Es decir, las diferentes dimensiones de la religión privada vertebraban la sociedad romana.

El cuestionamiento cristiano a los dioses impactaba directamente a los dioses del hogar. Cuando un miembro de la familia se convertía al cristianismo toda la organización familiar se tambaleaba y se producía un gran conflicto familiar. Era un atentado a la seguridad del hogar porque los dioses podían dejar de protegerlo, se ponía en cuestión la autoridad y la seguridad del paterfamilias, el bienestar de todos los que vivían en la casa y tambaleaban las tradiciones en las que se fundamentaban los procesos de socialización a la sociedad romana⁴⁰³. También el

⁴⁰² Guillén, J. **Urbs Roma**, Vol. III Religión y ejército. (Salamanca, ed. Sígueme, 1980) pág. 50

⁴⁰³ Hurtado, L.W. **Destructor de los dioses**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2017) pág. 83-86

barrio, puesto que los lares que protegían el entorno y sus accesos eran cuestionados.

La piedad y los numerosos rituales dirigidos a los dioses iban a asegurar el cuidado de estos a los ciudadanos romanos, cuestionarlos era poner en crisis el orden social empezando por lo más próximo: la familia y su entorno.

La religión romana era fundamentalmente objetiva. Pero ello no significa que fuera incapaz de haber generado sentimientos y emociones en torno a ella, todo lo contrario. La religión romana impregnaba toda la cotidianidad. Poner en cuestión la religión era poner en duda todo aquello a lo que daba sustento y legitimidad. La generación de emociones y sentimientos de odio y persecución a los cristianos se relacionaba directamente con el hecho de que ponían en crisis los hábitos familiares y la seguridad de las familias y la imagen que tenían de ella sus distintos miembros, dado que cualquier acto cotidiano necesitaba de la colaboración de unos dioses privados a los que había que invocar.

Se explica así el sentimiento de odio del pueblo romano a los cristianos y que este tuviera un origen familiar y local. Pero este odio no se circunscribía a Roma y la península itálica, sino que era extensivo a todo el imperio. Debido a la importancia que tienen, en las religiones politeístas, los dioses del ámbito privado.

En la antigua Grecia, por ejemplo, el hogar familiar también estaba destinado a una divinidad principal, Hestia, que protegía el bienestar de la vida familiar. El recurrir a las divinidades del hogar caracterizaba también cada momento de la vida familiar. Los griegos también expresaban, en una multitud de cultos y ritos, el cuidado de los hombres para con los dioses para que estos les protegieran en sus actividades cotidianas⁴⁰⁴. La reproducción de la vida cotidiana y la legitimación de los diferentes roles en la familia pasaba, en los distintos pueblos del Imperio, por los ritos a los dioses del hogar. En esta misma dirección, y a nivel de curiosidad, el reconocido arqueólogo del Egipto Antiguo, B.J. Kemp⁴⁰⁵, señala que la destrucción del reinado del faraón monoteísta, Ajenatón, se debió más a los levantamientos populares provocados por las prohibiciones de rendir culto a los dioses locales y del hogar, que al enfrentamiento con los poderosos sacerdotes del dios Amón.

1.4. El rechazo a la religión pública

⁴⁰⁴ Ver al respecto Mario Vegetti “el hombre y los dioses” en Vernant, J.P. (coord.) **El hombre griego**. (Madrid, ed. Alianza, 1993) págs. 291-319

⁴⁰⁵ Kemp, B. J. **El Antiguo Egipto. Historia de una civilización**. (Barcelona, ed. Critica, 2003) págs. 332-338

La religión privada estaba muy conectada con la pública puesto que ambas contribuían a realizar “la paz de los dioses” (pax deorum). La paz de los dioses tiene un origen en la mitología que explica el acuerdo de armonía entre los dioses y el fundador de Roma, Rómulo, a través del cual los dioses protegían y favorecían a Roma, y los romanos debían asegurar la continuidad del favor de los dioses, a través de una adecuada práctica religiosa de culto a los dioses, y de unas determinadas pautas morales asociadas. De faltar o relajarse esta práctica cultural y moral los dioses podían retirar su papel benefactor sobre Roma. Aplicándose esta desprotección en el ámbito privado, por descuido o menosprecio del trato en los dioses del hogar, y también en el ámbito público cuándo eran los cultos colectivos y la piedad pública los que fallaban.

El papel de los dioses en la satisfacción de las necesidades materiales de los hombres, tanto se aplicaba a las cuestiones de la vida cotidiana, como a los grandes desafíos que se planteaban a nivel colectivo, los grandes asuntos de Estado. De ahí, la plena articulación entre la religión pública y la privada, de tal modo que no pocos elementos de la práctica religiosa privada se incorporaran a la pública y viceversa. Era obligación moral de cada individuo contribuir a la protección de los dioses a través de tributos privados y públicos participando el individuo en actos rituales y ceremoniales colectivos. No hacerlo podía sustraer el apoyo de la divinidad en los dos ámbitos⁴⁰⁶.

Al igual que los ritos de la religión privada iban destinados a reproducir la sociedad a nivel microsocial (familia, barrio), los ritos de la religión pública se orientaban al nivel macrosocial, es decir, a la reproducción de las prácticas colectivas. Los tres elementos esenciales de la reproducción colectiva eran⁴⁰⁷: la reproducción de la especie y, de manera específica en la antigüedad, la obtención de recursos alimentarios (ámbito productivo y reproductivo); la protección de los peligros exteriores y especialmente la protección frente a la agresión exterior y la conquista de nuevos territorios (ámbito guerrero); y la dotación y preservación de unas instituciones para mantener los equilibrios internos y la cohesión social (ámbito institucional) .

Los ritos en el ámbito productivo y reproductivo eran muchos y diversos adquiriendo en su gran mayoría la forma de festividades y celebraciones destinadas a un dios o diosa vinculadas al ámbito agrario y a los cambios estacionales. Su finalidad era la protección de los rebaños, al suministro de

⁴⁰⁶ Ver al respecto Ardevol, E. Munila, G. (coord.) **Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas.** (Barcelona, ed. UOC, 2003) págs. 386-396

⁴⁰⁷ Ver para una explicación más amplia: Espluga, X. Miró, M. **La vida religiosa en la Antigua Roma** (Barcelona, UOC, 2012) pág. 40 y ss.

semillas y a la abundancia agrícola, a garantizar el agua, pero también para protegerse de los diluvios, a la protección ante la sequía y los incendios, etc.

Los ritos relacionados con la guerra se referían tanto a la protección de los territorios como a la conquista de nuevos territorios. Los rituales se celebraban entre los meses de marzo y abril, inicio del buen y mal tiempo, que es en el período en el que acontecían las campañas militares. Los ritos, también dirigidos a divinidades específicas entre las que destacaba Marte, se dirigían fundamentalmente a tres finalidades: despertar la conciencia cívica para participar en los conflictos armados, justificar las contiendas y purificar las armas y demás instrumentos bélicos.

A nivel de reproducción institucional encontramos que el Estado romano se configura como el gran hogar o casa de todos los ciudadanos. En el centro de la ciudad está el fuego sagrado en el Templo de Vesta cuidado por las vírgenes sacerdotisas (las vestales), al igual que en el centro del hogar está el fuego generador de vida cotidiana. Los Lares, Penates y el Genio también tenían en la República funciones de protección al Estado, aunque desde Octavio Augusto y la divinización de los emperadores estas deidades se identificaron con el emperador.

En Roma existían también los dioses propiamente públicos y las ceremonias a ellos dedicadas iban destinadas a cohesionar la sociedad romana con su Estado mediante la conmemoración de episodios históricos que adquirirían una significación religiosa: ensalzar a un jefe militar victorioso, legitimar religiosamente alianzas con otros pueblos, satisfacer a los grupos sociales en situación de vulnerabilidad para canalizar su posible protesta hacia cauces de refuerzo de las divinidades e instituciones, y proteger el destino general de la ciudad⁴⁰⁸.

Vistos estos aspectos de la religión pública romana perfectamente entrelazados con la reproducción del orden social e institucional romano nos podemos explicar las críticas de los intelectuales romanos hacia la descohesión social y rebeldía de las que acusaban al movimiento cristiano por no querer rendir culto a los dioses, y sólo hacerlo al Dios Único. La no rendición de culto a los dioses no puede interpretarse con los parámetros del siglo XXI de falta de pluralismo del movimiento cristiano. Si hubiera sido esto difícilmente hubiera ocasionado las persecuciones. A través de la intolerancia en relación con el politeísmo se ponía en cuestión, se resquebrajaba el orden familiar y social. El monoteísmo cristiano estaba intrínsecamente enlazado con la concepción y reivindicación práctica de una nueva sociedad al igual que lo estaba el politeísmo de la época.

⁴⁰⁸ Ejemplos bien significativos de estos rituales los encontramos en Espluga X. Miró, M. **Vida Religiosa en la Antigua Roma**. Barcelona, ed. UOC, 2012 pág. 21

Pero estos aspectos nombrados de la religión pública pueden inducirnos a pensar que sólo harían referencia a la cohesión de la sociedad romana organizada en la ciudad de Roma, sin explicar la cohesión del conjunto del Imperio compuesto por sociedades con creencias y ritos religiosos muy diferentes. Para explicar la cohesión del conjunto del Imperio a través de la religión debemos considerar la capacidad de sincretismo, asimilación e interpretación de la religión romana y en general de las religiones politeístas.

El sincretismo romano y su papel cohesionador del Imperio.

La tendencia de fusionar, asimilar o combinar elementos, en este caso deidades, heterogéneas procedentes de religiones y culturas diferentes se denomina sincretismo. El sincretismo es muy propio de las religiones politeístas que asumen o transfieren divinidades entre ellas. El sincretismo fue una de las claves para mantener la unidad del Imperio Romano a través de la diferencia. Roma, al contrario que el Imperio de Alejandro Magno, el cuál imponía la cultura helena en todos los territorios bajo su dominio, respetaba el sistema de creencias de los otros pueblos y ejercía el sincretismo como factor de cohesión cultural en los territorios del Imperio⁴⁰⁹.

Espluga y Miró⁴¹⁰ diferencian analíticamente el concepto de sincretismo en tres conceptos que permiten precisar mejor el tipo de articulación religioso-cultural ejercido por Roma. Entienden por *asimilación* la adopción por divinidades ya existentes de características de divinidades foráneas (la adopción de Venus deidad protectora de los huertos que asume la divinidad del amor y la belleza de las características de la Afrodita griega y de la Apru etrusca, o el intento de asemejar a Jesús, en el siglo IV, con una deidad solar: el Sol Invicto⁴¹¹). *Sincretismo*, en sentido estricto, quedaría reducido a la formación de divinidades híbridas con características de divinidades propias y foráneas, que acostumbran a tener una denominación compuesta como Júpiter-Amón. “*Interpretatio*” o *traducción* que significa adoptar a una deidad foránea dándole un nombre de divinidad romana (así Mercurio asume todas las características de Odín en algunos períodos, o Sol Invicto del Helios griego).

⁴⁰⁹ En el caso de Palestina, ni el helenismo de Ptolomeos y Seléucidas, ni Roma pudieron ejercer el sincretismo por el monoteísmo que singularizaba la religión judía. De ahí las dificultades de los helenos y los romanos para lograr una cohesión cultural con el pueblo judío que a las cargas impositivas se unía un conflicto religioso y cultural.

⁴¹⁰ Espluga, X. Miró, M. **Vida Religiosa en la Antigua Roma** (Barcelona, UOC, 2012) págs. 11-14.

⁴¹¹ La fiesta del natalicio de Jesús se situó durante el solsticio de invierno o renacimiento de la deidad solar (Sol Invictus sincretizado con Helios).

Los distintos sistemas de divinidades sincréticos en sentido amplio ayudaban a reproducir en su conjunto la totalidad del Imperio asentado en el politeísmo y las grandes desigualdades, y estos sistemas de creencias y ritos se articulaban a través de una creencia nodal: el culto al emperador y a la diosa Roma. Las deidades que no fueron bien asimiladas por Roma fueron las religiones orientales, incluida el cristianismo (hasta el siglo IV) que, como veremos más adelante se caracterizaban por la trascendencia humana en un más allá. Las más importantes: Isis, Serapis, Mitra.

La progresiva implantación y ampliación del cristianismo como religión monoteísta y de transformación social que se negaba a participar en los actos de reproducción social de las desigualdades sociales y legales presididos por una multiplicidad de divinidades, cuestionaba la cohesión del conjunto del Imperio y sus mecanismos de reproducción. Pero, de manera específica, cuestionaba el nodo de sistemas de creencias que fue el culto al emperador y a la diosa Roma. Veámoslo con mayor detalle.

1.5. La oposición al culto al emperador

El sincretismo religioso, en su sentido amplio, utilizado por Roma, sin duda favorecía la reducción de los conflictos entre los distintos pueblos del Imperio, que se expresaban a través de la religión, como hemos visto a través del respeto a la religión del pueblo judío. La reducción de los conflictos sin duda era necesaria, para favorecer la integración de los pueblos en el Imperio y la cohesión de este, pero no era suficiente.

L. Matthews Sweet, señaló que el sincretismo en no pocas ocasiones contribuía más a la confusión que a la unificación⁴¹². Es más, el sincretismo contribuyó a la unidad religiosa pero Roma, como cualquier liderazgo político, no sólo necesita unificar o articular las creencias, sino en especial articular las creencias y ritos en torno a una hegemonía religiosa o de creencias y valores en general. Si no articulaba los sistemas religiosos mediante sus dioses al Imperio le faltaba un pilar en el que basar su dominación: la hegemonía ideológica o cultural.

El gobierno de Octavio Augusto encontró una buena solución: promover el culto al emperador. Con una claridad meridiana L.A. García Moreno señala: “El culto imperial tuvo desde su origen un carácter netamente secular y político como

⁴¹² Matthews Sweet, L. **Roman Emperor Whorship** (Boston, the Gorham Press, 1919) pág. 88.

expresión de la lealtad de los súbditos al Estado: lo que no impedía que en las fiestas imperiales se promoviese, y con éxito, una activa participación popular”⁴¹³. El culto al Emperador tenía dos objetivos:

- cohesionar ideológicamente el Imperio, y
- reforzar su dominación como emperador y la de sus sucesores, instaurando una monarquía divinizada en una Roma cuyas clases dirigentes querían reinstaurar la República.

En relación con la cohesión del Imperio, la lealtad al emperador que se consideraba divina (en Oriente) o favorecida por los dioses (Roma y península Itálica y Occidente) era el símbolo universal que Roma podía utilizar para que pudiera vertebrar bajo la hegemonía de Roma los pueblos del Imperio, y bajo el predominio del emperador a todos los grupos sociales⁴¹⁴. El culto al Emperador servía a la cohesión social de cada una de las sociedades y al conjunto del Imperio. De hecho, la figura del emperador entroncaba con el prestigio de la armada, de la administración, era el personaje, la deidad, más conocida en el conjunto del Imperio.

A la cohesión de las sociedades contribuían las grandes festividades organizadas en honor a la divinidad imperial. Elaborados ritos, brillantes celebraciones y festivales con grandes juegos públicos y espectaculares sacrificios eran celebrados en los principales centros de población de todo el Imperio organizados en su honor⁴¹⁵. En estos festivales las elites locales reforzaban su posición y mostraban su lealtad y subordinación al emperador, también daba la oportunidad a los libertos ricos de contribuir a su financiación incrementando su estatus, los pobres participaban y se beneficiaban de la comida de la carne de los sacrificios⁴¹⁶. Los eventos de culto al emperador era un factor de cohesión de todos los grupos sociales en todo el territorio del Imperio, a excepción del pueblo judío y Palestina.

La creencia en la divinidad del emperador era muy fácil de asimilar en Oriente. En la mayoría de estos pueblos, en su pasado, sus reyes habían sido dioses (Egipto) o habían tenido una relación muy estrecha con las divinidades (los pueblos mesopotámicos) y todos ellos bajo el helenismo de Alejandro, lo habían asimilado como dios. Por ello Octavio Augusto y sus sucesores no sólo dejan que en Oriente les consideren una divinidad, sino que promueven el levantamiento de templos dedicados a su divinidad.

⁴¹³ García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica**. Tomo II (Pamplona, EUNSA, 1984) pág. 55.

⁴¹⁴ Ver al respecto. Hopkins, K. **Conquistadores y esclavos**. (Barcelona, ed. Península, 1981) pág. 262.

⁴¹⁵ Matthews Sweet, L. **Roman Emperor Whorship** ob. cit pág. 89-90

⁴¹⁶ Hopkins, K. **Conquistadores y esclavos** ob.cit. págs. 244-247.

Además, Octavio vinculó el culto a su divinidad con el de la diosa Roma⁴¹⁷, así ensalzar al Emperador era ensalzar también a la diosa protectora de la ciudad. La cohesión del Imperio se vertebraba a través de la hegemonía de su líder y de la ciudad.

Otro elemento de cohesión, y en especial de soporte social a su figura, era la colocación de la estatua del emperador en los territorios. Estaba allí para proteger a los que tenían una situación de mayor vulnerabilidad contra la injusticia. Acudían a ella los esclavos que demandaban a sus amos por maltrato⁴¹⁸.

En el politeísmo, la visión de los dioses como proyección máxima de las cualidades y aspiraciones humanas tiene como corolario la facilidad de su posicionamiento inverso: la divinización humana, de unos hombres o mujeres considerados extraordinarios. No obstante, en Roma, y en general en la península Itálica Octavio Augusto, fue mucho más prudente.

Su padre adoptivo, Julio César, por presión popular había sido nominado dios por el Senado. Él se convertía en “hijo de dios” y si a él le acompañaban las victorias militares y su buen hacer en la gestión interna sería una prueba de que los dioses velaban por él, y se lograba la “paz de los dioses”, como así fue. El Senado también lo nombraría dios una vez fallecido. Aunque el Senado rechazó el nombramiento de no pocos emperadores. De los diez que le siguieron sólo Claudio, Vespasiano y Tito fueron divinizados una vez muertos. Pero no podemos olvidar que, desde Octavio Augusto hasta Constantino I -el primer emperador considerado cristiano-, el número de divinizaciones fueron 58⁴¹⁹. Es decir, Octavio Augusto había logrado consolidar el culto a la divinidad imperial, y con ello la continuidad sucesoria o monarquía divinizada en una Roma cuyo Senado quería retornar a la República amenazada por Julio César, padre adoptivo de Octavio Augusto.

Octavio pretendió junto con la cohesión del Imperio, cohesionar Roma a la que se encontró dividida al asumir el Principado. Octavio atribuyó a la ruptura del pacto con los dioses todas las turbulencias y conflictos acontecidos en las últimas décadas en Roma, por ello quiso restituir el culto tradicional a los dioses. Se dedicó a reconstruir y construir nuevos templos en la ciudad de Roma y alrededores y a expandir la piedad para con los dioses.

La restauración religiosa adquirió una forma “nacionalista” de promover el orgullo y el sentimiento tradicional de lo romano. Incluso se consideró contrario a la

⁴¹⁷ La asociación del emperador con la diosa Roma no obligaba a sus sucesores, como así fue. No obstante, la asociación del culto al emperador con la diosa continuó en el Oriente Griego. Ver la explicación de González Herrero, M. **El culto imperial en el mundo romano** (Madrid, ed. Síntesis, 2020) pág. 85.

⁴¹⁸ Hoppkins, K. **Conquistadores y esclavos** (Barcelona, ed. Península, 1981) pág. 251.

⁴¹⁹ Ver González Herrero, M. **El culto imperial en el mundo romano**. ob.cit. págs.92-94. Incluye además de los emperadores divinizados, a esposas, madres e hijos que también fueron objeto de divinización.

penetración de cultos orientales místicos⁴²⁰. La reinstauración de la religión tradicional de Roma como elemento de cohesión interna y de regeneración moral junto al culto al emperador y a la diosa Roma en el resto del Imperio fueron las dos grandes dimensiones de lo que unos han llamado la reforma religiosa y moral de Octavio⁴²¹, y otros la reinstauración religiosa y moral⁴²². Es claro que todo cambio contiene aspectos que pretende preservar o dar continuidad para que la innovación no sea completamente disruptiva e imposible de llevar a cabo, así como cualquier reinstauración debe contener elementos de cambio para poderla adecuar a las nuevas condiciones. Esto último fue lo que aconteció en la política religiosa y de cohesión del Imperio que llevó a cabo Octavio.

En la dimensión de cohesión externa a través del culto al emperador y la diosa Roma predomina la renovación. Si bien la divinización imperial conecta con la tradición oriental y la dominación de Alejandro, adquiere la novedad que articula el sincretismo con la hegemonía imperial romana, y fue una innovación en tanto que en la religión romana no se había explicitado el culto real. En cambio, a nivel de cohesión interna predomina la reinstauración por dos motivos. No se atrevió a que el emperador fuera considerado dios en vida, y hacerlo una vez fallecido y por acuerdo del Senado; y por otra parte no captó los avances hacia un fuerte henoteísmo e incluso monoteísmo de las filosofías estoicas y el neopitagorismo, ni el significado de la penetración de las religiones místicas orientales, que tendrá importantes consecuencias para el desarrollo del cristianismo como analizaremos más adelante.

En relación con el culto Imperial en Roma, si bien había antecedentes desde la época republicana y en los escritos de Cicerón que facilitaron la divinización del padre adoptivo de Octavio: Julio César, por el Senado⁴²³, no era un tema bien asumido e integrado en la religión romana. De manera especial, era difícil de creer por parte de los cortesanos que vivían en su entorno, y que eran conscientes de las escasas “virtudes divinas” de sus emperadores.

Octavio al igual que la gran mayoría de los emperadores que fueron divinizados al morir, no asumieron e incluso rechazaron la divinización en Roma, solo aceptaron la dedicación de templos en las provincias. Tuvieron suficiente en considerarse el más superhumano de los hombres y por tanto más cercanos a los dioses, y no pocos de ellos eran “hijos de dios” al ser divinizado su padre. La divinidad del padre

⁴²⁰ Bayet, J. **La religión romana** (Madrid, ed. Cristiandad, 1984) pág.189 y ss.

⁴²¹ Liebschuetz, J. H. W. G. **Continuity and change in Roman Religion**. (New York, Oxford University Press) págs. 56-100

⁴²² Bayet, J. **La religión romana** (Madrid, ed. Cristiandad, 1984) pág.197

⁴²³ Para una explicación de los antecedentes, ver González Herrero, M. **El culto imperial en el mundo romano** (Madrid, ed. Síntesis, 2020) págs.50-65

y su papel del emperador inscrito en el ámbito de la divinidad les colocaba como enlace y mediador, les daba un rol supremo para alcanzar la “paz de los dioses” que se mostraría haberse alcanzado con las victorias militares y la estabilidad del Imperio.

No obstante, Octavio introdujo en la religión pública el culto a su “Genio” y a los “lares augustos” trasladando a la religión pública los elementos de la religión privada, reforzando su unidad y apareciendo él como “padre de la patria”⁴²⁴ y uniendo la religión a su persona. Este preponderante papel religioso del emperador se vio reforzado al asumir los emperadores, a partir de Octavio, el cargo de Sumo Pontífice de la Religión Romana. El papel del emperador en el ámbito de la divinidad legitimaba y consolidaba el sistema imperial como una monarquía divinizada en el Oriente y provincias en general, y como perteneciente al ámbito divino en Roma. De hecho, en Roma lo más importante era el culto a los dioses para favorecer al emperador⁴²⁵, más que el culto al emperador que si era propio de Oriente.

El culto a los dioses romanos y al emperador eran la expresión de un culto a la lealtad hacia Roma y hacia el gobernante, un mínimo común denominador en todo el Imperio, un conjunto de ritos que su práctica constituía la prueba de la lealtad a Roma y a su gobernante⁴²⁶, y así se aseguraba una mínima hegemonía transversal a todo el sincretismo religioso e ideológico característico del Imperio Romano, que era claramente diferenciado del predominio e imposición cultural e ideológica del imperialismo heleno.

W.H.C. Freundt ha señalado⁴²⁷ que para Roma no era importante que los pueblos profesaran la religión romana, sino que participaran en las ceremonias y fiestas romanas, puesto que no eran los dioses de una comunidad extranjera, sino los dioses de un Estado universal.

Los cristianos al oponerse a la rendición de culto, tanto a los dioses romanos, como al emperador y siendo estos elementos claves para la cohesión del Imperio, se quedaban fuera de la sociedad⁴²⁸, pero al ir avanzando en adeptos iban generando una nueva sociedad alternativa, que crecía al margen de las sociedades del

⁴²⁴ González Herrero, M. **El culto imperial en el mundo romano** ob. cit. pág. 80

⁴²⁵ Ver Liebesschuetz, J.H.W. G. **Continuity and change in roman religion**. (New York, Oxford University Press) pág. 198

⁴²⁶ Ver Liebeschuetz, J. H. W.G. **Continuity and change in roman religion**. ob.cit. 198

⁴²⁷ Freundt, W:H:C: “El fracaso de las persecuciones en el Imperio” en Finley, M.I. (ed) **Estudios sobre historia antigua** (Madrid, ed. Akal, 1981) pág. 279 -280.

⁴²⁸ En opinión de A. Momigliano la deslealtad de los cristianos se atribuía no sólo a la no participación a las fiestas locales y culturales, sino también su negativa a formar parte del ejército. Ver Momigliano, A. **De paganos, judíos y cristianos** (México, F.C.E. 2004) pág. 225

Imperio, y en la medida que se ampliaba el número de adeptos, se restaba soporte a la participación en los ritos, generaba conflicto entre las familias y el pueblo romano, dificultando su reproducción, y con ello se ponía en peligro la paz de los dioses. La diferencia con la filosofía estoica y con el resto de las filosofías místicas orientales es que todas ellas constituían, fundamentalmente, una opción de religión personal que no impedía cumplir con sus relaciones con los dioses romanos y con el culto al emperador⁴²⁹, y en consecuencia no actuaban como desleales al Imperio. El rechazo a los dioses públicos y al culto al emperador les hacía aparecer como descohesionadoras y desleales con Roma. Por ello fueron dos de los principales motivos de las persecuciones. El motivo manifiesto: la deslealtad, el latente: la descohesión, ambos incidían en la sociedad romana mediante la promoción de una sociedad alternativa. Todo ello hacía aparecer al movimiento cristiano como intolerable y peligroso.

1.6. Las diferencias entre el proselitismo del judaísmo y el cristianismo

Llegados a este punto se debe explicar la diferencia de trato que otorgaba la sociedad romana a los judíos y a los cristianos⁴³⁰. Ambos se negaban a rendir culto a los dioses y al emperador, pero, si bien los judíos sufrieron represión y fueron expulsados de Roma por Claudio a causa de los tumultos que provocaba un tal *Chrestos*⁴³¹, y están documentadas persecuciones paganas en Alejandría, no se conocen que existieran persecuciones generalizadas contra ellos, ni a nivel de edictos imperiales, ni de amplias e intensas persecuciones locales.

Para la sociedad romana, la gran antigüedad de la religión monoteísta de los judíos era motivo de un gran respeto debido a la admiración del pueblo romano por las tradiciones ancestrales y las costumbres de los mayores⁴³² a pesar de que el monoteísmo judío les impedía practicar el sincretismo en cualquiera de las variedades especificadas anteriormente. A los judíos se les había tolerado no rendir culto al emperador ni a los dioses romanos, a cambio que sacrificaran a Yahvé para proteger y beneficiar al emperador, considerado siempre como

⁴²⁹ Ver Liebeschuetz, J.H.W.G. **Continuity and change in roman religion**. ob. cit. 199

⁴³⁰ Diferenció judíos y cristianos porque en la época el judaísmo como religión estaba dominado por el fariseísmo, y el cristianismo con la progresiva divinización de Jesús se diferenciaba del monoteísmo judío.

⁴³¹ En esta época Claudio no hacía diferencias entre judíos y cristianos. Estos últimos no se distinguían de los judíos por compartir la sinagoga, pero el debate entre judíos fariseos y judíos cristianos producía tumultos que Roma castigaba.

⁴³² Hurtado, L.W. **Destructor de los dioses**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2017) pág. 88-91

hombre. El cristianismo también había planteado lo mismo, pero a los cristianos se les exigía sacrificar a los dioses y rendir culto al emperador. ¿Por qué se quería someter a los cristianos y en cambio se ejercía tolerancia hacia los judíos, a menos que no produjeran tumultos?

Las razones son tres: los cristianos eran vistos como unos herejes de los judíos y se negaban a practicar las costumbres y ritos supuestamente milenarios del judaísmo. Por otro lado, su dirigente, su mesías, era un enemigo del Imperio: un bandido, por tanto, el cristianismo debía ser sometido en tanto enemigo de Roma. Pero, a mi juicio, hay otra razón: el tipo de proselitismo.

Ya hemos señalado en el apartado anterior que el judaísmo no dejó de hacer proselitismo. Un proselitismo que como el cristiano iba acompañado de un cambio en el estilo de vida⁴³³. Pero el proselitismo fariseo tenía una menor influencia. En primer lugar, porque exigía en buena medida que el converso practicara ritos propios de la cultura del pueblo judío y extraños a la cultura greco-romana lo que reducía el impacto proselitista a una minoría. El proselitismo judío carecía de dos de los elementos del proselitismo cristiano que le permitían un alto impacto: universalismo e integración. Universalismo: se dirigían a todos los pueblos y culturas. Integrador: eran respetuosos con las costumbres de cada pueblo a partir de un "*ethos*" común fundamentalmente ético.

1.7. Las persecuciones imperiales al movimiento cristiano

Se han señalado los motivos y los sentimientos a ellos asociados que hicieron que la persecución a los cristianos se iniciara a nivel local y que estaban arraigados en un importante sentimiento de rechazo y odio popular.

Las persecuciones locales las encontramos en los inicios del movimiento en Palestina, promovidas fundamentalmente por las clases en una situación de predominio social y de poder, y los movimientos o sectas ideológicas que participaban en el poder o lo legitimaban: saduceos y fariseos. La muerte de Jesús muestra el sentimiento de odio de la población de Jerusalén, que, según los evangelistas sinópticos, presionan junto a las autoridades locales para que el

⁴³³ M. Goodman en su importante libro **Mission and conversión** (Oxford, Clarendon Press, 1994) señala que los judíos no hacían proselitismo propiamente dicho porque no trataban de incorporar a nuevos conversos a su grupo. Es una opinión a matizar, porque más bien lo que los judíos querían era incorporar a los conversos a un grupo con unos rituales muy amplios y rígidos, como eran los propios de los fariseos por entonces el judaísmo dominante, y, además, muy ajenos a la cultura de origen de los conversos.

“gobernador romano”, el procurador Pilato, lo crucificara. Este esquema: sentimiento de odio y rechazo popular que presionan a las autoridades locales autóctonas y estas iniciaron o se sumaron a los tumultos o a las persecuciones contra el movimiento cristiano, acontecido en Palestina, se extendió por todo el Imperio.

Las persecuciones locales se iniciaron en el siglo I y continuaron hasta el siglo IV, pero a partir del siglo III tenemos documentadas las primeras persecuciones decretadas por los emperadores y generalizadas en todo el Imperio. ¿Por qué se produjeron? ¿Por qué lo hicieron a partir del siglo III y no antes?⁴³⁴. La hipótesis es que fue a partir del siglo III cuándo el movimiento cristiano se amplió, fue numeroso e incisivo afectando a la gran mayoría de los territorios del Imperio, fue lo que provocó una actuación general a nivel de todo el territorio Imperial para poder mantener la cohesión y la reproducción del Imperio tanto frente a los adversarios internos, los cristianos, y externos, los pueblos extranjeros.

Las características explicitadas de crecimiento en red del movimiento cristiano explican este proceso. Se inició en distintas ciudades del Imperio, y en concreto a partir de las sinagogas de dichas ciudades, y fue lentamente creciendo, y mientras resistía las persecuciones locales, en los siglos I y II en algunas ciudades, se expandía en otras y también se desarrollaba de las ciudades al campo. Mientras era un movimiento local y poco numeroso, sólo “revolucionaba” las relaciones de proximidad y a las autoridades locales. Pero cuando el crecimiento comenzó a implicar a la vez a más personas en todas o casi todos los territorios, el desafío no era sólo local sino Imperial.

Los cristianos fueron considerados adversarios internos por poner en peligro la “paz de los dioses” e incidir en la descohesión social de las sociedades locales y del conjunto del Imperio. Pero, a partir de su expansión, el movimiento cristiano fue convirtiéndose progresivamente en simbiótico, como veremos, y así de ser un movimiento enemigo por alternativo, pasó a establecer relaciones de simetría, posteriormente de complicidad, y finalmente a reproducir al Imperio en Occidente, si bien introduciendo modificaciones importantes en el mismo.

En opinión de J. Gagé⁴³⁵, las persecuciones de Decio a Diocleciano estaban motivadas por el interés de parar el proselitismo en las instituciones y las clases sociales en las que descansaba el Estado Imperial. El poder romano, siguiendo a J.

⁴³⁴ No pocos historiadores de renombre citados en el texto: Gagé, Guijarro, Hurtado, Liebeschuetz, Hurtado, Orlandis, entre otros señalan el siglo III como el período de la intensa y extensa extensión coincidiendo con la crisis económica y social. Si la lógica política de la hipótesis que se formula es adecuada, podríamos afirmar, aún sin tener los datos precisos, que el movimiento cristiano emerge en el conjunto del Imperio al iniciarse las persecuciones generalizadas en el siglo III.

⁴³⁵ Gagé, J. **Les classes sociales dans l'empire romain**. (Paris, ed. Payot, 1971) pág. 327.

Gagé⁴³⁶, no sólo se veía amenazado por la desobediencia civil que afectaba a cada vez un mayor número de personas, sino por los intereses fiscales, puesto que el movimiento cristiano, desde los inicios del siglo III, estaba constituyendo una economía de la Iglesia paralela a la de Roma. Esto explicaría el empeño de las persecuciones en la confiscación de bienes eclesiásticos y a los bienes privados de los cristianos que no renunciaran al cristianismo. La confiscación de bienes no perseguía sólo disuadir de la adscripción al cristianismo sino también de restituir el predominio de la economía imperial.

G.E.M. de Ste. Croix⁴³⁷, divide las persecuciones en tres períodos. La primera finaliza antes del gran incendio de Roma en el año 64, que se caracteriza por persecuciones localizadas y conflictos entre judíos fariseos y cristianos en las sinagogas de la diáspora. La segunda entre el 64 y el 250 caracterizada por persecuciones más amplias y sangrientas pero que continúan siendo locales. La tercera que se abre con la persecución generalizada de Decio en el 250 y termina en el 313, año a partir del cual no hay noticias de cualquier otra persecución general. Es una época en que se combinan las persecuciones generalizadas, bien documentadas, con locales escasamente documentadas.

La primera persecución general que tenemos documentada es, pues, la de Decio en el 250. En una situación de gran conflictividad interna y sobre todo externa, Decio pretendía la unidad religiosa en torno al panteón romano y el culto imperial con la finalidad de restaurar “la paz de los dioses”.

El edicto imperial no se dirigía solo a los cristianos, sino que exigía a todos los habitantes a hacer sacrificios a los dioses, y al hacerlos recibían un certificado (*libellus*) conforme habían cumplido la orden. Quién no lo hiciera sería objeto de represión. Es evidente que los cristianos se rebelaron contra la orden y los que no obtuvieran sus certificados serían arrestados y podían ser ejecutados. De hecho, fueron los cristianos los que se convirtieron en los principales protagonistas de la persecución. Se trataba de buscar sospechosos de no rendir culto a los dioses para obligarles a hacerlo y obtener el certificado, y los sospechosos eran claramente los cristianos⁴³⁸.

Esta persecución causó una gran división en el movimiento cristiano entre los que habían renegado firmando el certificado (los “lapsi”) y los “confesores” que se habían mantenido en la confesión de la fe y fueron objeto de persecución, y no pocos de muerte como el obispo romano Fabian y los martirios documentados de

⁴³⁶ Gagé, J. ob. cit. pág. 324.

⁴³⁷ Ste. Croix. “¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?” en Finley, M.I. (ed) **Estudios sobre historia antigua** (Madrid, ed. Akal, 1981) pág. 234-236.

⁴³⁸ Ver Teja, R. “El cristianismo en el Imperio Romano” en Fernandez Ubiña, J. Sotomayor. M. (coord.) **Historia del Cristianismo I** (Madrid ed Trotta, 2011) págs. 307-308

Cartago y Alejandría. Al finalizar la persecución, los “renegados” pidieron de nuevo la entrada a la Iglesia, que tras largos debates se les concedió previo arrepentimiento, es decir una resocialización.

En opinión de Freundt, basada en las cartas de Cipriano de Cartago, la iglesia se recuperó pronto de la persecución de Decio dando muestras de gran vitalidad y seguridad⁴³⁹.

La segunda persecución generalizada fue proclamada por el emperador Valeriano (257-258) y se produjo después de la peste, en que a parte de la crisis social hubo un incremento notable de la presencia y prestigio del movimiento cristiano entre la población, como veremos en el próximo capítulo.

Fue una persecución selectiva se dirigía a descabezar la organización del movimiento cristiano. Puesto que ordena a obispos, presbíteros y diáconos, bajo pena de exilio, a reconocer los dioses de la religión pública. Más adelante endurecería las penas con la muerte de los clérigos dado su escaso éxito. Otro objetivo fue intentar eliminar a los cristianos de las clases altas y dirigentes. Así, los senadores y caballeros debían abdicar del cristianismo bajo pena de confiscación de bienes⁴⁴⁰, pero también los esclavos y libertos con puestos relevantes en la administración imperial⁴⁴¹ para terminar con su influencia.

Esta última medida prueba que el cristianismo ya había penetrado con importante presencia en las clases altas de la sociedad romana. En esta época la Iglesia ya disponía de un obispo en cada municipio importante del Imperio, y había penetrado en todos los estratos sociales⁴⁴². De hecho, ya formaba una contra sociedad con su religión propia, con visión del mundo y de los hombres y con una composición social que iba de los pobres y socialmente marginados al conjunto de los *humiliores* y a sólo una parte de los *honestiores* y clases dirigentes: aquellos que vivían de una manera diferenciada y alternativa a la sociedad romana y sociedades del Imperio en general.

La persecución de Valeriano, que terminó con la muerte del emperador, al estar más consolidada la sociedad cristiana, no sólo no produjo divisiones en la Iglesia, sino que nutrió a esta de muchos mártires que sirvieron a su promoción y para incidir en su influencia social. Las persecuciones incluso tenían un efecto contrario. Este es el caso documentado de Diocesárea en que los habitantes se volvieron a

⁴³⁹ Freundt, W. H. C. “El fracaso de las persecuciones” en Finley, M.I. **Estudios sobre historia antigua** (Madrid, ed. Akal.1981) pág. 301

⁴⁴⁰ Mimouni, S.C. y Maraval, P. **Le Christianisme. Des Origines à Constantin**. (Paris, PUF, 2006) págs. 344 - 346.

⁴⁴¹ Gagé, J. **Les classes sociales dans l'Empire Romain**. ob. cit. pág. 306-307.

⁴⁴² Teja, R. “El cristianismo en el Imperio Romano” ob.cit. pág. 311.

favor de los cristianos cuándo estos fueron sometidos a tortura⁴⁴³. Una situación bien diferente que en los inicios del cristianismo en que el etiquetaje y rechazo popular a una “secta” minoritaria estaba a la orden del día. Parece que las persecuciones generalizadas para reducir al movimiento cristiano de Decio y Valeriano empezaron demasiado tarde y el cristianismo se había hecho más fuerte y había penetrado intersticialmente y se había consolidado en posiciones sociales que eran alternativas a la sociedad romana.

Con un movimiento cristiano reforzado se llega a la última persecución. La persecución de Diocleciano o la gran persecución, acontecida entre los años 303 y 312. Diocleciano, al igual que posteriormente Constantino, buscaba la estabilidad y la reorganización del Imperio para hacer frente a los grandes desafíos tanto internos como externos⁴⁴⁴. Pero lo hacen por caminos diferentes⁴⁴⁵.

Diocleciano partía de la concepción tradicional y consideraba que la paz y la estabilidad se aseguraba con la devoción a los dioses y el culto al emperador; él mismo se cambió el título por el de “Dominus et Deus”⁴⁴⁶ para reforzar el carácter divino del emperador. Por otra parte, la persecución del cristianismo formaba parte de su estrategia política de estabilidad y regeneración del Imperio, puesto que en su familia cercana había varios cristianos, y la persecución tenía costes personales para él.

Ahora bien, conociendo Diocleciano que después de las persecuciones de Decio y Valeriano el cristianismo había salido reforzado, ¿Por qué inicia una nueva persecución? ¿Qué cambios introduce para que la suya pueda tener el éxito que no tuvieron las anteriores?

Sin duda para la administración de Diocleciano una religión nueva no podía sustituir a la religión tradicional, y la descohesión social causada por el movimiento cristiano lo hacía intolerable para asegurar un nuevo período de Paz de los dioses que diera las victorias frente al exterior y la estabilidad interna que buscaba. El cristianismo tenía que ser eliminado. Para ello prevé una larga persecución, no una corta como las anteriores. Su estrategia toma en consideración que la persecución será larga, pero también tiene claro que los cristianos no cogerán las armas. Sino

⁴⁴³ Ver Freundt, W.H.C. “El fracaso de las persecuciones” ob. cit. pág. 301

⁴⁴⁴ García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica** Vol. II (Pamplona, EDUNSA, 1989) pág. 347 y ss.

⁴⁴⁵ Diocleciano, al igual que Constantino, tenía familiares cristianos. La esposa y alguna hija en el caso de Diocleciano, y la madre por parte de Constantino. Se considera que la persecución de Diocleciano estuvo influenciada por su César Galerio. No obstante, su concepción de la estabilidad del imperio correspondía a planteamientos diferentes. En este sentido, no podemos olvidar que Constantino había constatado el fracaso de la persecución de Diocleciano.

⁴⁴⁶ Ver Teja R. “El cristianismo en el Imperio Romano” ob.cit. 312.

que intentaran ser resilientes, es decir, hacerse fuertes en el martirio como lo hicieron con Valeriano.

La primera medida que tomó, incluso antes de decretar la persecución, fue eliminar a los cristianos de los cargos importantes de la administración y de los mandos del ejército⁴⁴⁷.

Una vez decretada la persecución en el año 303 elaboró cuatro edictos⁴⁴⁸. En el primero se prohibía el culto cristiano, se ordenaba la destrucción de las iglesias, y la confiscación de sus bienes y la quema de sus libros. Los cristianos que no renunciaran a su fe perdían sus privilegios judiciales, si es que los tenían, los que pertenecían al servicio civil imperial (funcionarios) eran convertidos en esclavos. Un segundo edicto ordenó encarcelar a los cargos de las iglesias. Un tercero, les obliga, incluso bajo suplicio, a sacrificar a los dioses, y si lo hacían quedaban liberados. Y parece que hubo un cuarto edicto que obligaba a todos los hombres y mujeres cristianas a hacer sacrificios y libaciones a los dioses.

Es decir, abarcaba desde despojar al movimiento cristiano de sus cargos en el Estado, eliminar su culto, y someterle al culto de la religión pública romana. Era todo un programa a largo término de debilitación del cristianismo, y sometimiento a las tradiciones religiosas de Roma, para lograr así su erradicación como movimiento alternativo. Además, según Lactancio, Diocleciano quería que se hiciera sin derramar sangre⁴⁴⁹, seguramente tanto por sus vínculos familiares, como para evitar que hubiera mártires, y los cristianos pudieran sacar réditos en términos de influencia y apoyo, de amplios sectores de la población, al igual que aconteció en la persecución de Valeriano. No obstante, no lo logró puesto que a nivel local están documentados una gran cantidad de martirios. La aplicación descentralizada de los edictos provocó numerosas ejecuciones dependiendo de las disposiciones de cada uno de los tetrarcas en que se había organizado el Imperio.

En el año 305, Diocleciano abdica junto con su segundo augusto. Quedando como augustos Galerio y Constancio Cloro, y como césares Severo y Maximino. En Occidente finalizó la persecución, pero en Oriente siguió la represión ejercida por

⁴⁴⁷ Con Galiano se abre un largo período de tolerancia entre el Imperio y los cristianos (260-303) sólo roto por persecuciones locales, de las que se tienen noticias en los períodos de Claudio el Gótico y Adriano. En este período los cristianos pueden ejercer el cargo de funcionarios y militares. Parece que en este período se relaja el convencimiento cristiano de no ingresar en el ejército, brillantemente defendido por Tertuliano y compartido por Hipólito, Orígenes y Lactancio, y entran en él o bien miembros y cargos del ejército se van convirtiendo al cristianismo, al convencerles más esta religión también “mística y oriental” que el culto a Mitra del que se conoce que estaba bien arraigado en el ejército.

⁴⁴⁸ Se sigue la exposición de la persecución realizada por Mimouni, S.C. y Maraval, P. **Le Christianisme. Des Origines à Constantin**. (Paris, PUF, 2006) págs. 347-353.

⁴⁴⁹ Blázquez Martínez, J. M. **El nacimiento del cristianismo**. (Madrid, ed. Síntesis, 2010) pág. 133

parte de Galerio que realizó duras y sangrientas persecuciones sobre todo en Asia Menor, Tracia, Grecia y Macedonia. En 311 concedió la paz a la Iglesia. Maximino continuó un año más intentando que las asambleas de distintas ciudades le solicitaran atacar a los cristianos, pero estas no lo hicieron. El pueblo pagano ya se había distanciado de la persecución, y en buena parte había asimilado al cristianismo como un nuevo componente social.

La gran persecución tampoco pudo con el cristianismo, una nueva sociedad había penetrado en las hendiduras de la sociedad romana, se había hecho importante y se había consolidado formando una sociedad alternativa.

La organización del cristianismo a partir de comunidades o iglesias organizadas en redes de ciudades, en las que se practicaba un nuevo modo de vida, les permitió sobrevivir. Mientras se atacaba localmente a una ciudad o conjunto de ciudades, nodos de la red, otros permanecían exentos. De modo que las iglesias eran reprimidas en algunos lugares, y se expansionaban en otros, y viceversa. Esta organización ya les permitió sobrevivir a la detención de Pablo en Jerusalén y al posterior linchamiento de Santiago el Justo, los dos grandes dirigentes de la época. El movimiento de Jesús sobrevivió porque ya estaba presente en otras ciudades del Imperio, fuera del ámbito territorial de poder de la autoridad local que desarrollaba la represión. Esto es lo que debió acontecer en cada persecución local. Y cuando llegaron las persecuciones generales los nodos de la red ya se habían hecho más fuertes, y debían disponer de fuertes vínculos entre ellos, para responder de una manera compartida y, sin duda, resiliente.

El conjunto de la red formaba una sociedad alternativa que impregnaba a todas las clases sociales y al conjunto de instituciones, pero las relaciones que se establecían entre sus miembros eran distintas a las romanas y se basaban en un conjunto de valores, creencias, ritos y sobre todo un *"ethos"* de las relaciones sociales bien diferenciados. Esta nueva sociedad, que fue creciendo en los entresijos de las diferentes sociedades locales, descohesionaba a la sociedad romana en el conjunto de su territorio.

Las persecuciones generales habían llegado tarde, el modo de vida cristiano ya no podía suprimirse, pero, por sus características como movimiento social, el cristianismo no iba a plantearse la toma del poder político, para lograr imponer la nueva sociedad y eliminar la anterior. Ninguna fuerza iba a poder o querer eliminar a la otra. Una solución era la simbiosis y en esta dirección se encaminó la etapa de Constantino, y la Iglesia⁴⁵⁰. Esto es lo que aconteció puesto que durante más de dos siglos tanto la sociedad imperial como el movimiento cristiano, en especial este último, se habían transformado en organización social, valores y creencias, y

⁴⁵⁰ Se produjo el intento de vuelta atrás del período de Juliano el Apóstata que mostró que la simbiosis había adquirido un camino sin marcha atrás.

cultura, y por ello la simbiosis se fue abriendo paso, y nació el Imperio Cristiano, que fue identificado por A. Piganiol⁴⁵¹ en 1947 y puesta al día en 1972, y ha sido lucidamente sintetizado y actualizado en sus principales características más recientemente por L.A. García Moreno⁴⁵².

Un Imperio original, en absoluto decadente o que pueda ser considerado como mera transición hacia la edad media, desarrollado en el siglo IV, restaurador y estabilizador de los límites territoriales del Imperio, pero con una visión diferenciada de la sociedad, de la economía, de la concepción del poder y de la civilización en relación con la situación anterior a Diocleciano. Pero antes de analizar cómo se produjo la simbiosis, y el resultado que tuvo para el Imperio Romano y, sobre todo, para el movimiento cristiano, es necesario explicar la expansión y la consolidación del cristianismo en el interior del Imperio e identificar las principales fisuras de la sociedad romana por las que fue penetrando dicho movimiento social alternativo, no violento, y que no tenía por objetivo influir en la política imperial, más allá de que finalizaran las persecuciones.

⁴⁵¹ Piganiol, A. **L'Empire Chrétien**. (Paris, P.U.F.1972)

⁴⁵² García Moreno, L.A. **El Bajo Imperio Romano**. (Madrid, ed. Síntesis, 2005) especialmente págs.125-128.

Capítulo 2. Las bases sociales y culturales del crecimiento del movimiento cristiano

En este capítulo se analizan las bases sociales, económicas y culturales, que fueron las fracturas de la estructura social, económica, cultural-religiosa y de dominación que facilitaron que las singularidades del movimiento cristiano penetraran en el mundo romano. Se dejan para el capítulo tercero las fuerzas motrices o factores de expansión del cristianismo que ocuparon y profundizaron en las grietas del sistema de dominación.

2.1. La importancia del sistema de ciudades en la organización del Imperio: el cristianismo un movimiento social urbano y alternativo

Ya se ha señalado que el movimiento liderado por Jesús de Nazaret fue un movimiento rural, aldeano, que se dirigió del campo a la ciudad de Jerusalén en la que aconteció la detención, muerte de Jesús y la desmembración provisional de dicho movimiento social y religioso. En cambio, su expansión por el Imperio Romano fue a través de las ciudades y el cristianismo se convirtió claramente en un movimiento urbano.

En efecto, la expansión por el Imperio de las comunidades cristianas, como se ha señalado en la parte III, se produjo por la predicación de los apóstoles, tal como cuenta el libro de los hechos, como por los judíos de la diáspora que iban a las fiestas del Templo a Jerusalén y coincidían con la predicación de la comunidad de Jerusalén, liderada por Santiago El justo, y una vez convencidos del mensaje del movimiento de Jesús, lo difundían en las sinagogas de la diáspora a las que acudían o/y formaban las comunidades o iglesias cristianas. De hecho, conocemos por los hechos y las cartas de Pablo que él no formó las comunidades de Corintio y Roma. Muy posiblemente habían estado formadas por judíos que vivían en la diáspora, y se formaron en las ciudades en que vivían, creándose a la vez comunidades cristianas en las distintas ciudades del Imperio. El movimiento cristiano era y fue hasta el siglo IV, como veremos, un conjunto de comunidades urbanas enlazadas a través de los apóstoles que las vinculaban. Los apóstoles, y más adelante los obispos de cada comunidad, serían los "servidores" de las comunidades urbanas cristianas.

La ubicación y el crecimiento a través de las ciudades del cristianismo fue debido a que el modo de viajar a largas distancias era a través de barcos y los puertos

marítimos se encontraban en las ciudades, dado que se necesitaba una masa crítica de viajeros y comercio para que los puertos funcionaran. Por otro lado, la producción artesanal y manufacturera, el comercio y los servicios administrativos se generaban en las ciudades siendo estas las principales receptoras de emigración⁴⁵³, por ello los judíos de la diáspora vivirían fundamentalmente en las ciudades. También vivían en las urbes por no poseer tierras propias en los lugares de llegada.

Es importante destacar la alta tasa de urbanización del Imperio Romano, a pesar de que su población era mayoritariamente rural, con ciudades muy importantes: Roma se situaba en el millón de habitantes en el siglo II, Alejandría en unos 250000, Antioquía en aproximadamente 100000, Atenas y Corintio entre 75 y 50 mil habitantes⁴⁵⁴ Durante la “Pax Romana” y en especial en el siglo II se produce un gran desarrollo de las ciudades y de la riqueza de las elites dirigentes, que vivían en las ciudades, que contrasta con las miserias de la población urbana⁴⁵⁵.

Dada la falta de fuentes estadísticas en la época, y la poca exigencia de objetividad en la cultura de la antigüedad, se utilizaban, muy a menudo, las cifras de manera retórica⁴⁵⁶. Por ello, no podemos valorar adecuadamente el crecimiento del cristianismo en el Imperio. Ni siquiera el número de cristianos que existían en los inicios del siglo IV, una vez transcurrida la considerada expansión del siglo III, y el fracaso de las persecuciones generalizadas. R. MacMullen⁴⁵⁷ sistematizó las principales cifras recogidas al respecto que van desde el 10% de la población del Imperio (Goodenough en 1931) unos 6 millones de habitantes eran cristianos; a Van Hertling que situó en 15 millones máximo y 7 millones y medio mínimo el número de cristianos. El mismo MacMullen calculó en 5 millones el número de cristianos al iniciarse el siglo IV. Quizás un consenso entre los demógrafos que han estudiado el tema se podría situar entre 7 millones máximo y 5 millones mínimo.

Parece una cifra baja de población cristiana para los criterios europeos actuales, en el que casi el 80% de la población vive en ciudades⁴⁵⁸. No obstante, en el Imperio Romano se calcula que sólo el 20% de la población vivía en las ciudades⁴⁵⁹.

⁴⁵³ Stark, R. **La expansión del cristianismo**. (Madrid, ed. Trotta, 2009) pág. 121 y ss.

⁴⁵⁴ Los datos proceden de Stark, R. **Cities of God** (New York, Harper Collins Publ.2007) Hinson Glen, E. plantea cifras mayores en **The Church triumphant : A history of christianity up to 1300** (Georgia, Mercer University Press, 1995) pero parecen exageradas

⁴⁵⁵ Ver García Moreno, L.A. **La antigüedad clásica**. Tomo II. (Pamplona, EUNSA, 1984) pág. 155

⁴⁵⁶ Grant, R. **Early christianity and society: seven studies**. (San Francisco, Harper and Row, 1977) pág. 7 y 8.

⁴⁵⁷ MacMullen, R. **Cristianizing the Roman Empire** (New Haven, Yale University Press, 1984) pág. 121-145.

⁴⁵⁸ Ver Pascual Esteve, J.M. **Las ciudades ante el cambio de era** (Barcelona, ed. Hacer, 2016) pág. 75

⁴⁵⁹ VVAA. “La dura existencia de los que no pertenecían a la elite” **Historia y Vida** nº540 (2019)

Pero, las pocas ciudades tenían una gran importancia en términos de influencia política social y modo de organización del sistema de dominación tan importante o más que las grandes ciudades contemporáneas. En ellas se tomaban las decisiones que afectaban a todo el Imperio, caso de Roma, y a todas las regiones. El poder, la economía, la cultura y la represión, como era el caso de las persecuciones, se organizaba y se gestionaba a través de las ciudades. Las elites dominantes y en el poder tenían su localización en las ciudades, a pesar de que las tierras y la producción agrícola de la que dependía buena parte de su patrimonio se encontraba en el campo⁴⁶⁰.

La importancia de las ciudades en la antigüedad, y en el Imperio Romano en particular, no dependía de la población que albergaban, sino en el hecho de que eran los centros de poder. Lo que en ellas acontecía, y especialmente en la ciudad de Roma, repercutía en todo el Imperio. El cristianismo que se localizó en las ciudades, y no fue hasta el siglo IV que empezó a tener una presencia en el campo⁴⁶¹, su importancia en el Imperio se relaciona más con su presencia en las ciudades que por el número total de la población cristiana.

Supongamos que la población cristiana a finales del siglo III e inicios del IV fuera entre cinco y seis millones de personas y que en su gran mayoría fuera urbana. Es decir, no era más que el 10% de la población del Imperio, 60 millones de personas, pero podía situarse entre el 40% y el 50%⁴⁶² de población que vivía en las ciudades, en los centros organizadores. Si los diferentes datos que se presentan tienen alguna verosimilitud, un tema parece claro: la población cristiana en las ciudades del Imperio era importante. Debe tenerse en cuenta que el Imperio era un Estado territorial basado en ciudades, es decir: las ciudades eran los centros direccionales y de dominación del Imperio a nivel local y la ciudad de Roma el centro direccional del Imperio. Era un sistema de ciudades bajo la hegemonía de la ciudad de Roma.

Al estar el cristianismo fundamentalmente localizado en las ciudades, y muy especialmente en Alejandría y Roma y Antioquia⁴⁶³, su impacto como movimiento social era realmente notable desde el punto de vista social y político-religioso, a pesar de su reducido porcentaje global si consideramos el total de población del Imperio. La influencia del movimiento cristiano en las ciudades explica que se organizaran las persecuciones generales contra ellos y ellas y que dichas persecuciones, especialmente la última: la más larga y sangrienta, pudieran

⁴⁶⁰ Mumford, L. **La ciudad en la historia** (Logroño, ed pepitas de calabaza, 2014)

⁴⁶¹ Orlandis, J. **Historia breve del cristianismo** (Madrid, ed. Rialp, 2008) págs. 23-29

⁴⁶² Dependiendo del porcentaje de población cristiana que viviera en el campo, lo que parece que era una cifra bien reducida.

⁴⁶³ Roma, Alejandría y Antioquia fueron las ciudades con mayor presencia cristiana y centros de referencia y organizadores del cristianismo en el Imperio Romano. Ver Stark, R. **Cities of God** (New York, ed. Harper and Collins P., 2007) págs. 25-63

fracasar por estar el movimiento social cristiano ampliamente asentado en la sociedad urbana.

Otro aspecto por destacar es que lo que se podía entender por cristiano. En libro de Hechos se dan dos cifras muy diferentes en 1,14-15 se habla de ciento veinte cristianos en Jerusalén, después de varios meses después de la crucifixión, en cambio en el mismo libro: 4,4 se nos dice que existían cinco mil creyentes, y en 21,20 hacía los años 60 del siglo I se nos dice que existen muchos miles de judíos conversos también en la ciudad de Jerusalén. Esta disparidad de cifras puede ser un indicador más del uso retórico de los números, pero pueden responder a dos registros diferentes de lo que se denomina creyentes y posteriormente cristianos. En un caso puede referirse a los “militantes” cristianos organizados, a los propiamente bautizados, y en el otro a las personas convencidas o seguidoras o catecúmenos pero que no eran estrictamente cristianas al no haber Estado bautizadas. Todo ello se relaciona con la Didajé, también denominada doctrina de los apóstoles, escrita a finales del siglo I o muy al principio del siglo II.

Como hemos visto en la tercera parte, según la Didajé, era muy largo el periodo de formación y aprendizaje de las personas que querían ser cristianas y bautizarse, el rito de entrada a la comunidad cristiana. Por otro lado, sabemos que para los cristianos no estaba previsto, si se pecaba después del bautismo, un nuevo perdón de los pecados⁴⁶⁴. Por lo tanto, se retrasaba mucho la obtención del sacramento, o lo que era lo mismo: ser considerado cristiano. Esto cambió después de la persecución de Decio, en que no pocos cargos de las iglesias abdicaron de su fe, y pidieron, una vez finalizada la persecución, el reingreso en las comunidades cristianas. En el 258 Clemente de Cartago abrió la penitencia pública como una segunda vía de perdón de los pecados⁴⁶⁵. En el siglo IV es frecuente el uso de la penitencia pública como perdón de los pecados⁴⁶⁶, aunque no fue hasta el siglo XIII cuando se instauró la confesión auricular de manera frecuente⁴⁶⁷.

Todo ello indica que, incluso en el siglo II, el crecimiento y sobre todo el impacto social fue mucho más importante de lo que se acostumbra a sostener, debido a que los porcentajes de la población cristiana sobre la población del Imperio inducen a una lectura que minimiza el importante impacto social del cristianismo, que provocó no pocas persecuciones locales y tres persecuciones generalizadas

⁴⁶⁴ Ver *El Pastor de Hermas* (Vis. XI 2; Mand. IV 1-3) En este escrito se señala claramente que sólo se pueden perdonar los pecados una sola vez después del bautismo.

⁴⁶⁵ Ver Rodríguez Molina, J. *La confesión auricular. Orígenes y desarrollo histórico en **Gazeta de Antropología***. Nº 24 artículo 11 (2008)

⁴⁶⁶ Nieto Ibáñez, J. *Historia antigua del cristianismo* (Madrid, ed. Síntesis, 2019) págs. 20-24.

⁴⁶⁷ Rodríguez Molina, J. ob. cit.

con la intención de extirparlo de las grietas de la sociedad urbana del Imperio en las que se había implantado ampliamente.

En las ciudades se desarrolló el movimiento cristiano y una de las claves de su crecimiento fue su visión de fraternidad humana y su política social cohesionadora que les permitía afrontar no pocos de los desafíos sociales que se planteaban en las ciudades.

En efecto, a pesar de que las ciudades romanas fueron las que dispusieron de una mayor dotación de infraestructuras y servicios básicos, estos no llegaban a toda la población. La gran mayoría de la población de las grandes ciudades vivía en “ínsulas”⁴⁶⁸ que eran edificios de apartamentos de tres a cinco pisos contruidos de madera, adobe y posteriormente ladrillo cocido. Había dos tipos de “ínsulas”: en el primero había comercios en la parte baja y los trabajadores de estos se alojaban en el entresuelo, y el resto eran apartamentos, la gran mayoría de alquiler, con un alto grado de hacinamiento de la población en minúsculas habitaciones. El segundo tipo en la planta baja no existían comercios sino apartamentos entorno a un jardín o pasillo. Carecían de servicios y las basuras y toda clase de residuos se lanzarán por las ventanas generalmente por la noche⁴⁶⁹.

Fuera de las grandes ciudades del Imperio o puertos, los humildes o vivían en las casas de sus patronos/dueños, en sus diminutos talleres artesanales y la mayoría, se supone, en infraviviendas-chabolas que no se documentan en las excavaciones.

El material constructivo, la suciedad y la falta de ventilación hacía que tanto los incendios como los hundimientos de las ínsulas fueran una constante. Los barrios habitacionales tenían una alta densidad humana, y eran muy inseguros por la noche tanto debido a la pobreza de buena parte de la población y al escaso alumbrado público⁴⁷⁰.

La alta densidad de personas y animales unida a la escasez de agua en los domicilios y a la falta de servicios sanitarios, hacían que la suciedad y los olores de los barrios más pobres debían ser muy elevadas y difícilmente imaginables para quienes vivimos en las ciudades europeas.

J. E. Packer en su estudio sobre las ciudades de Roma y Ostia⁴⁷¹ concluye que, debido a las malas condiciones de los apartamentos y las calles, los romanos debían pasar la mayor parte del tiempo fuera de sus casas y en los espacios públicos de las ciudades

⁴⁶⁸ Sólo en Roma y Ostia se han documentado arqueológicamente la existencia de las “ínsulas”

⁴⁶⁹ VVAA **Así vivían los romanos** (Madrid, ed Anaya, 2001) págs.28-33. Ver también de los mismos autores: **Así vivieron en la antigua Roma** (Madrid, ed. Anaya, 2010) págs. 37-48

⁴⁷⁰ Novillo López, N.A. **La vida cotidiana en Roma**. (Madrid, ed. Sílex, 2013) págs. 63-73.

⁴⁷¹ Packer, J. E. “Housing and population in Ostia and Rome”. *Journal of Roman Studies* 57 (1967), 80-95.

La mortalidad por razones de salubridad era muy alta. Se calcula que la esperanza de vida, calculada por las inscripciones funerarias, era menor de treinta años. Esta alta tasa de mortalidad, especialmente infantil, llevaba a que acontecieran constantes llegadas de personas inmigrantes de distintas procedencias geográficas y culturales para mantener la población. La variada procedencia de la población unida a la pobreza urbana conllevaba unas mayores dificultades de cohesión social y alta conflictividad en las ciudades⁴⁷².

En las ciudades se agudizaban las contradicciones sociales y entre los diferentes grupos de *humiliores* (estratos sociales bajos) y entre estos y los *honestiores* o los altos estamentos sociales. La conflictividad étnica y social era muy importante, la pobreza y miseria urbana eran generalizadas: extensas, intensas y crónicas, y afectaban muy especialmente a mujeres viudas y a la infancia. El cristianismo, como veremos, con su política social, su mensaje igualitario de que todos los hombres eran hermanos y hermanas, y su sentido de trascendencia de este mundo atrajo a diferentes estratos sociales, pero especialmente a estratos bajos en sentido económico y mujeres, y aportó una solidaridad y una cohesión social que lo diferenciaban como movimiento urbano y lo hacían atractivo.

Como afirmó P. Brown⁴⁷³ el crecimiento del cristianismo no fue consecuencia directa de las calamidades públicas de las ciudades, puesto que estas existían desde antes del cristianismo, pero si contribuyeron notablemente a su desarrollo.

En otra obra P. Brown⁴⁷⁴ ha señalado el inicio del cristianismo en las barriadas de las ciudades, y que su poder de atracción era la sensación de pertenecer a un grupo distinto con un modo de vida y unas costumbres diferenciadas en las que la solidaridad económica y social mitigaba las incertidumbres de las distintas generaciones y les proporcionaba una nueva identidad moral. Las comunidades cristianas constituían unas pequeñas sociedades bien diferenciadas con las ventajas e inconvenientes de romper no solo con el pasado de sus miembros, sino también con su entorno vecinal.

La cultura y el modo de vida y actuación social del movimiento cristiano aportó, a quienes participaban del mismo, una vida más tolerable al responder mejor que el Estado y otras religiones a los problemas sociales urbanos, y proporcionó una visión de un mejor futuro. Los cristianos fueron creciendo lentamente en las diferentes comunidades urbanas hasta que su movimiento explotó en el siglo III en el contexto de la crisis social, económica, política, cultural y religiosa del siglo III que significó un cambio de era en el Imperio Romano.

⁴⁷² Stark, R. **Cities of God** (New York, Harper and Collins P., 2007) págs. 25-34

⁴⁷³ Brown, P. **Making of Late Antiquity** (Cambridge, Harvard University Press, 1978) págs 2-8

⁴⁷⁴ Brown, P. **El mundo de la antigüedad tardía**. (Madrid, ed. Gredos, 2012) págs.65-71

2.2. Las fracturas de la estructura social romana y la composición social del cristianismo primitivo: el papel de los “humiliores”

La composición social del cristianismo y la estructura de la sociedad romana.

Se ha señalado en la tercera parte que la composición social del cristianismo, según la descripción que hace Pablo de Tarso, de la comunidad de Corintio estaba formada por personas de baja condición económica y cultural, pero que había también miembros, pocos, con un nivel de riqueza y cultural más elevado.

No sabemos si esta composición social de las comunidades cristianas se correspondía o no con la media de la población del Imperio en que los menos eran, sin duda las personas pobres y de bajo nivel cultural. Por la descripción de Pablo, y sobre todo por los críticos al cristianismo por el bajo nivel cultural y social de sus miembros, parece que, en los inicios, la población cristiana tenía un nivel más bajo en lo cultural y educativo-cultural que la media de su entorno de referencia.

Ahora bien, si bien las características del movimiento cristiano con relación a la igualdad entre seres humanos: todos son hermanos, y a la política social: los últimos serán los primeros señalan a las personas de más baja condición económica y social como el público diana de las primeras comunidades cristianas. Estas tuvieron siempre, como se ha señalado, una pluralidad de estratos sociales en su seno. Los cristianos al desarrollar sus reuniones en casas particulares, y no en las sinagogas, significaba que había cristianos con cierto poder adquisitivo. Aunque en principio el número de cristianos podía ser muy reducido y no sería necesario una casa de grandes dimensiones, a buen seguro que no sería un apartamento en una ínsula, y difícil que fuera en los reducidos habitáculos de los modestos comerciantes que tenían entrada directa desde la calle (tabernae) lo más probable es que fueran casas individuales (domus). Una domus, aunque fuera de pequeñas dimensiones, exigía un nivel de renta medio incompatible con familias pobres.

Por otro lado, la importante política de solidaridad iniciada desde los principios del cristianismo exigía que hubiera gente con capacidad económica para aportar al fondo social. Era necesario que hubiera gente con capacidad económica para contribuir.

De todos modos, una excesiva atención al nivel de renta de los primeros cristianos en el conjunto del Imperio y particularmente en la sociedad romana desenfoca el problema. De hecho, es una preocupación más propia de la

sociedad industrial que se traslada a la sociedad romana, como fue, en buena medida, el caso de los escritos de F. Engels⁴⁷⁵ y K. Kautsky⁴⁷⁶ sobre el cristianismo que buscaban paralelismos entre el movimiento cristiano de los inicios al movimiento obrero de finales del siglo XIX. La estructura social romana era una estructura de estamentos y estratos, y no una estructura de clases definidas a partir de su posición en las relaciones de producción, y por ello hace difícil encontrar similitudes⁴⁷⁷ a pesar de que efectivamente hubiera apropiación por unos estamentos y estratos del excedente de trabajo generado por los otros.

Por clases sociales entiendo una posición común en que se encuentran los individuos respecto a un nivel de renta económica o respecto a la producción, como era el caso de la clase obrera y la burguesía en las ciudades industriales de finales del siglo XIX. La estructura social romana tenía con una complejidad mucho mayor que la de las sociedades europeas del siglo XIX principios del XX al estar constituida no solo por una categoría social, clases sociales, sino por dos tipologías de categorías sociales: estamentos y estratos, y además estos se definen ambos en términos no sólo económicos, sino también, y fundamentalmente, jurídicos-sociales⁴⁷⁸.

Los estamentos, llamados ordines, eran organizaciones cerradas y corporativas. Cada ordine tenía por definición normativa unas condiciones específicas de riqueza y funciones o cargos de poder, así como distintivos que los identificaban como miembros del ordine y le otorgaban el prestigio social correspondiente. La pertenencia a un ordo era consecuencia de un acto formal de pertenencia al ordine, que se manifestaba con la entrega de insignias y el título que correspondía como miembro del ordine correspondiente. Una vez alcanzado el estamento por una familia generalmente se heredaba. Había tres ordines importantes en el Imperio: senatorial, ecuestre y decuriones que era un ordine local. Los tres ordines constituían al grupo estamental privilegiado o dominante, denominado *honestiores* y representaba en su conjunto una muy pequeña fracción de la población.

Los honestiores, en su conjunto, marcaban una gran diferencia con el otro gran grupo social en que se subdividía la sociedad romana: los *humiliores*, y no sólo por rentas y honores, sino porque su división original era jurídica-penal, las penas por causas criminales eran muy diferentes en severidad entre los *honestiores* y los *humiliores*⁴⁷⁹. Aunque la diferencia jurídica no creaba los dos grandes grupos,

⁴⁷⁵ Engels, F. **Contribución a la historia del cristianismo primitivo**. (México, Xhglc ed. 2017)

⁴⁷⁶ Kautsky, K. **El cristianismo sus orígenes y fundamentos**. (Barcelona, ed. Circulo Latino, 2006)

⁴⁷⁷ Alföldy, G. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012) págs.216

⁴⁷⁸ La descripción de la estructura social del Imperio se basa fundamentalmente en los conceptos de la obra citada de Géza Aföldy complementada con autores que se irán citando.

⁴⁷⁹ García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica**. Tomo II. (Pamplona, EUNSA, 1984) pág. 160-161

sino que venía a consolidar la concentración del poder económico y político en los *honestiores*⁴⁸⁰.

Otra gran diferencia es la movilidad social: no existían obstáculos insalvables para pasar del *ordine decurional* al *ecuestre* y senatorial, y en especial del *ecuestre* al senatorial. La movilidad entre *honestiores* tenía su base en el conflicto entre el emperador y la aristocracia que favorecía la creación y ampliación de los otros *ordines* y el paso de unos a otros⁴⁸¹, pero el paso de los *humiliores* a cualquier grupo de los *honestiores* era prácticamente imposible, no sólo por la situación jurídica de esclavos y libertos, sino también por razones de barreras culturales, estigmas y prejuicios sociales que afectaban también a los miembros de la plebe con derechos de ciudadanía romana⁴⁸².

Los *humiliores*, del que formaba parte la inmensa mayoría de la población que eran de origen social humilde. Los *humiliores* no formaban estamentos sociales propiamente dichos, puesto que su cargo no era fruto de un acto formal, ni era un grupo cerrado. Las divisiones entre ellos corresponden a estratos sociales definidas por distintas variables siendo la principal la situación jurídica. En relación con la situación jurídica se distinguían tres grandes grupos: los esclavos, los libertos y los ingenuos.

Los esclavos pertenecían a un dueño al que estaban subordinados; los libertos eran antiguos esclavos a los que se había concedido la libertad pero no podían obtener cargos públicos, en cambio sus hijos sí.; los ingenuos gozaban de plena ciudadanía romana procedían de familias cuyos miembros era ciudadanos romanos pero no pertenecían a ningún *ordine*, y J. Gagé les denominó: plebe urbana⁴⁸³, también eran ingenuos los hijos de libertos y como tales tenían la plena ciudadanía y podían ser escogidos para cargos públicos. Los ingenuos se encontraban, en las ciudades y distribuidos en toda la estructura laboral, lo que no les diferenciaba de los libertos y de los esclavos urbanos. Su única gran diferencia era la ciudadanía romana plena, y de este modo no sólo podían votar, sino que potencialmente podían ser elegidos magistrados locales, y eran objeto de protección social y alimenticia por parte del Estado.

Existían tres categorías definidas por su situación jurídica, pero entre los miembros de cada una de estas categorías, había grandes distancias sociales como consecuencia de la existencia de rentas económicas muy dispares, así como de niveles educativos y de prestigio social bien diferenciados. Así por

⁴⁸⁰ Teja, R. "Honestiores y humiliores en el Bajo Imperio: hacía la configuración en clases sociales de una división jurídica" en Memorias de Historia Antigua nº1 (1972) págs. 115-118.

⁴⁸¹ Hopkins, K. "Movilidad de la elite en el Imperio Romano" en Finley, M.I. (ed) **Estudios sobre la historia antigua** (Madrid, ed. Akal, 1981) pág. 127-136

⁴⁸² Garcia Moreno, L.A. ob. cit. pág. 161 y 162

⁴⁸³ Gagé, J, **Les classes sociales dans l'Empire Romain** (Paris, ed. Payot,1971) págs.124-129

ejemplo se encuentran no pocos documentos de libertos enriquecidos por sus actividades económicas y en disposición de grandes fortunas para hacer evergetismo en las ciudades romanas, no pocos esclavos que se dedicaban a tareas educativas de los infantes y adolescentes, o con un gran nivel de retribución al ser personas de confianza en los negocios de sus propietarios legales. No obstante, tanto esclavos como libertos a pesar de sus valoradas capacidades y habilidades no tenían derechos de ciudadanía (esclavos) o no los tenían reconocidos plenamente (libertos)⁴⁸⁴ con lo que la conciencia de ser tratados con “injusticia” debía ser elevada.

Existía una categoría social de liberto que estaba en la administración de los asuntos del emperador pertenecían a la “familia del César” (familia caesaris) y existían libertos y esclavos ocupando altos cargos de la administración imperial, que fueron apartados los que se consideraban cristianos como primera medida de la persecución dictada por Diocleciano. A los libertos insertos en la “familia del César”, una parte ínfima de la población numéricamente hablando, G. Alföldy⁴⁸⁵ los sitúa entre el bloque de los estratos superiores junto a los estamentos u ordines: senatorial, equestre y decurional, debido a su alta influencia política y por su patrimonio, aunque se diferenciaban por su bajo estatus jurídico-social. El resto: la gran mayoría de los libertos, junto al resto de los estratos no estamentales: ingenuos y esclavos en el bloque de los estratos inferiores.

El hecho de que dentro de cada estrato social el nivel de renta, estudios y prestigio de sus distintos miembros podían estar muy separados no nos puede hacer olvidar, lo que con contundencia señala L.A. García Moreno,⁴⁸⁶ que amplia mayoría de los libertos y esclavos eran pobres y con niveles educativos bajos.

Los estratos sociales bajos se diferenciaban de los estratos sociales altos, y en particular de los ordines por su situación jurídica no estamental, por su menor nivel de influencia política, y la gran mayoría de los individuos de los estratos por su bajo nivel de renta. Aunque sin duda los estratos bajos se diferenciaban entre sí por la distinta situación jurídica, y en su interior por las diferencias de rentas, aunque fueran bajas en su mayoría, y su nivel de estudios o habilidades y capacidades intelectuales y manuales y en consecuencia se diferenciaban por su nivel de prestigio. Estas divisiones en la posición social y jurídica de los humillios dificultaba su unión y su capacidad de incidencia política, es más los debilitaba

⁴⁸⁴ A los libertos se les otorgaba el derecho latino de ciudadanía, no la plena ciudadanía romana, y no tenían el derecho de ocupar cargos públicos como las magistraturas locales.

⁴⁸⁵ Alföldy, G. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012) págs. 214 y 215

⁴⁸⁶ García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica** (Pamplona, EUNSA, 1984) págs. 172-173

para llevar una lucha conjunta, y de este modo se daba estabilidad al Imperio Romano.

Entre los estratos de humiliores había movilidad social. Era frecuente, en especial en las ciudades, el paso de esclavos a libertos por manumisión de los primeros, y de libertos a ingenuos a través de los hijos de los primeros que obtenían el estatus jurídico de ingenuos. No obstante, como señala P.R.C. Weaver⁴⁸⁷ estos grupos permanecían entre sí bastante cerrados y aporta los datos de los matrimonios contraídos. Resulta, según Weaver, que solo un 15% de los matrimonios de libertos uno de los cónyuges procedía de los ingenuos, y para los esclavos sólo un 10%. La gran mayoría de los esclavos, libertos e ingenuos contraían matrimonio con miembros de su propio estrato. La no integración de los estratos de los humiliores y las divisiones se unía a las divisiones de renta, educación y habilidades productivas, lo que dificultaba la alianza del grupo social frente a su dominación/explotación por parte de los ordines.

Del conjunto de los humiliores se fue nutriendo el cristianismo, en especial de los libertos, como veremos más adelante. También, hasta el edicto de Caracalla en el año 212, que otorgaba la ciudadanía romana a todos los individuos libres del Imperio, se nutrió de los peregrinos que eran ciudadanos libres adscritos al derecho latino de las provincias, pero sin ciudadanía plena y pobres, que llegaban a las ciudades en busca de trabajo, y dadas las perspectivas de obtener la manumisión de manera temprana, se vendían como esclavos.

El hecho de que el cristianismo se nutriera en los siglos I y II fundamentalmente de los *humiliores* explica las diferencias de renta, conocimientos e influencia entre los cristianos que se han observado. El campo de reclutamiento más que los pobres era el conjunto de los humiliores, en especial libertos, esclavos y peregrinos. Estos grupos sociales eran mayoritariamente pobres y con bajos estudios, pero en absoluto eran todos pobres al existir entre ellos importantes diferencias económicas, educativas y capacidades técnicas.

El que el movimiento cristiano se nutriera más que de pobres de *humiliores* explicaría la posibilidad tanto de dotarse de los fondos para su política social que lo caracterizó, como el hecho de poder encontrarse en domus o casas individuales. También explicaría las contradicciones sociales identificadas en la comunidad cristiana de Corinto entre las diferentes condiciones sociales, y el diferente acceso o influencia de los distintos grupos de cristianos en los niveles de poder de la sociedad romana.

⁴⁸⁷ Weaver, P.R.C. "Movilidad social en el Alto Imperio Romano. La evidencia de los libertos imperiales y los esclavos" en Finley, M. I. (ed) ob.cit. págs.141-143.

Seguidamente se analizan las fallas del sistema de estructuración social que permitía al cristianismo reclutar a miembros de los distintos estratos de humiliores durante los siglos I y II, así como las dificultades y contradicciones que suponía para el movimiento cristiano.

La primera penetración del movimiento cristiano en los estratos humiliores.

Aunque podría parecer que el grupo social que pudiera ser más atractivo al cristianismo fueran los esclavos, por ser el grupo más subordinado, el hecho de que el movimiento cristiano fuera un movimiento urbano probablemente hizo que este se nutriera más de libertos, al ser estos más numerosos que los esclavos en las urbes.

En efecto, tal como señala Alföldy⁴⁸⁸, en las ciudades se producía una amplia manumisión de esclavos de tal modo que se tuvo que disponer de normativa para obstaculizar dicha otorgación de libertad, y fijarla a partir de la edad de 30 años⁴⁸⁹. La manumisión era tal que los peregrinos extranjeros libres (bajo derecho latino y no con plena ciudadanía) de provincias acudían a las ciudades para convertirse en esclavos encontrar un trabajo y obtener la manumisión al cabo de poco tiempo⁴⁹⁰.

De hecho, en la ciudad no se distinguía aparentemente a un esclavo de un ciudadano libre. La ocupación en la ciudad facilitaba la manumisión, los trabajos en la ciudad, al ser en general de mayor cualificación, que los rurales daban una mayor libertad de acción al esclavo que en el campo, ya sea en su oficio de artesano, como administrador de los negocios del amo, o como persona a la que tenía que el dueño debía delegar la responsabilidad. En la mayoría de los trabajos en la ciudad, el amo no estaba presente controlando el trabajo⁴⁹¹ y debía confiar en él siervo. K. Hopkins ha señalado⁴⁹² que no pocos esclavos recibían una cantidad regular de dinero por su trabajo con periodicidad mensual, lo que era insólito para el esclavo rural. La esclavitud no aportaba valor añadido al amo, más bien al contrario.

La manumisión o la promesa de libertad tenía importantes ventajas como: (1) se aseguraba la lealtad y la responsabilidad laboral del esclavo, (2) el esclavo cualificado podía ahorrar el dinero para comprar su libertad, (3) una vez obtenida la libertad se había generado una confianza y agradecimiento mutuo, y el

⁴⁸⁸ Alföldy, G. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, U. de Sevilla, 2012) págs. 208-211

⁴⁸⁹ Esta no era una edad temprana, dado que como hemos mencionado la esperanza de vida en las ciudades era ligeramente superior a los 30 años.

⁴⁹⁰ Alföldy, G. ob. cit. págs. 205-207

⁴⁹¹ Thebert, I. "El esclavo" en VVAA **El hombre romano**. (Madrid, Alianza ed., 1991) pág. 183.

⁴⁹² Hopkins, K. **Conquistadores y esclavos** (Barcelona, ed. Península, 1981) pág. 156

esclavo, convertido en liberto, llegaba a convenios para seguir trabajando con el dueño en condiciones adecuadas para ambas partes⁴⁹³.

En las ciudades el predominio de la población era el de los libertos, que habían obtenido la libertad de sus dueños. Su número era superior tanto a los esclavos como a los ingenuos⁴⁹⁴. Los libertos, como los esclavos, ocupaban distintas categorías laborales en la ciudad. De hecho, afirma Hopkins, la riqueza de Roma como capital cultural del imperio dependía, en buena medida, de los esclavos y libertos educados, aunque como afirma el mismo autor, no puede olvidarse que la mayoría disponían de bajos ingresos. De esta misma opinión es J. Arteau⁴⁹⁵ para quién la visión de libertos como personas enriquecidas que da la novela de Petronio “el Satiricón” no refleja la realidad de los libertos, sino sólo de una minoría.

La pobreza en Roma se extendía tanto a los esclavos, como a libertos como a ingenuos. Los ciudadanos libres con plenos derechos y pobres, procedían, en buena medida de los campesinos que habían perdido su trabajo en el campo al contratar los propietarios de los terrenos agrícolas a esclavos, debido a que estos no iban a la milicia y podían ejercer mayor control y exigirles más horas de trabajo y carecer de los derechos de los ciudadanos libres.

Los ingenuos podían trabajar en los mismos puestos de trabajo en los talleres de los artesanos y recibían similar retribución y estaban sometidos a la misma desconsideración social por el trabajo manual que ejercían por parte de la intelectualidad vinculada socialmente con los honestiores.

Es cierto, que los ingenuos, junto a libertos enriquecidos eran propietarios de estos talleres, pero no puede en absoluto despreciarse el número de ingenuos en los trabajos productivos de baja consideración social como en los talleres artesanos, el pequeño comercio, en los tenderos y administrativos con baja cualificación⁴⁹⁶. Buena parte de los ingenuos urbanos estaban sometidos a un triple proceso de explotación/baja retribución económica, subordinación en los procesos productivos, y desprestigio social por su trabajo, al igual que la mayoría de libertos y esclavos. Estos por otra parte no disponían de los derechos de ciudadanía romana.

A esclavos, libertos e ingenuos pobres debemos sumar a los peregrinos o extranjeros. Estos eran ciudadanos libres (derecho latino) de las provincias romanas que vivían pobremente, y se dirigían a las ciudades en busca de empleo

⁴⁹³ Hopkins, K. **Conquistadores y esclavos** (Barcelona, ed. Península, 1981) págs. 144-147

⁴⁹⁴ Ver C. R. Whittaker “El pobre” en VVAA **El hombre romano** (Madrid, Alianza, ed. 1991) págs.326

⁴⁹⁵ Andreau, J. “El liberto” en VVAA **El hombre romano** (Madrid, Alianza ed.1991) págs. 203-204

⁴⁹⁶ Estas son las categorías laborables que P. Brown considera que fueron las bases iniciales del cristianismo. Ver su libro **Por el ojo de una aguja**, ob. cit, pág.106

en los talleres y el comercio. Para conseguirlo era habitual que se vendieran como esclavos dadas las perspectivas de conseguir la pronta libertad en las ciudades hacía los 30 años.

Los extranjeros eran criticados y despreciados por el conjunto de los humiliores por vender su libertad, y por supuesto por competir por los puestos de trabajo manuales⁴⁹⁷. Los cristianos acogerán en sus comunidades como un miembro más a los peregrinos cristianos de otras provincias, pero también en su política social no harán diferencias en su política social de los peregrinos de los otros estratos pobres. La identificación cristiana con los peregrinos es muy clara desde los tiempos de Pablo⁴⁹⁸, seguramente porque ellos tenían en ellos sus orígenes en la diáspora judía, y por el universalismo característico de la época.

El cristianismo penetró en los dos primeros siglos en estas capas sociales. Las críticas de los intelectuales orgánicos de la sociedad romana a los grupos que constituían las bases sociales del cristianismo eran las mismas para todos los estratos por su desprecio a la pobreza, y al bajo nivel de estudios, como se ha señalado, pero además hay que sumar el desprecio de los *honestiores* al trabajo manual de los talleres y también al comercio común a esclavos, libertos e ingenuos en las ciudades⁴⁹⁹.

Es decir, el desprecio social o segregación cultural eran comunes o transversales a todos los humiliores urbanos sin distinción, mientras la pobreza era generalizada en la mayoría de los estratos humildes.

El cristianismo penetró a través de estas grandes fracturas sociales que constituyen estos cuatro procesos de dominación: económica, de subordinación laboral, de estatus o prestigio social, y de discriminación jurídica. El movimiento cristiano se dirigía a los pobres, no hacía distinciones entre los estratos, y la dignidad de la persona humana, como condición de criatura de un solo Dios, estaba por encima de las divisiones de los estratos, y obviamente planteaba una integración, una superación de las divisiones y conflictos entre los estratos de los humiliores, lo que podría haber sido observado como un potencial peligro al sistema de dominación del Imperio Romano.

Estas características atractivas del movimiento cristiano hacia los humiliores, y en particular la dignidad y la igualdad lo hacían también atractivo a los libertos y esclavos de la “familia del Cesar” y en general de los altos cargos de la

⁴⁹⁷ La descripción sobre los peregrinos está extraída de Alföldi, G. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012) pág. 208-212.

⁴⁹⁸ Ver *Hebreos* 11: 9,13 y 16.

⁴⁹⁹ Así Séneca decía que no había belleza ni honor en las artes de un trabajador y por ello era normal que estuvieran dominados por todos los vicios (*Ep.*, 88: 21) Otro ejemplo fue Cicerón para quién el trabajo el trabajo asalariado era indigno de un hombre distinguido (*De off.*, 1,150 y *Tus.*, 1, 1-25)

administración imperial, y que como bien ha señalado G. Alföldy⁵⁰⁰, constituían un estrato bisagra entre los honestiores y los humiliores, dado que compartían riquezas, estudios, prestigio y capacidad de influencia con los *honestiores*, a los que en no pocos casos aventajaban en la influencia en los asuntos públicos, pero compartían su Estado legal con los libertos y esclavos pertenecientes a los *humiliores*. Existía una contradicción entre su alta situación ocupacional y su prestigio y la condición legal heredada por su nacimiento. Así, aparte de no poder presentarse a cargos públicos por su no condición de ciudadanos libres, su matrimonio no se restringía en la práctica a su estrato social, como al resto de los libertos y esclavos, sino que era habitual que se contrajeran matrimonio con mujeres ingenuas dado su alto prestigio. Aunque las leyes imperiales obstaculizaran sus posibilidades de contraer matrimonio: como la ley Julia en el 18 aC que prohibía los libertos casarse con mujeres de familias de miembros del senado. En el 52 dC bajo el “Senatus Consultum Claudianum” se imponían penas a las mujeres libres que convivían con esclavos sin permiso del dueño⁵⁰¹.

Por otro lado, a nivel de burocracia pública los emperadores, en especial los Antoninos, mantuvieron a los esclavos y libertos, a pesar de su eficiencia, bajo los límites y control de los miembros del orden ecuestre para no ofender al conjunto de ciudadanos romanos, que desconfiaban del alto rango de miembros de la población de esclava procedencia⁵⁰².

La percepción de libertos y esclavos imperiales de su doble situación de subordinación legal y de discriminación en el proceso de trabajo, que obstaculizaban su movilidad social y evidenciaban su sometimiento a los distintos estamentos de los honestiores con los que convivían, sin duda debía potenciar sus simpatías hacia el cristianismo. Debido a la consideración de la misma dignidad humana fuera cual fuere su situación legal o social, y la misma esperanza de goce en la eternidad para los justos, sin discriminar por estratos o estamentos sociales.

El cristianismo como alternativa social y sus contradicciones.

Ni en el Nuevo Testamento, y tampoco en los escritos de los apologetas encontramos especiales referencias a los esclavos como miembros del movimiento cristiano o un posicionamiento contra la esclavitud, porque efectivamente no la hubo y además no era previsible.

⁵⁰⁰ Alföldy, G. ob.cit. 194 y ss.

⁵⁰¹ Ver al respecto la obra que analiza estas situaciones matrimoniales de esclavos y libertos: Weaver, P. “Movilidad social en el Imperio Romano” en Finley, M.I. **Estudios sobre la historia** (Madrid, ed. Akal, 1981) págs.138- 145.

⁵⁰² Weaver, P. ob. cit. págs. 149-156.

Las razones son varias. En primer lugar, al expansionarse el cristianismo en las ciudades en las que no se diferenciaba ni el aspecto ni el estatus económico y laboral del esclavo con respecto a los libertos e ingenuos, lo que les unía era su condición de pobres. En segundo lugar, como se ha señalado, entre los humillios urbanos los esclavos eran una población minoritaria. En tercer lugar, la esclavitud como forma de producción no se cuestionaba al estar generalizada en todas las sociedades del Imperio y no visionarse una alternativa económica y social, incluso las revueltas de esclavos no aspiraron a la eliminación de la esclavitud, sino que pretendían o volver a sus países de origen o a intercambiar los papeles de amos-esclavos con sus propietarios⁵⁰³. Por otro lado, como se ha señalado repetidamente, el cristianismo no planteaba una subversión general de la sociedad, sino la creación de espacios en donde se practicaba el que sería el futuro Reino de Dios en la tierra. De hecho, hasta el siglo IV siempre se había percibido como religión minoritaria⁵⁰⁴.

Para el conjunto de la sociedad planteaban el trato digno a los esclavos y poner fin a los excesos⁵⁰⁵. Es decir, una consideración de todos los seres humanos iguales en dignidad, pero no cuestionando el ordenamiento económico, social e institucional de una manera directa. No planteaban, ni vislumbraban la ruptura social con el esclavismo y las desigualdades sociales en la sociedad romana hasta la llegada del Reino de Dios.

Pero en sus comunidades o iglesias no sólo todos eran iguales, sino que, incluso era una actitud deliberada que los pobres; independientemente que fueran esclavos, libertos o ingenuos; fueran los primeros. Tanto por la prioridad de la política social como que ocuparan los lugares preferenciales en los ritos,⁵⁰⁶ aunque ya en el siglo II encontramos diferenciaciones en la organización social de los cristianos en base a sus capacidades intelectuales y organizativas, pero no estamentales o de clase social, como veremos posteriormente.

Ahora bien, este planteamiento integrador de estratos sociales e incluso de estamentos de las primeras comunidades comportaban conflictos externos e internos.

A nivel externo, a buen seguro, fueron los ingenuos, los ciudadanos romanos con todos los derechos, los que protagonizaron las mayores contradicciones y fueron

⁵⁰³ Hopkins, K. **Conquistadores y esclavos** (Barcelona, ed. Península, 1981) págs. 148-149. El autor se basa en Tácito: Anales, 4:27; Historias, 3:47.

⁵⁰⁴ Brown, P. **El mundo en la antigüedad tardía** (Madrid, ed. Gredos, 2012) pág. 101.

⁵⁰⁵ En la carta, atribuida a Pablo de Tarso, *a los colosenses (4:1)* encontramos la cita: “ amos, tratad a los esclavos según lo que dictan la justicia y equidad, sabiendo que también vosotros tenéis amo en el Cielo”

⁵⁰⁶ Brown, P. **por el ojo de una aguja**. (ed Alcantilado, 2016) pág. 1034-1035

las bases del rechazo popular al cristianismo que hemos analizado en el anterior capítulo.

Los ingenuos debían sentirse rechazados al cuestionar el cristianismo a los dioses del hogar y a su papel como padres, y junto a los libertos se sentirían rechazados al defender el papel de la mujer y las viudas en especial, pero sobre todo por el rechazo cristiano a rechazar a los hijos. Puesto que es conocido que eran las familias romanas pobres las que, por necesidad rechazaban a los hijos no buscados⁵⁰⁷. También al sentirse ciudadanos romanos en buena medida eran más propensos al rechazo al trato igualitario en las comunidades cristianas y a la no aceptación de buen grado de la política social cristiana. Por último, el rechazo al circo y a los espectáculos sangrientos y ostentosos, también fue motivo de rechazo por una parte importante de la plebe que participaba en el “pan y circo” con el que los estamentos dominantes distraían a buena parte de las personas pobres.

Los ingenuos, al igual que los libertos y esclavos con mayor renta y capacidades culturales e intelectuales, a buen seguro serían los más reacios a la inversión social que se realizaba en las comunidades cristianas.

A nivel interno, en el interior de las comunidades cristianas, las diferencias sociales, jurídicas y de influencia social, entre los diferentes estratos de los humiliores, sin olvidar las muy importantes diferencias de género transversales a todos los estratos. Es lo que provocaban las contradicciones y conflictos a las que Pablo hacía referencia en sus cartas, especialmente en las dirigidas a los Corintios y a los Romanos en que los miembros de la comunidad se intentaban diferenciar entre sí y olvidaban ser hermanos y miembros iguales de una misma comunidad o iglesia. Estas contradicciones y conflictos facilitarían la jerarquización de las comunidades y la pérdida del rol equitativo de las mujeres en las primeras iglesias.

En conclusión, los mismos factores del movimiento cristiano que atraían a los estratos humiliores constituían a la vez una contratendencia y un rechazo. Esto explica que el crecimiento del cristianismo durante los siglos I y II fuera comparativamente lento en relación con el siglo III. La importante crisis del conjunto del sistema que se produjo en el siglo III decantó la balanza entre los elementos de atracción y rechazo del movimiento cristiano a favor de la atracción y fascinación.

⁵⁰⁷Whittaker, C. R. “El pobre” en VVAA **El hombre romano** (Madrid, Alianza, ed., 1991) pág. 338

2.3. La crisis del siglo III: una crisis de época que favoreció la expansión del cristianismo

Siglo III: más que una época de crisis fue una crisis de época.

En efecto, la crisis del siglo III sentó las bases de la transformación del Imperio de la Pax Romana al Imperio Cristiano. Fue un período de transición en el que se resquebrajaron las estructuras sociales, de gobernación y de legitimación cultural y religiosa en las que se basó el Imperio desde Octavio Augusto.

Los cambios sociales y culturales ya se habían iniciado, pero estos se aceleraron en el siglo III. La aún influyente y voluminosa obra de E. Gibbon: *decadencia y caída del Imperio Romano*⁵⁰⁸, escrita en el siglo XVIII dedica 6 capítulos al siglo III con la descripción de las invasiones bárbaras y guerras fronterizas, a los conflictos políticos, y al creciente poderío militar pero no dedica ninguna mención a la crisis que atravesó dicho siglo. S.I Kovaliov en su conocida *Historia de Roma*⁵⁰⁹, si califica el periodo de crisis, pero se refiere a la dependencia del gobierno del ejército y a los conflictos e invasiones en las líneas fronterizas. No hace ninguna referencia a la crisis como transformación de la estructura social del modo de gobernación y su legitimidad. Influenciado, como marxista tradicional, por una combinación del cambio como sucesión del predominio de los modos de producción⁵¹⁰, y al no producirse la disolución del modo de producción denominado esclavista, no tomó en consideración la crisis del sistema de organización y dominación inaugurado en la época del “Principado” de Octavio Augusto.

G. Alföldy⁵¹¹ ha señalado el siglo III, especialmente los años, 235 a284, como un proceso de transformación en la producción económica, en la estructura de la sociedad y en la propia vida social y en la propia vida cultural y social que llevaron a la inestabilidad y al cambio de la anterior organización del imperio, y por ello la denomina, siguiendo la conceptualización de R. Vierhaus, crisis sistémica global.

La crisis del siglo III estuvo presidida por constantes e intensos problemas de todo tipo: invasiones y conflictos fronterizos, cambios climáticos, epidemias como la peste, que duro veinte años. Estos hechos tan importantes quizás desviaron la

⁵⁰⁸ Gibbon, E. **Decadencia y caída del Imperio Romano** (Gerona, ed. Atalanta, 2012) págs. 128-360

⁵⁰⁹ Kovaliov, S.I. **Historia de Roma** (Barcelona, ed. Sarpe, 1985) Vol. II págs., 299-333

⁵¹⁰ En otro trabajo posterior S.I Kovaliov, consideró la crisis del S.III como el inicio del fin del modo de producción esclavista al favorecerse el colonato en el campo que consideró el antecedente de las relaciones sociales propias del modo de producción feudal. Ver Kovliov, S.I. “El vuelco social del Imperio Romano de Occidente en los siglos III a V” en VVAA. **La transición del esclavismo al feudalismo**. (Madrid, ed. Akal, 2011) págs.109-131

⁵¹¹ Alföldy, G. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, ed. Universidad de Sevilla, 2012) págs. 290-291

atención sobre la profundidad de los cambios que se estaban produciendo. Estos hechos, por un lado, fueron más graves debido a la pobreza y crecimiento de las desigualdades, consecuencia de la crisis que se estaba produciendo. Por otro lado, estos hechos, aceleraron la quiebra y necesidad de transformación del sistema social y de gobernación.

La magnitud de la crisis del siglo III como crisis de una era del Imperio Romano se observa en la obra de L. A. García Moreno⁵¹²: La antigüedad clásica, y concretamente en el índice del capítulo dedicado a la crisis del siglo III en la que se describen las mutaciones socio-económicas y mentales: la crisis del comercio y la artesanía, las desigualdades territoriales, la reestructuración de las relaciones sociales, la metamorfosis cultural y el cambio de religiosidad, que favorecieron el cambio la quiebra de sistema de gobernación y sus sustitución por un periodo de gobernación denominado anarquía militar. Este planteamiento de L.A. García Moreno es el que ha orientado la configuración de este apartado dedicado a la crisis sistémica o crisis de la era de la “Paz Romana”.

Por estas quiebras que se ampliaron y profundizaron y por las que se amplió y ganó influencia social y cultural el movimiento cristiano convirtiéndolo en un Estado dentro de un Estado. Si bien, como señala L. W. Hurtado⁵¹³, basándose en los datos del estudio de R. Stara y K. Hopkins calculados en base al número de yacimientos o el número de comunidades cristianas, señala un importante crecimiento del cristianismo en el siglo II pasando de un millar aproximadamente en el año 100, a una horquilla de entre unos doscientos y cuatrocientos mil a principios del siglo III. La afirmación de Tertuliano a principios del mismo siglo⁵¹⁴ que el número de cristianos era muy numeroso y que constituían la mayoría en todas las ciudades hay que tenerla en cuenta, desde un punto de mira valorativo y cualitativo del aumento de la presencia cristiana en el siglo II, existe un amplio consenso sobre su exageración cuantitativa, y que fue el siglo III la época de la gran extensión del cristianismo⁵¹⁵.

La importancia social y cultural del movimiento social fueron identificadas como factores de una nueva estabilidad imperial por Constantino, a principios del siglo IV, y permitió la transformación del Imperio en Imperio Cristiano, que constituye

⁵¹² García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica. T. II** (Pamplona, EUNSA, 1989) págs. 337 y ss.

⁵¹³ Hurtado, L.W. **Why on earth did anyone become a christian in the first centuries?** (Milwaukee, Marquette University Press, 2016) págs. 101 y ss.

⁵¹⁴ Tertulianus, **Ad scapulam** 2. Carta de Tertuliano que se calcula escrita entre los años 204 y 213. Se considera una exageración que la mayoría de la población de las ciudades era mayoritariamente cristiana, aunque su presencia urbana debía ser notable como se ha señalado con anterioridad.

⁵¹⁵ Dado que Tertuliano conocía bien era el África Proconsular y no todo el Imperio. Es también posible que sólo se refiriera a este territorio. Pero, aún así, parece que su “celo” apologeta le ganó la batalla a la objetividad.

la denominación del cambio de era, que se produjo como consecuencia de la quiebra/transformación acontecida en el siglo III.

Veamos, de manera muy sintética en que consistió la crisis del siglo III, en especial en los aspectos que favoreció el crecimiento del cristianismo.

Poderío militar, inestabilidad política, recesión y cambio económico.

Las guerras fronterizas y las invasiones de las tropas de los pueblos transfronterizos termino con lo que, incluso en el reinado de Marco Aurelio, parecía imposible: “la Paz Romana” inaugurado en tiempos de Octavio Augusto. La guerra favoreció el protagonismo del ejército y de los emperadores-soldados. El orden ecuestre fue el estamento activo y que más incremento su influencia política. Emergieron emperadores de dicho orden y se multiplicaron los gobernadores provinciales del estamento ecuestre.

La dependencia de los emperadores del ejército favoreció que estos fueran cambiados frecuentemente por golpes militares⁵¹⁶. Paradójicamente ante la inestabilidad política se produjeron dos contratendencias:

- En primer lugar, creció el poder imperial y el del Estado, y con ello el crecimiento de la administración. El poderío de la burocracia y del ejército significó un incremento de las cargas tributarias que redujeron la riqueza y ampliaron la pobreza del conjunto de los estratos de los humiliores, que como se ha señalado ya era muy amplia. Esta generalización de la pobreza se encuentra en la explicación de las amplias movilizaciones sociales acontecidas en las ciudades, y seguramente favoreció la reducción de las diferencias entre los estratos de humiliores que se encontraban ante una agravación común de sus condiciones de vida.

- En segundo lugar, la inestabilidad imperial intentó ser combatida con un refuerzo al culto a la divinidad imperial. Desde Aureliano los emperadores exigieron, sin miramiento alguno, su culto como dioses, para intentar reforzar la lealtad de la sociedad y las tropas al emperador⁵¹⁷, lo que no se consiguió y, a buen seguro, menoscabo la legitimidad de las creencias propias de la religión romana.

⁵¹⁶ Entre la muerte de Marco Aurelio (año 180) y la abdicación de Diocleciano (año 305) apenas hubo emperadores que no asumieron el cargo tras el asesinato de su antecesor.

⁵¹⁷ Alföldi, G. **La nueva historia social de Roma**, ob. cit. págs. 238.

Junto a la inestabilidad política, la anarquía militar, y la presión impositiva, hubo que añadir las catástrofes naturales con grandes impactos sociales. Entre ellas el cambio climático y las epidemias⁵¹⁸, principalmente la peste. El cambio climático originó unas bajadas de temperaturas y grandes sequías, intercaladas con intensas precipitaciones que incidió en el abandono de las tierras, que ya se estaba produciendo por las dificultades económicas y las guerras. Estas últimas, produjeron el reclutamiento forzoso de buena parte de la población campesina. A la vez que favoreció las invasiones de los pueblos fronterizos, producidas por las cargas impositivas y desequilibrios territoriales, dada la intensificación de la escasez alimentaria que efectivamente causó.

La peste, denominada de Cipriano o Ciprianea, debido a que fue relatada en sus cartas por el obispo Cipriano de Cartago⁵¹⁹. La peste, que duró casi 20 años de 252 a 270, tiene un origen desconocido, pero se sospecha de la viruela, gripe o un filovirus, que causó una pérdida de población, que se calcula entre el 28 y el 30%⁵²⁰ por su impacto en una población previamente empobrecida y desnutrida⁵²¹. También es de nombrar los movimientos sísmicos acontecidos entre 242 y el 262 que destruyeron no pocas ciudades en Italia, Grecia y el Norte de África. Es de imaginar los efectos de estas catástrofes naturales en la reducción de la población activa y en el ejército y sus consecuencias en la producción alimentaria, y el estímulo a las tropas invasoras y los saqueos, aunque estas a la vez también estaban diezmadas. Sobre dicha peste se hablará más adelante debido a que fue clave en la expansión del cristianismo.

En definitiva, las catástrofes naturales no iniciaron, pero si aceleraron la inestabilidad política y la crisis sistémica, y sobre todo, como señala L. A. García Montero⁵²², la hicieron irreversible.

El poderío militar, los conflictos bélicos y las catástrofes impulsaron el cambio económico y territorial que consistió en:

- Quiebra de manufacturas y artesanías. Los conflictos bélicos y la aparición de la piratería quebraron el comercio en el interior del imperio,

⁵¹⁸ Harper, K. **El fatal destino de Roma** (Barcelona, ed. Critica, 2019) Este autor describe de manera exagerada los efectos del cambio climático como si estos fueran la causa de la crisis y de las invasiones de los pueblos fronterizos, y no un factor que agravó y aceleró una crisis del Imperio que tenía sus orígenes en la inadaptación de su estructura social y de gobernación.

⁵¹⁹ Cipriano de Cartago. **Cartas**, Barcelona, traducción M.ª Luisa García Sanchidrian, ed. Gredos, 1998

⁵²⁰ Ver Harper, K. ob. cit.

⁵²¹ En 165-180 se había producido una anterior peste denominada peste antonina o plaga de Galeno al estar relatada por dicho famoso médico. Se calcula que redujo en un 25% la población del Imperio. A pesar de tener una importancia similar a la peste del siglo III no produjo una crisis del sistema, debido a que este no presentaba síntomas importantes de resquebrajamiento.

⁵²² Garcia Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica**. ob. cit. pág. 322.

especialmente en Oriente que sufrió la expansión sasánida, y quebró la artesanía urbana, que en buena medida se sustentaba en dicho comercio⁵²³.

- Las cargas tributarias para mantener el poderío militar y la expansión burocrática contribuyeron a la quiebra de la economía, especialmente la urbana, y a la generación de importantes conflictos sociales que se dirigieron fundamentalmente hacia los emperadores, funcionarios y especialmente al orden ecuestre⁵²⁴.
- La reducción de la población campesina por su reclutamiento en el ejército. La pérdida de esclavos debido a la manumisión y al freno de la expansión territorial diezmaron la agricultura. Se produjo una sustitución de esclavos por colonos que eran hombres libres pero que debía garantizar una renta fija a salvo de los vaivenes económicos y especialmente de la inflación. Los colonos eran hombres libres que alcanzaban un contrato con los propietarios agrícolas, pero estos podían incluso obligar de por vida e incluso a los hijos de los colonos. Se inició la transformación las formas de explotación del trabajo agrícola⁵²⁵.
- Las ciudades sedes de la artesanía y el comercio y motores de cambio son las que más sufrieron la crisis. Las ciudades occidentales más que las orientales, puesto que estas últimas tenían su sistema urbano más consolidado.

Identificamos a la vez cambios económicos coyunturales en la artesanía y comercio, pero también cambios estructurales en la composición social de la población tanto en las ciudades como en el campo. Sobre estos últimos, por su importancia en la expansión del cristianismo hacemos una explicación más detallada.

⁵²³ García Moreno, I.A. **La Antigüedad Clásica**. ob. cit. págs. 323 y ss.

⁵²⁴ Alföldy, G. **Nueva historia social de Roma**. ob. cit. págs. 240-241.

⁵²⁵ Jones, A.H.M. "El colonato romano" en Finley, M. I. (ed.) **Estudios sobre historia antigua**. (Madrid, ed. Akal, 1981) págs.315-332.

Cambios en la estructura social: reestructuración de los honestiores, y homogenización y pauperización de los humiliores.

En este siglo se inició una tendencia, que se intensificara en los siglos posteriores, a la simplificación y bipolarización entre los dos grandes bloques de estamentos y sociales: honestiores y humiliores que a la vez que se reestructuraban las relaciones al interior de estos bloques que sociales⁵²⁶.

En los honestiores una pérdida de incidencia política de los senadores e incremento de esta por parte de los ecuestres, paralelo a la mayor importancia del ejército, y pérdida de posición del orden decurional que entra en conflicto con los ecuestres⁵²⁷. Entre los humiliores en las ciudades se homogeneizaron más en la pobreza como consecuencia de la crisis, así como la reducción de los libertos ricos, la manumisión de esclavos y pauperización de los ingenuos con la crisis de los talleres artesanos y de manufacturas en las ciudades.

Entre los honestiores e produjo un triple efecto encadenado: Ascenso del orden ecuestre, pérdida de influencia política del Senado, y ruina del orden decurional. El poderío del ejército significó, como hemos comentado el incremento de influencia política del orden ecuestre, que no sólo aumentó en los cargos provinciales, sino que también la llegada de los emperadores procedentes de este orden y cuyo gobierno dependía a la vez del aparato militar, sobre todo a partir del año 235 en el que se asesinó al emperador Severo Alejandro.

Fueron unos años en que el origen familiar, la riqueza, y el prestigio o estatus social ya no correlacionaban con poderío político. En cambio, aparece el mérito militar, la formación jurídica en el aparato del Estado, y la lealtad al emperador. Esto significó la pérdida de influencia de la aristocracia senatorial en favor del emperador y el orden ecuestre. Esta marginación del orden senatorial que le llevó a la sublevación como en otros períodos, pero si al distanciamiento cultural y del sistema de creencias tradicional de las familias aristocráticas con relación al sistema de ideológico de la sociedad romana⁵²⁸, que como veremos facilitó la entrada de un cristianismo renovado en el helenismo en las clases dominantes.

Los conflictos más importantes en el seno de los humiliores fueron entre el orden ecuestre y el decurional. Estos últimos, que afianzaban el poder en las provincias fueron los más afectados por los conflictos fronterizos, la quiebra del comercio y las altas tasas impositivas a que estaban sometidos por la administración imperial llevó al empobrecimiento de no pocos miembros del orden. Este empobrecimiento y marginación del poder tuvo como consecuencia el descenso

⁵²⁶ García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica**. Ob.cit. págs. 324-325

⁵²⁷ Ver Alföldy, G. **Nueva teoría social de Roma**. Ob.cit. págs.247-256.

⁵²⁸ Ver Alföldy, G. Ob. cit. pág. 260.

del evergetismo de tipo social⁵²⁹, y la alianza entre los decuriones fronterizos con los dirigentes barbaros, que progresivamente iban adquiriendo mayor solidez en la organización social y política de sus pueblos⁵³⁰.

G. Alföldy⁵³¹, también señala la práctica desaparición de los libertos ricos, aquel estrato de articulación entre los humiliores y honestiores, debido a dos razones: la desaparición de los libertos ricos del Alto Imperio ya que sus hijos ya eran personas libres, y porque la crisis del S.III impedía el enriquecimiento de los nuevos manumisos.

Entre los humiliores se igualaron las condiciones económicas de sus estratos: ingenuos, esclavos y libertos, y entre propietarios de artesanías y manufacturas y trabajadores debido al empobrecimiento generalizado, que fue más agudo en las ciudades en las que se encontraban estos sectores económicos.

El estrato de los esclavos, seguramente, no sólo disminuyeron en número por cerrarse su fuente de alimentación: las conquistas territoriales, y se amplió la manumisión en las ciudades. sino porque como afirma L.A. García Moreno⁵³² cambió su función económica y social. En las ciudades ya se analizó su diferencial situación que se fortaleció. En el siglo III la imagen más extendida es como trabajador autónomo, con su propio instrumental y con la capacidad de quedarse con parte de lo producido. El empobrecimiento generalizado favorece que los propietarios de los talleres no quieran asumir su sustento. También en el campo mejora su situación legal más que económica por similares razones. Aparece la figura de los colonos, personas libres pero condicionadas al cumplimiento de contratos que lo ligan al propietario y no sólo a ellos, sino a su descendencia.⁵³³

El empobrecimiento generalizado mejora la situación legal de los antiguos esclavos, pero no así la situación económica y social que empeora, y más en las condiciones de catástrofes socio-naturales, ni su nivel de subordinación a la propiedad. La mejora social no se corresponde a una mejora de su situación económica.

La crisis por tanto homogeneiza y empeora la situación social y sanitaria de los humiliores. En especial en las ciudades, en las que no se producen ni las inversiones de antaño, ni el evergetismo social por reducción de los ingresos de

⁵²⁹ Heather, P. **La caída del Imperio Romano**. (Barcelona, ed. Crítica, 2021) págs. 25-49

⁵³⁰ Fernández Ubiña, J. "El Imperio Romano como sistema de dominación." en *Polis* nº18 (2006) págs.105-108

⁵³¹ Ver Alföldy, G. ob. cit. págs. 255-256.

⁵³² Ver García Moreno, L.A. ob.cit. pág. 325.

⁵³³ Bloch, M. **Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua en VAA La transición del esclavismo al feudalismo**. ((Madrid, ed. Akal, 2011) pág. 159-194

los estamentos honestiores. En ellas, se producen importantes conflictos sociales que no logran subvertir el orden social dadas las divisiones de los estamentos humiliores, aunque en disolución, y el control represivo ejercido por la administración imperial. No se subvierte el orden imperial, pero si se generará angustia social y desapego de las creencias romanas, y deslegitimación de estas⁵³⁴.

La política social cristiana frente al evergetismo social en crisis tanto de concepción y como de realización, la cultura de fraternidad, y la firme creencia de trascendencia se abrieron paso ante las profundas grietas en la estructura social, pero también cultural romana, que se agudizaron en la crisis.

2.4. Las fallas en el sistema de socialización y el umbral de la socialización represiva

Los poderes del varón y padre de familia

La socialización primaria o familiar en la sociedad romana estaba organizada para legitimar el poderío absoluto del varón, del paterfamilias. Era el elemento básico por el que se introducía a la infancia en las creencias y ritos en los que se basaba la dominación del Estado.

El padre de familia (pater familias) era el responsable que se reprodujeran los valores religiosos y en general tradicionales de la sociedad romana. El era el “emperador” de su casa y el “sacerdote-sumo pontífice” de su hogar. La ley aseguraba la conservación de las ideas religiosas a través de la unidad de culto privado; la continuidad de las rentas por la unidad de patrimonio; la conservación de las costumbres y tradiciones por el predominio de una sola voluntad garantizada por el derecho⁵³⁵. El padre era el dueño y señor de todas las personas y cosas que se localizaban en la casa. Fuera de la autoridad del padre sólo había exclusión social, frente a la autoridad del padre sólo represión. Una represión que legitimaba la socialización represiva que se efectuaba en el Imperio.

Para ejercer esta autoridad se les garantizaba el ejercicio de 4 poderes⁵³⁶: a) la autoridad del dueño sobre los esclavos; b) la autoridad del padre sobre los hijos (patria potestas) c) la autoridad del marido sobre la mujer; la autoridad de un

⁵³⁴ Cultura de la angustia...

⁵³⁵ Ver. Guillén; G. **Urbs Roma**. Vida y costumbres de los romanos. Vol. 1 La vida privada. (Salamanca, ed. Sígueme, 1988) págs. 119 y ss.

⁵³⁶ Guillén, G. Ob. cit. págs. 111 y ss.

hombre libre sobre una persona libre como, por ejemplo, los clientes o libertos ligados por convenios.

Es de señalar el poderío absoluto del padre de familias con respecto a los hijos. Disponía del derecho a la vida o incluso a la muerte de sus hijos e hijas si nacían con una deformación, siempre que la ejecución estuviera avalada por un magistrado. También podía emanciparlos a un tercero a través de la entrega voluntaria o venta. Los podía abandonar al nacer sino eran de su agrado o estaba en condiciones de penuria. El abandono de los niños y sobre todo de las niñas era habitual⁵³⁷ y sólo se corrigió en el Bajo Imperio con la llegada del emperador Constantino en que sólo se permitió el abandono en condiciones de máxima miseria, y con derecho a la recuperación en el caso de que la pobreza se redujera. Tenía el derecho a casar a sus hijos e hijas pactando los esponsales con otros padres de familia⁵³⁸.

Este modo de socialización primario dejaba a grandes sectores de la sociedad fuera de la misma. Los esclavos no tenían reconocido su derecho al matrimonio, sus uniones no estaban sancionadas legalmente, pudiendo el dueño separar sus unidades convencionales. Tampoco los ingenuos y libertos pobres, junto con los esclavos la gran mayoría de la población, podían ejercer todos los 4 poderes que se otorgaban a los padres de familia. Sólo dos eran comunes a ambos estratos sociales pobres: la autoridad sobre las mujeres y sobre los hijos. El ejercicio de estos poderes en condiciones de pobreza conllevaba muy graves inconvenientes sociales como el masivo abandono de los niños y una alta conflictividad con las mujeres, como a buen seguro aconteció durante la larga crisis del siglo III.

De hecho, la oposición más amplia y contundente a este sistema de socialización eran las mujeres. No sólo las mujeres pobres y las viudas especialmente, sino también las mujeres de los estamentos honestiores rechazaban la subordinación física y moral al marido.

El sometimiento de la mujer en la sociedad romana.

Si bien la mujer romana, en comparación con la griega, disponía de un mayor grado de libertad. Disponían de libertad para circular por las calles, no estaban encerradas en el hogar, y acompañaban a sus esposos a las reuniones sociales y familiares, si bien ocupaban un lugar secundario. Pero, especialmente, existe amplia documentación en las que se observa que realizaban actividades económicas y artesanales y estaban al frente de talleres artesanos y manufactureros. De todos modos, se las vinculaba fundamentalmente a la casa

⁵³⁷ Knapp, R. C. **Los olvidados de Roma** (Barcelona, ed. Ariel, 2015) págs. 85

⁵³⁸ Guillén, G. Ob. cit. pág. 125.

y no a la ciudad, al carecer la mujer, fuera cual fuere su posición social y cultural, del voto político y no poder presentarse a elecciones. Y estaba excluida de protagonismo en los ritos estatales, religiosos⁵³⁹ y comunitarios⁵⁴⁰.

El papel de la mujer se centraba en el hogar y en el cuidado de sus hijos. Aunque no era extraño que la mujer vendiera productos excedentes extraídos de la producción doméstica.

Ahora bien, de los 4 poderes que las leyes atribuían a los varones padres de familia, la mujer de posición económica alta sólo tenía el poder sobre los esclavos, y la pobre ninguno. De hecho, la situación de la mujer en el hogar era, como afirma G. Guillén, similar a la de una hija. Y fuera cual fuera el tipo de figura legal por la que hubiera contraído⁵⁴¹ matrimonio siempre estaba sometida a un varón. En el matrimonio tipo “ad manus” pasaba del control del padre al control total del marido, en el “sin manus” se encontraba entre el control del marido y del padre, puesto que la posesión de la dote paterna mitigaba el poder del marido, aunque esto sólo ocurría con las mujeres que podían disponer de la dote. En las demás el poder del marido era absoluto.

De la mujer casada se esperaba la procreación y la fidelidad al marido, aunque en ocasiones se considera que debe dar placer al marido para evitar que lo buscara en otras mujeres u hombres fueran esclavos o prostitutas. Del marido por el contrario se realzaba su virilidad, y sus aventuras sexuales debían ser admitidas por las mujeres. En cambio, un prostituto o esclavo podía ser asesinado por el marido de mantener relaciones sexuales con la mujer, mientras se permitía al marido. La violencia y malos tratos a las mujeres están muy documentados⁵⁴².

En caso de procreación el recién nacido debían ponérselo a los pies del pater familias, si este lo recogía era señal que lo aceptaba como hijo en la casa. En caso de que no lo cogiera este debía ser entregado a otra familia o simplemente abandonado era un niño expósito. La criatura abandonada en la calle o en los templos o moría o era recogida por gentes que a menudo lo utilizaban para su uso o venta como esclavo o/y dedicarlos a tareas marginales como la prostitución. Por ello se señala la abundancia de prostitutas y prostitutos en las

⁵³⁹ A excepción de las vírgenes vestales encargadas de mantener el fuego en el templo de la diosa Vesta que era diosa de la virginidad.

⁵⁴⁰ Ver Knapp, K.C. ob. cit. pags. 74 a 111.

⁵⁴¹ Existían dos grandes tipos de matrimonio con diferentes subtipos cada uno: El matrimonio “ad manus” y “sin manus” El matrimonio “ad manus” la mujer se subordina completamente al marido y dueño de la casa que es propietario de todas las cosas. En el matrimonio “sin manus” la mujer continúa perteneciendo a la familia del padre y conserva sus bienes que son administrados por un tutor, y que recupera en caso de divorcio. Ver. Johnston, H.W. La vida en la antigua Roma (Madrid, ed. Alianza, 2016)

⁵⁴² Knapp, R.C. **Los olvidados**. ob.cit. pág. 80-83

calles o en los burdeles o lupanares (casa de las lobas) de las ciudades del Imperio.

Los motivos del abandono eran muy variados e incluso caprichosos: sospecha de adulterio, deformaciones, falta de recursos económicos, ser mujer (sólo había obligación de asumir a la primera) nacido en día considerado de mala suerte, etc. Y, como se ha señalado, la mayoría de las criaturas abandonadas eran niñas.

Por otro lado, en los embarazos no deseados, que eran muchos dada la poca eficacia de los métodos anticonceptivos. La mujer podía ser obligada a abortar por el marido, el aborto no era delito, y dados los instrumentos y las condiciones sanitarias de la época las heridas graves o fallecimientos de las mujeres eran elevados⁵⁴³.

La arbitrariedad no sólo permitida sino valorada por la moral tradicional, que suponía la subordinación de la mujer y su sometimiento en caso de abandono de sus hijos o de práctica del aborto llevaba a la sumisión, pero no la aceptación de las condiciones en las que se desarrollaba la socialización y los valores que se intentaba que se asimilasen. Por ello, como veremos las mujeres fueron el grupo más numeroso y dinámico en los orígenes del cristianismo.

De entre las mujeres eran las viudas que procedían de familias de ciudadanos y libertos no enriquecidas, las que tenían una situación de mayor vulnerabilidad. Al perder el sustento económico proporcionado generalmente por el marido, y sin dotes propias se veían abocadas a la pobreza. La mayoría de ellas eran mayores o tenían hijos a su cargo, y les era difícil volver a contraer matrimonio. Eran consideradas universalmente desfavorecidas y objeto de una ayuda y protección que difícilmente llegaba del evergetismo social romano.

Las deficiencias de la educación en la socialización y la respuesta del movimiento cristiano.

La educación se entiende en la actualidad como un doble proceso. Por un lado, de aprendizaje de conocimientos y creencias para poder inserirse en el sistema productivo y laboral, y por otro de socialización de valores y creencias para reproducir el orden social⁵⁴⁴. En opinión del reconocido historiador y especialista en ciencias sociales, Paul Veyne, la educación en Roma no tenía una función de formar al hombre o adaptarlo a la sociedad. En Roma, según el mismo autor, a

⁵⁴³ Veyne, P. **Sexo y poder en Roma** (Barcelona, ed. Paidós, 2010) pág. 143-145

⁵⁴⁴ Esta importante tesis fue expuesta del libro, que es un clásico en la sociología de la educación: Bourdieu, P. y Passeron, J.C. **La reproducción**. (Madrid, ed. Popular, 2001)

partir de los 12 años, no se enseñaban materias formativas ni utilitarias, sino materias de prestigio, fundamentalmente retórica⁵⁴⁵.

Es de señalar, que si bien en términos comparativos con las sociedades antiguas la preocupación por la educación en Roma era alta⁵⁴⁶, está presentaba importantes deficiencias si la comparamos con la judía que se ha relatado en capítulos anteriores. No llegaba al conjunto de la sociedad, era extremadamente desigual, y como señalaba Veyne incidía poco en los aspectos de inserción productivo laboral y en la asimilación de los valores y creencias reproductores del orden social.

La educación en Roma se iniciaba en la casa. El padre, pero sobre todo la madre estaba dedicada a la educación de los menores hasta los siete años. De ella aprendían la lengua materna, conocimientos rudimentarios de escritura, y operaciones sencillas de matemáticas. La introducción de conocimientos variaba en función de la formación de los padres siendo un elemento clave de reproducción de desigualdades sociales, a través de la educación. En las casas ricas que disponían de esclavos cultos traídos de territorios conquistados, estos se dedicaban a la educación de los infantes⁵⁴⁷. A partir de los siete años se iniciaba la escuela primaria, que era común a ambos sexos, pero era habitual que las niñas continuaran la educación con la madre en casa para prepararlas para las tareas domésticas, puesto que era muy frecuente casar a las niñas, a partir de los 12 años⁵⁴⁸.

El niño, por el contrario, acompañaba al padre, excepto en las horas de escuela primaria, que le daba una educación propia de los humilliores, si era humilior, enseñándole un oficio artesanal o manufacturero o agricultura o manejo de un servicio. Los hijos de los estamentos honestiores aprendían los distintos oficios y actividades públicas y privadas de los estamentos a los que pertenecían los padres. Un tema común era el aprendizaje militar o del arte de guerrear para que pudieran servir al ejército en el rango que habían servido los padres⁵⁴⁹. Con la educación militar también adquirían los valores y principios morales rígidos propios de la educación militar. Roma, en opinión de H.I. Marrou⁵⁵⁰, nunca dejara de perseguir el ideal colectivo de poner al individuo al servicio del Estado esforzándose periódicamente de volver a él.

⁵⁴⁵ Ver Veyne. P. **La vie privée dans l'Empire Romain** (Paris, ed, du Seuil, 2015) págs. 18-35.

⁵⁴⁶ Johnston, H. **La vida en la antigua Roma** (Madrid, ed. Alianza, 2016) págs. 86 y 98.

⁵⁴⁷ Lopez Novillo, M.A. **La vida cotidiana en Roma.** (Madrid, ed. Silex, 2013) pág. 123-127

⁵⁴⁸ Johnston, H. W. ob cit. pág. 99

⁵⁴⁹ Guillén, J. **Urbs Roma. Las costumbres de los romanos.** Vol. II (Salamanca, ed. Sígueme, 1988) pág. 208-210

⁵⁵⁰ Marrou, H.I. **Historia de la educación en la Antigüedad** (Madrid, ed. Akal, 2004) pág. 300

La enseñanza primaria, abarcaba desde los siete años hasta los doce o trece años, era proporcionada en algunos casos por un esclavo culto de una familia adinerada que compartía con los hijos de sus amistades. En las ciudades generalmente era un liberto o un esclavo, o extranjero los que impartían las clases en locales sencillos en la vida pública. A los maestros se les pagaba muy poco por las clases, y gozaban de muy poca consideración social⁵⁵¹. Las enseñanzas que se proporcionaban eran: literatura, escritura y aritmética.

La escuela secundaria que se iniciaba a los doce o trece años, y ya estaba reservada a las clases privilegiadas económicamente. El maestro, el gramático, cobraba algo más que en la primaria, pero continuaba siendo libertos, personas arruinadas, o manumitidos por sus méritos profesionales⁵⁵². En las escuelas de gramática se estudiaba las lenguas griega y latina, y la literatura y crítica literaria. Especialmente se estudiaban los poetas griegos⁵⁵³. De hecho, la escuela romana era una copia de la pandemia griega⁵⁵⁴.

La tercera etapa o enseñanza superior, a partir de los 15 a 16 años, era muy elitista. De hecho, estaba dedicada a los hijos de la aristocracia y se centraba en el arte de la oratoria, la retórica. Los profesores eran generalmente griegos, y gozaban de mayor prestigio y consideración social. Algunas ciudades eran centro de atracción de sofistas que competían por atraer alumnos, no pocos de entre ellos gozaron de fama y predicamento.

En conclusión, la escuela no llegaba a todo el mundo, aparte de las capas desfavorecidas económicamente que ya no alcanzaban la enseñanza secundaria. Excluía desde la escuela primaria a la mayoría de las niñas y adolescente, justificada por la corta edad en que contraían matrimonio, cerca de los 12 años. Asimismo, la consideración de la enseñanza primaria y secundaria y de los maestros era baja, como baja era la consideración de la escuela. La relación escuela familia era, asimismo, de baja intensidad. Las familias privilegiadas económicamente delegaban en un esclavo de confianza, el pedagogo, la relación con la escuela. Este acompañaba y permanecía en la escuela para devolver al estudiante sano y salvo.

El movimiento cristiano y la socialización.

Por el contrario, el cristianismo, desde los inicios, dio una gran importancia a la educación, promoviendo una gran implicación de las familias, los padres, en la

⁵⁵¹ Guillén, J. ob. cit. págs. 220-222.

⁵⁵² Guillén, J. ob.cit. pág. 228.

⁵⁵³ Ver Johnston, H. W. **La vida en la antigua Roma** (Madrid, ed. Alianza,2016) págs. 102-104.

⁵⁵⁴ Marrou, H.I. ob.cit. págs. 314-330

educación de la infancia. Los padres debían implicarse de manera prioritaria en la educación de los niños en dos dimensiones:

- La enseñanza de los valores y las creencias propias de la religión cristiana que les eran necesarias para participar del Reino de Dios como para alcanzar la trascendencia de esta vida.
- Pero también una ética de comportamiento y de conducta que debían seguir a lo largo de la vida.

Las vías educativas familiares, también eran dos el adoctrinamiento familiar, y muy especialmente, el ejemplo de la conducta de los padres, que a través de su percepción y asimilación se introduce a la infancia a un mundo determinado⁵⁵⁵.

El cristianismo asume de este modo el papel socializador de la familia propio del judaísmo, y lo intensifica. La comunidad cristiana en su conjunto también asume un fuerte papel socializador. Ya hemos señalado la exhaustiva preparación doctrinal y práctica que desarrollaron las comunidades, previsto en la Didajé, antes de que el neófito adquiriera el bautismo: el ritual de entrada en la comunidad, que continuaba con las lecturas y la predicación a lo largo de la vida. En este sentido, la comunidad cristiana intensificaba el papel socializador de la sinagoga.

El cristianismo contenía un claro y ordenado proceso de socialización tanto en la primera infancia (socialización primaria) como secundaria en la juventud y adultez⁵⁵⁶. A través de este amplio e intenso proceso de socialización educativa en valores, y moral de conducta, las personas adquirirían el “habitus” o la manera de ser cristiana. A través de este planteamiento se lograba, no sin contradicciones y contratendencias, el paso y la transición de los “habitus” paganos, asumidos con mayor laxitud, a los propios del movimiento cristiano, lo que le hacía fuerte y resistente ante el entorno cultural y represivo, a la vez que presentaba una alternativa cultural. De este modo, el movimiento cristiano penetraba por las fisuras del imperio romano y se fortalecía al disponer de mecanismos de socialización más poderosos que los de la sociedad pagana.

El movimiento cristiano, justamente por el valor adoctrinador que atribuía a la educación penetró en las escuelas romanas para conseguir la difusión de los valores, creencias y moral del cristianismo. Así H.I. Marrou, señala como a través de los maestros cristianos, se intentó cristianizar el conjunto de las escuelas romanas intentó, aunque este aspecto sólo se cumplió en parte. Pero su

⁵⁵⁵ La exposición de la educación cristiana se basa en el importante trabajo de: Marrou, H.I. **Historia de la educación en la Antigüedad**. (Madrid, ed. Akal, 2004) págs. 402-420.

⁵⁵⁶ Para una distinción entre socialización primaria y secundaria se aconseja: Berger, L y Luchman, Th. **La construcción social de la realidad** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1968, reimpresión 2012) págs. 162-183

importancia fue digna de consideración, de lo contrario el emperador Juliano II no hubiera dictado la prohibición de separar a los maestros cristianos de las escuelas el año 362, aunque dicha prohibición fue derogada, dos años más tarde una vez muerto el emperador Juliano y restaurado el cristianismo.

La socialización represiva frente al umbral de la rebeldía social: un factor de crecimiento del cristianismo

Las fallas en la socialización a través de la familia, y sobre todo a través de la escuela, en comparación con la cristiana, fue suplida en alguna medida por el componente socializador de la represión⁵⁵⁷ para mantener la cohesión interna.

El orden romano estaba muy atento a la aparición de disturbios callejeros. Vimos el celo de Claudio de expulsar a los judíos y cristianos de Roma, cuándo estos no eran distinguidos de los judíos por el gobierno imperial. Los cristianos eran muy pocos, y el conflicto con los judíos fariseos debería ser muy delimitado a algunas sinagogas. En cambio. Los expulsa por sus disputas entorno a un tal “Chrestos” la intervención era rápida y contundente.

Es decir, ante los disturbios incipientes se actuaba con contundencia. Este es un tipo de socialización represiva que consiste en que se aceptan los valores y normas de conducta no sólo por temor a la represión, sino también porque la represión señala tanto lo que es normal y adecuado y lo que no lo es, promoviendo su aceptación. La represión no sólo crea una aceptación obligada, sino que dichas obligaciones también, a lo largo del tiempo, pueden ser asimiladas como normales. O, mejor dicho, se crea aceptación porque los costes sociales reales o esperados de la represión son superiores a las expectativas razonables de conseguir lo que se pretende al enfrentarse al orden establecido.

El problema de todo ello es que la situación acostumbra a tener un umbral, y es que los costes de aceptar el orden establecido se incrementan mucho, llegan a ser muy altos, superando las expectativas de costes de enfrentarse a la represión⁵⁵⁸. Por ejemplo, debido a un gran deterioro de la situación social e incremento de la pobreza, y superan el umbral. Es decir, a las expectativas de los costes de la represión, y la gente sale a la calle en rebelión.

Esto, sin duda debía acontecer a los grupos cristianos para quienes los costes de la represión siempre eran inferiores a las expectativas de goce de la vida futura: el Reino de Dios o la vida eterna. Esta creencia la tenían bien interiorizada, buena

⁵⁵⁷ Una excelente explicación de la socialización represiva lo encontramos en el reconocido sociólogo Norbert Elias en **Conocimiento y poder** (Madrid, ed. La piqueta, 1994) págs. 213-231.

⁵⁵⁸ La teoría del umbral revolucionario fue formulada por Kuran, T. en “Ahora o nunca: el elemento sorpresa en la revolución de Europa oriental de 1989” en **Zona Abierta** nº 80/81 (1997) págs. 137-197

parte de los cristianos, gracias a la socialización primaria y secundaria. En consecuencia, la represión tenía una menor influencia disuasoria o socializadora en la vanguardia de este movimiento social.

La crisis social del siglo III, que conllevó los conflictos en las ciudades anteriormente comentados, se debió producir al superarse dicho umbral. La superación del umbral y el enfrentamiento al orden establecido produce una importante quiebra en la aceptación de los valores establecidos, y una decantación hacia el sistema de creencias y normas de comportamiento de quienes se han opuesto al sistema dominante. En este caso, una mayor aceptación de las ideas del movimiento cristiano.

2.5. El evergetismo y sus déficits ante la política social cristiana

En el Imperio encontramos dos formas de acción dirigidas a paliar las necesidades sociales: el clientelismo y el evergetismo⁵⁵⁹. La primera consistía en que los propietarios de elevada renta tenían a un grupo de personas a su cargo, a las que ayudaban de distintas formas a cambio de acompañamiento o protección.

El evergetismo era la donación de dinero o servicios a ciudades comunidades o grupos de individuos. Estas donaciones iban destinadas a edificios públicos, a financiar juegos y actividades circenses (evergetismo cívico) y también a ayuda social (evergetismo social). En especial el evergetismo practicado por los emperadores, las oligarquías locales y los decuriones en el territorio por ellos gobernados⁵⁶⁰.

El evergetismo, aún que se destinaba fundamentalmente a actividades cívicas: circo, fiestas y diversión en general y a la construcción de edificios cívicos su dimensión social no puede subestimarse, a pesar de no tener por objetivo el beneficiar a los pobres sino a la ostentación de los notables por sus buenas obras. “La ostentación de sus buenas obras se consideraba el motivo, no la consecuencia” señalaba Plinio el Joven⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ Fernandez Ubiña, J. “El Imperio Romano como sistema de dominación” en *Polis* nº 18, 2006 págs. 75-114.

⁵⁶⁰ Definición basada en Whittaker, C.R. “El pobre” en Girardina, A. y otros. **El hombre romano**. (Madrid, ed. Alianza, 1991) pág. 344.

⁵⁶¹ Plinio el Joven. (Ep.,1, 8,15)

El evergetismo era una ostentación de los ricos que se convertía en deber público, según expresión de P. Veyne. El poder imperial obligaba a los notables a sufragar tanto ayudas sociales como diversiones por tres motivos⁵⁶²:

- Para contener las exigencias sociales de la plebe, de los ingenuos especialmente.
- Permitía desviar la atención de la amargura y tristeza por su condición social.
- En consecuencia, protegía a los ricos de sus propias ostentaciones.

El evergetismo financiaba el conocido “Pan y Circo” que facilitaba la paz social desviando la atención de los problemas y divisiones sociales.

El evergetismo en su dimensión social era muy diferente a la política social basada en la caridad cristiana. En opinión del mismo Veyne⁵⁶³, se diferenciaba en la ideología, sus beneficiarios, sus actores, y las motivaciones de sus actores, y añadiría: su organización. Es decir, eran dos políticas muy diferentes, su único punto en común era que incidían en las necesidades de personas vulnerables, aunque una lo hacía directamente como finalidad propia, la cristiana, y la otra indirectamente, el evergetismo social, dado que su objetivo principal no fue cubrir las necesidades sociales. Veamos las diferencias, aunque estas se fundamenten más en el trabajo de P. Brown⁵⁶⁴ que en el del propio Veyne por ser más actual, y mostrar un mayor conocimiento de la política social en su contexto.

- El evergetismo se ofrecía a los ciudadanos por civismo en lo que respecta a la beneficencia y las diversiones y a la ciudad se ofrecían edificios públicos por ostentación. El evergetismo se convertía en un deber público. En cambio, en las comunidades cristianas la política social era un medio para crear espacios del Reino de Dios en la tierra. En este Reino todos los hombres y mujeres eran hermanos e hijos de Dios. En las comunidades no sólo había igualdad, sino que los “últimos eran los primeros”. Era un modo de redistribución social en el seno de la comunidad. Para los cristianos las riquezas gastadas en diversiones y grandes edificios públicos las consideraban extravagancias que debían dirigirse a los pobres⁵⁶⁵.
- La finalidad del evergetismo era tanto la legitimidad pública del evergeta, como la ostentación convertida en deber para con la ciudad y sus conciudadanos. Los nobles locales competían entre sí para manifestar su

⁵⁶² Veyne, P. “la vida cotidiana en el Imperio Romano” en Aries, Ph. Y Duby, G. (directores) **Historia de la vida privada**. Vol. I (Madrid, ed. Taurus, 1987) pág. 117

⁵⁶³ Veyne, P. **Le pain et le cirque** (Paris, ed. du Seuil, 1976) págs. 47 y 48.

⁵⁶⁴ Brown, P. **Por el ojo de una aguja**. (Barcelona, ed. El Acantilado, 2016)

⁵⁶⁵ A partir del siglo IV y sobre todo del V se construyeron edificios, iglesias por parte de los cristianos con fondos comunitarios y aportaciones de “nuevos evergetas” cristianos.

riqueza. Los cristianos ricos romanos renunciaban a sus fortunas familiares, en el siglo I y principios del II, luego entregaban grandes cantidades de limosnas para participar en el Reino de Dios en la tierra, y ganar tesoros en el cielo, es decir, “transferir riqueza a los cielos”

- Los evergetas eran la aristocracia y el emperador, la nobleza local y en menor medida el orden ecuestre y los libertos ricos. Es decir, los romanos ricos. En cambio, las fuerzas predominantes en el movimiento cristiano eran las clases bajas y medias, que compartían sus bienes y entregaban limosnas en la medida de sus posibilidades.
- Los destinatarios del evergetismo social eran ciudadanos romanos pobres, quedaban excluidos los esclavos y libertos, y por supuesto los extranjeros. no pocas ocasiones las ayudas sociales y alimentarias no tenían por finalidad el cubrir las necesidades, sino garantizar una función del Estado⁵⁶⁶. En las comunidades cristianas la acción social se dirigía a todas las personas pobres y necesitadas, no sólo las pertenecientes a las comunidades sino al conjunto de la ciudad que pudieran alcanzar.
- El evergetismo era una forma de reproducir la sociedad jerárquica creando formas de dependencia entre los estamentos y los estratos sociales. En las comunidades cristianas se desarrollaba la acción social para generar vínculos entre personas hermanas. Las comunidades cristianas eran un exponente contracultural en tanto estilos de vida como por sus valores y creencias.
- La organización de las ayudas las realizaba el propio evergeta, en ocasiones con intermediación del Estado. En cambio, los bienes cristianos se entregaban a las comunidades o iglesias que organizaban las ayudas o si se prefiere la política social. Se levantaba todo un poderío económico y social alternativo al imperio.

A pesar de su carácter fragmentario y guiado por la ostentación, el evergetismo social tenía su influencia a nivel local. Los notables y decuriones tenían el deber de hacerlo. Pero, con la crisis del siglo III, y el excesivo pago de impuestos al Estado para mantener el ejército y la burocracia, llevó a la quiebra del evergetismo social. Ello tuvo dos consecuencias complementarias:

- La primera, la caridad cristiana o política social del movimiento cristiano pasó de complementar al evergetismo en los siglos anteriores (el evergetismo de

⁵⁶⁶ Así por ejemplo el proyecto de Trajano de alimentar a 5000 niños nacidos libres era para conservar en el futuro una fuente de reclutamiento para el ejército. (citado por Whittaker, C.R. ob.cit. pág. 345)

dirigía sólo a ciudadanos romanos) a sustituirlo al colapsarse este en el siglo III⁵⁶⁷.

- Los ciudadanos romanos pobres, que se resistían a integrarse en la caridad cristiana porque querían reivindicar su singularidad de ciudadanos romanos debieron integrarse en la acción social del movimiento cristiano, incrementando la base de masas de este.

2.6. Juliano el Apóstata y la identificación de las fracturas por las que penetró el cristianismo

Llegados este punto resulta interesante observar cómo el emperador Juliano (331-363, fue emperador del 361 al 363) denominado el Apóstata por los cristianos, quiso reinstaurar la hegemonía del paganismo, cuando la religión cristiana ya había sido considerada una religión admitida por el Imperio. Una religión que había sido, además, favorecida por Constantino y sus sucesores. Es de interés, porque Juliano era un hombre culto⁵⁶⁸ y reflexionó tanto sobre las fallas que permitieron la expansión y la consolidación del cristianismo con una doble intención: que fueran reconocidos por el paganismo, y que pudieran ser obstaculizados o quebrados para sí impedir el avance del cristianismo.

Juliano, educado en el cristianismo en su infancia, se separó de la iglesia cristiana por no condenar la purga y muerte ordenada por Constancio II a buena parte de su familia. También le separó de la Iglesia cristiana su formación juvenil en las escuelas neoplatónicas más afines a la mística y a la teúrgia de Atenas y Asia menor⁵⁶⁹. A partir de allí quiso hacer florecer las religiones paganas, en especial las deidades solares y las religiones místicas no cristianas; y de manera especial organizar la hegemonía del helenismo que él consideraba antitético con el cristianismo.

Las fallas de la sociedad romana que Juliano consideró explícitamente como facilitadores de la expansión del cristianismo fueron:

⁵⁶⁷ Ver Fernandez Ubiña, J. ob.cit. pág. 107

⁵⁶⁸ Juliano quiso ser digno sucesor el emperador-filósofo Marco Aurelio, aunque las opiniones sobre su nivel cultural son variadas. R. Teja señala que efectivamente es comparable con dicho emperador (ver "Paganismo y cristianismo en la Roma de Juliano" en *Desperta ferro* nº 29 (2015) págs. 26.) en cambio, J. Fernández Udiña considera que no lo consiguió dado que su nivel de profundidad cultural distó mucho del alcanzado por el emperador del siglo II (ver "Constantino y el triunfo del cristianismo" en *VVAA Historia del cristianismo* Vol1 (Madrid, ed. Trotta, 20119, pág. 381) .

⁵⁶⁹ Ver Bowersock. G.W. *Juliano el Apóstata* (Madrid, ed. Marcial Pons, 2020) págs. 51-62

- La débil preocupación social del paganismo ante la caridad intensa y universal del cristianismo.
- La fragmentación organizativa y cultural-religiosa de la sociedad romana, frente a la organización de la iglesia, y su unidad cultural-ideológica de la época.
- La búsqueda de enriquecimiento del clero y los notables paganos frente a legitimidad social de los dirigentes cristianos.
- El planteamiento débil sobre la socialización educativa de los jóvenes.

En relación con la política social, Juliano se lamentaba de que no hubiera mendicidad entre los cristianos, al igual que en los judíos, puesto que era una muestra de su amplia política social. Siendo un movimiento con importante presencia de humillioses pobres, no encontraba el emperador rastro de pobreza extrema⁵⁷⁰.

Es más, se lamentaba que no sólo ayudaban a los suyos, sino a todos los que se encontraban en dicha situación, a dónde el evergetismo social romano no llegaba, llegaba la caridad cristiana. Una caridad, recordémoslo muy distinta a la concepción de beneficencia contemporánea⁵⁷¹, puesto que se trataba de participar en el Reino de Dios en la tierra. Dada la importancia que Juliano daba a la caridad cristiana, consideraba que la religión romana debía competir con la iglesia cristiana desarrollando una amplia acción social de protección a los romanos pobres de la que había carecido, para ello se dispuso a organizar una filantropía social, en competencia con la caridad cristiana desde los templos paganos.

En esta dirección criticaba el afán por el enriquecimiento desmesurado de las clases privilegiadas. Deploraba que el pueblo romano había abandonado a los dioses, porque creían que los dioses se habían despreocupado de ellos. Cuando, en opinión de Juliano, el abandono no lo habían producido los dioses, sino los sacerdotes y las clases privilegiadas que se habían centrado en aumentar su

⁵⁷⁰ En la carta 84 señala que era vergonzoso que entre los cristianos “ninguno mendigue, y que además alimenten a los suyos y a los nuestros, mientras los nuestros se encuentren faltos de ayuda. Enseña a los partidarios del helenismo a contribuir con impuestos a estos servicios”

⁵⁷¹ Por beneficencia se entiende la ayuda a los pobres como acto graciable no ligado a un derecho social de las personas pobres, ni una asistencia ligada a la lucha por un mundo de justicia social, sino como legitimación y reproducción de las desigualdades. En este segundo aspecto la beneficencia actual es completamente diferente a la del comunismo originario.

patrimonio personal. Al igual que el Estado por su espíritu saqueador con impuestos que solo dedicaba a la guerra y al mantenimiento de la burocracia⁵⁷².

Frente a la actitud extorsionadora de las clases dirigentes, Juliano señalaba la austeridad y la legitimidad social de los obispos cristianos frente a la conducta de los sacerdotes paganos, que intentó reorganizar. En concreto, introdujo la formación cultural de los sacerdotes paganos y amenazó con la expulsión de los sacerdotes paganos que no cumplieran estrictamente sus deberes morales.

Para intentar debilitar la legitimidad moral de los dirigentes del movimiento cristiano se basó en aquellos obispos que, a partir de la época de Constantino, acudieron al obispado en busca de poder y privilegios para que renegaran de su condición cristiana y adoptaran el paganismo. La repercusión de esta política fue muy escasa dada la amplia presencia e influencia del cristianismo. Pero, el que se intentara muestra cómo el cristianismo, a partir de su institucionalización, provocó la presencia de un nuevo tipo de directivos cuya finalidad era hacerse con un posicionamiento de dirección moral y económica de la sociedad, que revertiera en un aumento de sus retribuciones económicas y de su mejora de estatus e influencia política y social.

Uno de los campos de batalla más importantes fue su intento de debilitar doctrinalmente a la Iglesia cristiana. Utilizó dos métodos. El apoyo a la pluralidad religiosa y especialmente favoreció a las heterodoxias cristianas, es decir las doctrinas que se distanciaban del posicionamiento de la iglesia fijados en los Concilios, y favoreció a la religión judía y especialmente se dispuso a reconstruir el Templo de Jerusalén para falsar la profecía, atribuida a Jesús de Nazaret, sobre la destrucción definitiva del Templo⁵⁷³. Intentó reconstruir el Templo para demostrar que Jesús no era Dios⁵⁷⁴. Según el historiador romano Amiano Marcelino, un terremoto, generó fuego y se destruyeron los nuevos cimientos y una galería en la que murieron no pocos trabajadores y la construcción del tercer templo fue abandonada⁵⁷⁵.

Juliano dictó jurisdicción para fortalecer la tolerancia religiosa, pero de hecho lo que pretendía, en un primer momento, reducir la creciente hegemonía cristiana puesto que no se entiende que si quería favorecer la tolerancia pretendiera apartar a los cristianos de la escuela y de la administración. Su finalidad era

⁵⁷² En la carta 89 b, dice Juliano: "Los dioses no son culpables de la pobreza, sino que nuestra insaciabilidad de poseedores es también causa para los hombres de una suposición falsa sobre los dioses"

⁵⁷³ Mateo, 24,2

⁵⁷⁴ Momigliano, A. **De paganos, judíos y cristianos**. (Mexico, FCE,1996) pág 254

⁵⁷⁵ Ammianus. Marcellinus. *Rerum gestarum libri XXXI*, L. XIII. Existe una buena traducción al castellano disponible en internet: Amiano Marcelino **Historia del Imperio Romano 350-378**. Libro XIII, traducción de Francisco Navarro, ed. Hernando, 1925

instaurar una nueva cultura griega y romano pagana hegemónica en el Imperio⁵⁷⁶. Utilizó la tolerancia para restaurar y embellecer los templos paganos que prácticamente habían sido abandonados.

Como hemos comentado, Juliano separó a los profesores cristianos de las escuelas romanas consciente del aprovechamiento doctrinal que ejercían, y dada la importancia que el cristianismo daba a la educación en comparación a la débil importancia del Imperio Romano a los procesos de socialización secundaria. La separación de los cristianos de las asignaturas de retórica y gramática también tenía como finalidad segregar completamente al cristianismo de la cultura grecorromana. Si bien la medida impuesta de Juliano apenas duró dos años debido a la muerte del emperador, y su sustitución por un nuevo emperador cristiano, Joviano, la medida ha puesto en evidencia otra vía de penetración del cristianismo en la sociedad romana que Juliano no sólo quiso impedir, sino diseñar una mayor penetración de la cultura grecorromana de corte neoplatónico en la sociedad romana culta, como ideología hegemónica. También intentó separar a los cristianos de los puestos de la administración civil y militar.

Un importante error de Juliano fue el oponer helenismo y cristianismo. Para él, que se le puede calificar como neoplatónico de formación y práctica intelectual, consideró que la cultura clásica y sus evoluciones recientes serían una fuente de oposición al cristianismo. De hecho, pretendió reformar el Imperio mediante la renovación de la cultura clásica y la religión pagana de Roma⁵⁷⁷ excluyendo por supuesto al cristianismo de la cultura filosófica y religiosa del Imperio Romano consolidado. Probablemente su rechazo emocional al cristianismo le impidió darse cuenta de que en el siglo III se había producido el inicio de una fusión, promovida por los apologetas, entre cristianismo y helenismo que estaba marginando, como veremos, la pervivencia de la religión de Yahvé, la religión judía, en la conformación del cristianismo.

Quizás la “ceguera emocional” le impidió ver otra de las importantes deficiencias por el que penetraron las religiones místicas, y particularmente el cristianismo: la crisis cultural producida en el siglo III y la inadaptación de la religión romana a la misma.

Hemos visto, que; a excepción de la crisis cultural, que se analiza seguidamente, y la relativas a la socialización primaria; desde perspectivas y argumentaciones muy diferentes hay una coincidencia entre las principales fisuras que el emperador Juliano quería cubrir para fortalecer el sistema grecorromano y aislar al

⁵⁷⁶ Ver Andrés Santos, F.J. **Roma**. Instituciones e ideologías políticas durante la República y el Imperio. (Madrid, ed. Tecnos, 2015) págs. 451-453.

⁵⁷⁷ Ver. Andres Santos, F.J. ob.cit. pág. 455.

cristianismo, con las fallas identificadas en este capítulo como bases de la penetración cristiana.

La política de Juliano falló por tres razones: la falta de apoyo de los estratos y estamentos romanos que no se vieron atraídos por el sistema místico-filosófico que quería implantar, por la organización de la iglesia cristiana y el apoyo social que le proporcionaba importantes soportes sociales⁵⁷⁸, y también por el corto período de su reinado que le hizo imposible poder revertir la consolidada penetración cristiana. Que la política de Juliano no consiguiera sus objetivos, no quiere decir, en absoluto, que su análisis no fuera certero.

2.7. La crisis cultural. La inadaptación de la religión tradicional a los retos culturales del siglo III: la ausencia de trascendencia y la “irreligiosidad” de las elites culturales

La singularidad de la religión y filosofía grecorromana

La restauración de la “Paz de los dioses”⁵⁷⁹ junto a la introducción de la divinización de los emperadores que son los dos pilares de la reforma religiosa promovida en la época de Augusto. Dicha reforma no tuvo en cuenta, en opinión de J. Bayet⁵⁸⁰, unos fenómenos incipientes que a la larga tuvieron una gran influencia cultural: la filosofía clásica griega que tendía hacia un fuerte henoteísmo muy próximo al monoteísmo, que empezaba a incidir en las clases cultas romanas, ni a las escuelas grecorromanas estoicas y epicúreas, ni las religiones místicas orientales. Estas religiones estaban presentes desde el siglo III aC en la ciudad de Roma, nos recuerda A. Momigliano⁵⁸¹, pero que en la época de Octavio Augusto y hasta el siglo III fueron solo practicadas por minorías en el Occidente del Imperio, a pesar de formar parte de las religiones admitidas por Roma y aportar una religiosidad centrada en la emoción, la salvación, y el significado comunitario de la que carecía la religión romana

⁵⁷⁸ Ver Fernandez Ubiña, J. y Sotomayor, M. **Historia del cristianismo** Vol I: el mundo antiguo (Madrid, ed, Trotta, 2011) pág. 382 y 383

⁵⁷⁹ “Paz de los dioses” recoge la idea de la necesaria concordia y protección de los dioses que se consigue gracias al cumplimiento de todas las prácticas religiosas. El abandono del cumplimiento del culto y los ritos hacía los dioses podía ocasionar grandes desgracias a nivel individual y colectivo. (Ver Miró, M. en VVAA. **Antropología de la religión** (Barcelona, UOC, 2003) pág. 387) La época de disturbios y guerras civiles acontecidas con anterioridad al Principado de Augusto se consideró que fue debido a la ruptura de la “Paz con los dioses” y debía reestablecerse mediante la extensión del culto y el fomento de las ceremonias a nivel estatal y del hogar.

⁵⁸⁰ Bayet, J. **La religión romana**. (Madrid, ed. Cristiandad, 1984) págs. 205 y 206

⁵⁸¹ Momigliano, A. **De paganos, judíos y cristianos** (Mexico, FCE, 1996) pág. 304. La Magna Mater fue la primera divinidad mística oriental que fue admitida como religión romana.

tradicional⁵⁸². Al no tener en cuenta estas corrientes, en su intento “patriótico” de restablecer sólo el paganismo tradicional⁵⁸³. se debía recordarles puesto que podían enviar enfermedades a los vivos en caso de olvido o menosprecio. De hecho, la religión romana pagana tradicional, como recuerda B. Zanini, los romanos estaban menos interesados en el “más allá” pero más interesados en cómo protegerse de los espíritus de los muertos para gestionar el presente que les preocupaba mucho más que “el más allá”⁵⁸⁴.

En segundo lugar, esto no quiere decir que, como se ha señalado en el anterior capítulo, los romanos no fueran muy religiosos, sino que se encomendaban constantemente a los dioses del hogar para resolver problemas de la vida cotidiana: proteger el hogar, proporcionar comida, etc., y a los grandes dioses públicos para resolver los problemas de la vida colectiva o poder afrontar los grandes desafíos que como imperio tenía planteados. De ahí, la necesaria “Paz de los dioses” para que estos protegieran tanto a Roma como el hogar, la ruptura de la concordia conllevaría grandes desastres a la ciudad y al imperio.

En tercer lugar, los dioses romanos eran concebidos como unos superhombres, con capacidades y virtudes sobrehumanas y una característica diferencial: la inmortalidad. Eran como una especie natural superior a los hombres, y había que proporcionarles pleitesía como a los gobernantes. De manera similar a los gobernantes y emperadores. En este sentido, afirma acertadamente P. Veyne⁵⁸⁵, las relaciones con los dioses del panteón público se establecían en base a las relaciones políticas y sociales de autoridad y subordinación, en cambio en el cristianismo, como en general en todas las sectas judías, se establecía en base a las relaciones paterno-familiares.

En cuarto lugar, la religión romana tradicional, carecía de un plan para organizar la existencia individual en este mundo para garantizar la vida en el más allá. Las sectas o escuelas filosóficas grecorromanas y en especial tanto el estoicismo como el epicureísmo. La filosofía antigua se entiende como modo de vida, no como conjunto de proposiciones lógico-analíticas o verdaderas, sino como fuente de conocimiento de uno mismo y de la manera de comportarse para lograr ser feliz y saber enfrentarse a los temores, que

⁵⁸² Cumont, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain** (Paris, ed. Hachette, 1909 (reproducido en edición original en 2015)) págs. 42-50

⁵⁸³ Señalamos como paganismo tradicional el politeísmo romano o mejor dicho grecorromano al haber asimilado los romanos a los dioses griegos a su religión. De este modo, segregamos las otras religiones aceptadas por el paganismo romano procedentes de los territorios del Imperio, y especialmente a las religiones místicas orientales.

⁵⁸⁴ Zannini Quirini, B. “El más allá en el mundo clásico” en Xella, P. (editor) **Arqueología del Infierno** (Sabadell, ed. AUSA, 1991) págs. 249-253.

⁵⁸⁵ Veyne, P. ob.cit. pág. 206 y 213.

era asimilada mediante ejercicios.⁵⁸⁶ No obstante, la práctica de la filosofía se circunscribía a las clases cultas. El abandono de las clases cultas del politeísmo, que se consideraba una superstición popular, era ya apreciable en el siglo I a.C., y se difundió de manera notable como consecuencia del movimiento llamado “segunda sofística”⁵⁸⁷ en el siglo II d.C.⁵⁸⁸.

El desarrollo de la filosofía clásica, y en especial del neoplatonismo produce la unión entre filosofía y religión⁵⁸⁹. El neoplatonismo señalaba que el hombre podía alcanzar los objetivos de felicidad y tranquilización ante los problemas existenciales de esta vida, a través de la unión mística con la divinidad, con Dios. Es decir, se produjo la unidad entre forma de vida (filosofía) y divinidad (religión) que además fortaleció la idea de un Dios Supremo con tendencia al monoteísmo.

Veamos el tema más de cerca. La relativa facilidad con la que la filosofía clásica griega, y en particular por Platón y los platonismos, impregno en los estratos cultos de todos los territorios de religión politeísta, en especial en el occidente del Imperio, y que reforzó la idea de un dios supremo cercano o propiamente monoteísta. Se debe, en buena medida, a la asimilación de las ideas platónicas a los atributos de los dioses grecorromanos. En efecto, las ideas para el platonismo no eran un constructo intelectual, sino que tenían una realidad objetiva. Eran ideas arquetípicas que gobernaban el mundo. Eran la máxima aspiración de las aspiraciones e ideales de la humanidad. Esta concepción expresa una conexión entre las ideas y los dioses míticos. A los miembros de las clases cultas cambiaron con facilidad los dioses y mitos por las Ideas de la racionalidad platónica. Ya no existían dioses del amor, la belleza, etc. sino las Ideas del amor, la belleza, etc. que el hombre sólo puede conocer sus sombras, y en todo caso un Ser Supremo creador de las ideas que rigen el mundo y de difícil o imposible conocimiento directo⁵⁹⁰.

⁵⁸⁶ Las tesis de P. Hadot están recogidas de su libro: **La filosofía como forma de vida** (Barcelona, ed. Alpha Decay, 2009)

⁵⁸⁷ La segunda sofística es un movimiento iniciado a finales del siglo I d C, tuvo su apogeo en el siglo II y llegó hasta bien entrado el siglo IV, sus principales autores fueron Filóstrato, autor del libro. “**Vida de los sofistas**” (Philostratus. *Vitae Sophistarum*) y Plutarco autor de “**Vidas paralelas**” (Plutarchus, *Vitae Parallelae*) La segunda sofística reforzó la enseñanza de la retórica y de los pensadores de la filosofía clásica ateniense fundamentalmente.

⁵⁸⁸ En la opinión de F. Cumont: La filosofía griega produjo un gran golpe al paganismo romano tradicional provocando la retirada de este de las clases cultas. Ver **After Life in Roman Paganism**. (London, Forgotten Books, 1922 (reproducción de 2015) págs. 6 -9

⁵⁸⁹ Garcia Moreno, A. ob. cit. pág. 330-331.

⁵⁹⁰ Ver al respecto Tarnas, R. **La pasión de la mente occidental**. (Girona, ed. Atalanta, 2012) págs. 27-47

La difusión de las escuelas filosóficas griegas a través del movimiento denominado “Segunda sofística”⁵⁹¹ en el siglo II dC, y también en menor medida por las denominadas “escuelas menores socráticas” como el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo, y de manera específica por la versión neoplatónica de Plotino, llevó a una separación de las clases cultas de los estamentos de los honestiores, de la ideología tradicional romana, y a una mayor separación y desprecio a la cultura politeísta de las clases populares. La difusión de la filosofía griega llevó a un mayor resquebrajamiento del sistema ideológico-cultural por el que avanzó, como veremos el cristianismo.

Entre las clases populares avanzó sobre todo por la política social, el sentido de la trascendencia a otra vida e impregnándose de la religiosidad popular romana en occidente, y, entre las clases cultas, por la adaptación del cristianismo, realizada por parte de los apologetas, a la filosofía griega y al neoplatonismo en particular.

El movimiento cristiano fue logrando unificar, como veremos (y no sin contradicciones y renuncias) un sistema de creencias la cultura filosófica de los estamentos altos con la religiosidad de los estratos culturalmente bajos, y proporcionó a la vez un modo de vida social, y ético-moral, enlazado con una cultura filosófica-teológica. Una nueva sociedad completa en y alternativa a la sociedad romana emergía, a finales del siglo II y sobre todo en el siglo III, y lo hacía desde su interior, a partir de sus contradicciones, fallas y fracturas.

La inadaptación de la religión romana tradicional ante la crisis del siglo III

La profunda y larga crisis sistémica del siglo III apartó de la religión romana del conjunto de la población y en especial de los estratos más pobres y humildes que constituían la mayoría de la población.

Hemos visto que el emperador Juliano se hacía eco del descontento de las clases populares con los dioses por su abandono y desprotección al Imperio y a las condiciones de vida de los romanos. Una religión predominante practicada para obtener un mayor bienestar en el presente quedo deslegitimada por la gravedad y duración de la crisis social.

⁵⁹¹ La segunda sofística es un movimiento helenístico que se inició en el siglo II dC y perduró hasta bien entrado el siglo V. Se caracterizó por el uso de la retórica sofística pero fue mucho más lejos introduciendo el pensamiento heleno en todas las ciudades del Imperio y particularmente las clases cultas. Roma dominó militar y políticamente a Grecia, pero a través de la segunda sofística Grecia conquistó culturalmente el Imperio, empezando por las ciudades orientales de habla griega. Para valorar la influencia cultural griega en el Imperio, ver: Falque, E. Gascó, F (ed) **Graecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma** (Huelva, Universidad de Huelva Publicaciones, 1996)

Es más, ante la angustia por la situación se buscaban seguridades que el paganismo no aseguraba, como también era difícil la identificación en este mundo como un lugar adecuado para vivir y trabajar, y esperar su mejora, como brillantemente ha analizado E.R. Dodds⁵⁹². El camino hacía religiones salvíficas que proporcionaran la esperanza en otra vida era una vía que se abría para la mayor parte del pueblo romano. El desarraigo de la aristocracia y las capas cultas ya se había iniciado de manera notable en el siglo II, con la crisis del siglo III se incorporaban al desarraigo los estratos humildes. En esta dirección señala que los datos epigráficos muestran un muy importante descenso del culto pagano en la segunda mitad del siglo III.

Se había producido una desorganización anómica⁵⁹³ del sistema pagano de creencias y ritos religiosos paganos. Es decir, la inadecuación de unas creencias y las finalidades que buscaban: la mejora del presente, a una realidad social caracterizada por la crisis social, el empobrecimiento y las calamidades. Esta contradicción entre finalidades a conseguir, y las no posibilidades de conseguirlo, conlleva, a menudo, a un rechazo tanto de las finalidades y las creencias en las que se sustenta como del mundo o la sociedad que le imposibilita a alcanzarlos.

Para paliar dicha anomia o desorganización social, la hegemonía de la cultura grecorromana, como ha señalado L.A. García Moreno, dejó paso a una cultura más abierta e integradora de tradiciones y grupos socioculturales hasta en aquellos momentos mantenidos en los márgenes⁵⁹⁴. Estas religiones canalizaron el descontento y la angustia hacía nuevas realidades sociales. Proporcionaron un refuerzo grupal: la pertenencia a una comunidad de creyentes y la gestión de una existencia difícil hacia una esperanza hacía otra vida.

La irrupción de las religiones orientales y místicas

Como se ha señalado, se tienen noticias de las religiones orientales desde el siglo III a.C. Eran religiones traídas a la parte occidental del Imperio a través de las relaciones comerciales entre las distintas partes del Imperio, y las

⁵⁹² Dodds, E.R. **Paganos y cristianos en una época de angustia** (Madrid, ed. Cristiandad, 2010) pág. 32 - 35.

⁵⁹³ E. Durkheim, en su obra **El Suicidio** definió la anomia como la desorganización social creada al tener los grupos sociales unos objetivos para los que no se disponen de medios para alcanzarlos. R.K. Merton definió diferentes situaciones de anomia o desorganización social, una de ellas se caracterizaba por el rechazo social tanto de los valores como de los medios o normas para conseguirlos. Ver al respecto Durkheim, E. **El suicidio** (Madrid, e. Akal, 2012) Merton, R.K. **Teoría y estructura sociales** (Mexico, FCE, 2002)

⁵⁹⁴ García Moreno, L.A. ob. cit. pág. 337.

inmigraciones que atraía la ciudad de Roma y alrededores. La religión pagana romana tradicional había desplazado las deidades de Occidente, especialmente de Hispania y la Galia, pero, aparte del requerido culto al emperador que no era extraño en Oriente, las religiones orientales, si bien helenizadas⁵⁹⁵, continuaron siendo dominantes en sus países, y desde Asia menor, Egipto, Siria y Persia se trasladaron a Occidente.

El sistema religioso pagano las admitía, a través del Senado, como religiones del Imperio y su práctica, si bien no incentivada, estaba admitida a excepción del cristianismo. El cristianismo era considerado una religión oriental y misteriosa, en el sentido de que sus adeptos al cumplir unos ritos podían acceder a otra vida después de la muerte.

El denominador común de las distintas religiones misteriosas de Oriente, especialmente los misterios egipcios, el mitraísmo y los mitos y ritos de Cibele y Atis estaba compuesto de las siguientes características⁵⁹⁶:

- La existencia de un Dios o Ser Supremo de tipo universal, del que los seres humanos eran sus criaturas.
- En las celebraciones rituales todas las personas eran adeptas, iguales, no se reproducían las divisiones sociales del exterior de la comunidad religiosa.
- La existencia de unos rituales reservados a los correligionarios. Destacando los ritos de iniciación o entrada a la nueva religión.
- La reproducción del sentido y significado de los mitos a través de unos ritos que generaban importantes emociones y sentimientos a quienes los practicaban.
- La igualdad de los seres humanos que formaban parte del grupo religioso.
- La creencia en otra vida después de la muerte para los adeptos que cumplían los ritos.

A pesar de las atractivas características emocionales frente a los formales rituales de la religión tradicional romana y su escasa preocupación por el más allá, las religiones misteriosas tuvieron una lenta expansión y un carácter marginal. Hasta su expansión en el siglo III ante la citada crisis y deserción de

⁵⁹⁵ Así por ejemplo en el Egipto tradicional los dioses del importante mito de la resurrección: Osiris, Isis, Horus recibían los nombres de: Serapis, Isis, Harpócrates en la época ptolemaica.

⁵⁹⁶ Las características han sido extraídas de dos importantes obras: Cumont, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain**. ob.cit. págs. 30-70. Y Alvar, J. **Los misterios**. *Religiones "orientales" en el Imperio Romano* (Barcelona, ed. Crítica, 2001) págs. 45-122.

la religión tradicional romana y la desconfianza en la mejora del mundo que dicha religión pretendía asegurar.

La potencialidad social del movimiento cristiano como religión oriental y mística

Veremos con mayor detalle las religiones místicas orientales en la parte siguiente de este trabajo y su influencia en la conformación de las creencias y prácticas del cristianismo a finales del siglo III e inicios del IV.

Basté por el momento señalar que estas religiones al igual que el cristianismo se desarrollaron a través de las grandes fisuras que se abrían en el sistema religioso del paganismo romano e intentar explicar por qué el cristianismo logró atraer a más correligionarios que las otras religiones, en especial frente al mitraísmo que fue la gran competidora del cristianismo.

La principal razón es que el cristianismo proporcionaba una vida comunitaria basada en la redistribución, la fraternidad y la ayuda social que mejoraba la vida presente de las personas vulnerables y afectadas por las calamidades sociales. Era una lucha por un mundo mejor y a través de la cual también se obtenía una vida eterna. Construyendo “el Reino de Dios en la tierra, se conseguía el Reino de Dios en el cielo”. E. R. Dodds⁵⁹⁷ lo ha expresado en términos similares: “el cristianismo se presenta como una fe que merece la pena vivir, porque es también una fe por la que merece la pena morir”.

Esta doble atractividad del cristianismo: la acción social de acogida y ayuda mutua y asistencia social en este mundo, basada en la redistribución de la riqueza, unido a la esperanza de una vida mejor en el más allá, junto al carácter abierto a todas las personas: mujeres y hombres, ricos y pobres, cultos e incultos, etc. hacen del cristianismo la religión de procedencia oriental que generara más arraigo y un soporte social más amplio a lo largo del siglo III.

⁵⁹⁷ Dodds, E.R. ob.cit. pág. 173

Capítulo 3. Los factores detonantes de la expansión del cristianismo

Hemos visto las bases y las fracturas o fallas del sistema social romano a través de las que penetró el cristianismo el movimiento cristiano. En este capítulo veremos los detonantes de la expansión. Es decir, los factores que lograron efectivamente penetrar a través de las fisuras abiertas en el sistema de dominación romana y las expansionaron.

Las fisuras podían existir y existieron durante muchos siglos, pero se precisaba ocuparlas y ensancharlas para crear una sociedad nueva en el interior de la existente, y que supusiera una quiebra con el sistema de dominación. En esta dirección encontramos los siguientes detonantes de la expansión, y que tuvieron en la crisis estructural del siglo III el entorno propicio para que la expansión tuviera lugar. Los factores detonantes que seguidamente se explicitan son:

- 3.1. La política social del movimiento cristiano y su impacto social durante las epidemias.
- 3.2. El cristianismo como movimiento de emancipación de la mujer
- 3.3. El rol de los mártires, y su papel comunicador de la trascendencia e ideales cristianos.
- 3.4. Los apologetas como intelectuales orgánicos del movimiento cristiano: la influencia en las clases cultas.
- 3.5. La impregnación de la cultura popular por el cristianismo.
- 3.6. El hermetismo, su modo de vida, y la organización del movimiento cristiano.
- 3.7. La difusión del cristianismo en el ejército.

3.1. La política social del movimiento cristiano y su impacto social durante las epidemias.

Ya se ha señalado las importantes brechas sociales que tenía abiertas la sociedad romana, y las grandes debilidades del evergetismo social romano para cubrirlas. Puesto que este evergetismo dejaba fuera toda la población que no tenía la ciudadanía romana, y sólo alcanzaba débilmente a los ciudadanos romanos pobres, y de modo arbitrario. Así, durante la crisis del siglo III en unos momentos en que la asistencia social era más necesaria, el evergetismo social, en especial el de los decuriones, desapareció.

La caridad cristiana o política social del movimiento cristiano, por sus características, no sólo actuó como variable independiente para atraer a todos los estratos pobres y marginados: viudas, niñas y niños expósitos, inmigrantes, y esclavos y libertos pobres, que constituyó la principal base de masas del movimiento social, sino que sumada a los otros factores de penetración social, y en especial en la trascendencia o vida en el más allá, le aportaba un elemento diferencial que le daba mayor capacidad de atracción y acogida frente a otras alternativas. Ya se ha señalado, la importancia de la concepción de fraternidad y sentido de la trascendencia de la vida de la que participaban las comunidades cristianas. Pero, el caso de la religión de Mitra existía tanto la trascendencia, como todos los iniciados se consideraban hermanos, en tanto hijos de una misma divinidad, pero era una fraternidad entendida como camaradería de tipo militar: entre hombres y basada en la disciplina. El mitraísmo dejaba fuera a las mujeres y no se basaba en la compasión y mansedumbre⁵⁹⁸. El cristianismo unía trascendencia con fraternidad de una manera no solo sectaria y restringida a los varones, sino universal y basada en la ayuda redistributiva.

1. La caridad cristiana como política social transformadora y principal factor de atracción y acogida.

La principal característica de la caridad cristiana era, hasta el siglo III incluido, la siguiente: la caridad cristiana se vinculaba, y era, como se ha señalado una anticipación práctica, de un modelo social universal que era El Reino de Dios en la tierra, que se realizaría en su plenitud con la segunda llegada del Mesías. Era una concepción en la que todas las personas eran no sólo iguales, sino que los últimos serían los primeros. Lo que constituye un posicionamiento

⁵⁹⁸ Cumon, F. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. ob. cit. págs.230-233

igualitario radical. Era una concepción muy distinta a la que hoy en día se entiende como caridad o beneficencia por el que se dan unas ayudas a las personas en tanto personas pobres, y que sirven para reproducir su pobreza, y en absoluto para cambiar la situación social, sino para mantenerla y hacerla más aceptable.

Asimismo, el pobre no era considerado el marginal o el mendicante, como se hará posteriormente, sino que era el buscador de justicia, haciendo valer el testimonio de la Torá que asemejaba a los pobres al pueblo de Israel sometido por las grandes potencias y en busca de su liberación. Esto llevó a una identificación con los pobres de los estratos de los *humiliores*, que identificaron su situación con la concepción de los pobres como demandantes de justicia, como bien ha señalado P. Brown⁵⁹⁹. Los pobres pasaban de ser los olvidados de Roma, y los pobres de según que estratos los no ciudadanos, a los principales hacedores del Reino de Dios.

Los pobres como sujeto de cambio, esta concepción del pobre, que canalizaba las aspiraciones que era transversal a toda la estratificación romana puesto que había pobres entre los esclavos, libertos y los ingenuos (ciudadanos romanos de baja renta y bajo nivel cultural) rompía el esquema ideológico en que se legitimaban las desigualdades sociales en Roma. El pobre también era transversal al género y la política social integraba a las mujeres, en especial las viudas que se encontraban en una situación social de mayor vulnerabilidad; y, por supuesto a la infancia huérfana y abandonada.

Las primeras comunidades cristianas eran claramente igualitarias, en especial tenemos documentada la comunidad de Jerusalén en que todos poseían los bienes en común y se repartían en función de sus necesidades⁶⁰⁰, a la entrega de la mayoría de las riquezas a la comunidad para que se distribuyeran en base a las necesidades, en las comunidades paulinas. La riqueza era mal considerada y la persona rica difícilmente entraría en el Reino de Dios, ni en la tierra ni en el cielo, puesto que como hemos visto, la tierra era la preparación del Reino de los Cielos.

Por otro lado, el movimiento cristiano rechazaba las donaciones a la ciudad ya sea financiando espectáculos o monumentos. La riqueza debía ser directamente transferida a los pobres a través de las comunidades cristianas. La riqueza transferida a las iglesias no se destinaba a las infraestructuras de estas, sino también iban a las personas pobres. No fue hasta el siglo IV cuando

⁵⁹⁹ Brown, P. **Por el ojo de una aguja** (Barcelona, ed. El Alcantilado, 2016) págs. 193 y ss, también págs 997 y ss.

⁶⁰⁰ Act. 4, 32-35

las iglesias comenzaron a invertir en infraestructura y dotaciones propias⁶⁰¹. Todo ello nos da una idea tanto de la fuerza de atracción cultural e ideológica como de la posible potencia de incidencia de su política social.

¿De dónde provenían los ingresos para la caridad cristiana si se hacía un discurso tan hostil contra los ricos?

Ya hemos señalado, en el capítulo anterior, que la base de masas no era estaba formada tanto los pobres en sentido de renta, sino por los que pertenecían a los estratos sociales de los *humiliores*, en los que formaban parte los esclavos, algunos de ellos ricos, los libertos, entre los que había personas que habían triunfado en los negocios, y los ingenuos o ciudadanos romanos que no pertenecían a ningún estamento privilegiado. Estos estratos o eran pobres desde un punto de vista económico o no estaban considerados socialmente, eran plebe. Pero de entre ellos había gente de renta y también culta aunque ambas eran bien minoritarias hasta la segunda mitad del siglo IV.

Por otra parte, la importante presencia generalizada de mujeres en el cristianismo, que analizaremos en el siguiente apartado, les permitía incluso incidir en los estamentos de los *humiliores*. Por otro lado, la influencia de la filosofía clásica griega, a través de la segunda sofística, a partir del siglo II dC, y que se entendía como la práctica de un modo de vida alejado de las preocupaciones de la riqueza, o incluso renunciando a ella como el caso de la corriente cínica y de no pocos autores estoicos, seguramente contribuyeron a hacer más cercano el mensaje cristiano de un modo de vida alternativo que incluía, hasta a finales del siglo IV⁶⁰², la renuncia a los bienes materiales. Además, el discurso cristiano se dirige contra las riquezas y la dependencia ética que generan, no contra a las personas que las poseen que son potencialmente hermanos por su adscripción al monoteísmo universal.

2. La política social durante las pestes: gran factor de acogida.

El atractivo social de la caridad cristiana y su capacidad de acogida universal se hizo evidente durante las pestes o epidemias de los siglos II, y sobre todo

⁶⁰¹ Brown, P. **El primer milenio del cristianismo occidental**. (Barcelona, ed. Crítica, 1997) pág. 43

⁶⁰² P. Brown señala que es a partir del año 370 los cristianos empiezan a acoger a personas ricas de manera importante, pero el discurso radical continúa hasta el siglo V en el que se dan cuenta que los verdaderamente ricos son ellos. Ver su obra **Por el ojo de una aguja**. ob.cit. págs. 1034 y 1037

del siglo III, de los que existen testimonios⁶⁰³. Esta es la tesis que sostiene con brillantez R. Stark en su libro: “la expansión del cristianismo”⁶⁰⁴.

Stark se basa en los tratados de los obispos Cipriano de Cartago y de Dionisio de Alejandría en el siglo III, y del emperador Juliano en el siglo IV⁶⁰⁵. Desde diferentes perspectivas los tres coinciden en la implicación de los cristianos en la asistencia a las personas contagiadas por la peste. Asistencia que no se reducía a los círculos cristianos, sino que se ampliaba al conjunto de las personas necesitadas.

Los obispos hicieron llamamientos a los cristianos para que acudieran a dicha tarea, lo que, según sus testimonios, efectivamente hicieron. Que contrasta con las críticas de Justiniano a los sacerdotes paganos que no sólo no ayudaron, sino que huían de las ciudades, junto con las autoridades civiles y las familias notables de las mismas, en busca de protección.

Para los obispos, en especial Dionisio de Alejandría, los valores cristianos de amor y fraternidad y la caridad se canalizaron hacia actitudes de servicio social y solidaridad comunitaria. El prestigio de los cristianos incrementó su prestigio y popularidad durante las pandemias. Su actitud, similar a la de los mártires, reforzaba sus convicciones sobre la seguridad de otra vida en el más allá.

En opinión de R. Stark⁶⁰⁶ el paganismo no podía explicar el supuesto abandono de los dioses a sus súbditos en las situaciones de pandemia, mientras los cristianos se veían reforzadas por su Dios a actuar solidariamente. El prestigio del cristianismo incrementó notablemente.

El crecimiento del cristianismo durante las pandemias, y especialmente sobre la acontecida en el siglo III, puede deberse a las siguientes razones:

- La preparación y ayuda comunitaria que le proporcionó un menor número de bajas. Si bien la asistencia cristiana sobrepasó sus círculos, primero se centró en ellos, lo que hubo de reducir el número de muertos.
- Los nuevos conversos debido tanto al incremento de legitimidad de la religión cristiana frente al paganismo, como al hecho de que el importante número de muertes dejaba a muchas personas sin vínculos personales, lo que las llevaba a buscar protección social y

⁶⁰³ Unas epidemias que debido a la movilidad interna de personas, mercancías y tropas abarcó en el conjunto del territorio, contaminó a todo su territorio. Ver Harper, K. **El fatal destino de Roma**. (Barcelona, ed. Crítica, 2019)

⁶⁰⁴ Stark, R. **La expansión del cristianismo** (Madrid, ed. Trotta, 2009) págs. 73-92

⁶⁰⁵ Stark, R. ob.cit. págs. 79-82

⁶⁰⁶ Stark, R. ob.cit. págs. 81-85

comunitaria⁶⁰⁷, y esta era una oferta que hacían las comunidades cristianas. Es decir, se produjo un trasvase de personas de las redes sociales paganas a las cristianas.

3. El entierro de los pobres y la protección de los esclavos.

La mayor desgracia que podía acontecer a un pagano es que no se diera sepultura a su cuerpo⁶⁰⁸. Las comunidades cristianas costeaban tanto el entierro de paganos como cristianos pobres, lo que fue una actividad muy importante en las épocas de peste. Pero era también una actividad habitual puesto que como hemos visto el evergetismo social y los templos paganos, en opinión del emperador Juliano no llegaban a esta tarea tan apreciada en las sociedades del Imperio, puesto que Tertuliano señala dicha actividad cristiana en el norte de África.

En opinión de J.M. Blázquez Martínez⁶⁰⁹, las comunidades cristianas contribuyeron decididamente a mejorar la situación social y personal de los esclavos tanto cristianos como no, desde tiempos iniciales del cristianismo. El cristianismo, como hemos señalado, no promovió ninguna acción política para finalizar con el esclavismo, pero se multiplicó para asegurar un trato humano a todos los esclavos, y fondos sociales permitían la liberación de no pocos esclavos, fundamentalmente cristianos. Pero, lo más importante es que no se hacían distinciones entre amos y esclavos en las comunidades cristianas, y estos podían acceder a cargos de diáconos, presbíteros y obispos en las comunidades independientemente de su estrato de origen.

El cuidado de los presos cristianos fundamentalmente y la atención a las familias de los mártires es otra actividad social característica del movimiento cristiano. Estas dos últimas actividades no eran factores catalizadores directos de la expansión cristiana, puesto que se dirigían sobre todo a los propios cristianos, pero indirectamente eran una tarea de soporte esencial, para facilitar las actividades de predicación por la palabra y el ejemplo de no pocos miembros de las comunidades cristianas.

⁶⁰⁷ Stark, R. y Bainbridge, W.S. **A theory of religion** (New Jersey, Rutgers University Press, 1987)

⁶⁰⁸ Ver Blázquez Martínez, J.M. **El nacimiento del cristianismo** (Madrid, ed. Síntesis, 2010) págs. 92 y 93.

⁶⁰⁹ En la obra citada dicho autor señala que la protección y rescate de esclavos por las comunidades cristianas es muy antigua. Encuentra en la carta de Ignacio de Antioquía a Policarpo de Esmirna la documentación por la que no pocos esclavos eran rescatados con fondos de la comunidad cristiana.

3.2. El cristianismo como movimiento de emancipación de la mujer

1. *La predominancia de las mujeres en el movimiento cristiano.*

Es un hecho, ampliamente reconocido, de que el cristianismo acogía a las viudas pobres, sector social de los paupérrimos, y en especial si tenían hijos pequeños⁶¹⁰, y liberaba a todas ellas de la obligación social de volverse a casar superando la importante presión que sufrían por parte de la sociedad romana. El nuevo matrimonio era una necesidad para las viudas que no tenían patrimonio por la pobreza que esto conllevaba. Las comunidades cristianas disponían de los recursos sociales para su protección, pudiendo elegir si optaban por un nuevo matrimonio o permanecían sin casarse. Para las viudas con patrimonio, éstas lo perdían a favor del nuevo marido, por tanto, se sentían amparadas por las comunidades cristianas para no tomar obligadas esta decisión. Una proporción creciente de mujeres adultas, y no sólo, viudas se adherían al cristianismo por la seguridad que les proporcionaba ante su situación y las de sus hijos.

Por otro lado, el cristianismo al prohibir tajantemente tanto el infanticidio como el abandono de los niños y las niñas, hizo que las familias cristianas incrementaran proporcionalmente el número de infantes y, sobre todo, niñas respecto al conjunto de la sociedad romana, debido a que eran las niñas las que sufrían un mayor infanticidio y abandono por parte de sus familias.⁶¹¹ Por esta razón, y por su oposición a las prácticas abortivas, el cristianismo tuvo pronto un mayor número de niñas y jóvenes en edad de casarse notablemente superior, en términos porcentuales a los de la sociedad de referencia.

En definitiva, las familias cristianas y las comunidades cristianas en general la proporción de las mujeres, así como el porcentaje de población infantil era notablemente superior

La posición radical de las iglesias o comunidades cristianas frente al infanticidio y el abandono, así como la acogida a la infancia huérfanos y niños abandonados, y el papel de mayor protagonismo de la mujer en las comunidades cristianas en relación con la sociedad romana, hizo que mujeres de todos los estratos y estamentos sociales de Roma vieran con

⁶¹⁰ Ver Knapp, R.C. **Los olvidados de Roma** (Barcelona, ed. Ariel, 2011) págs. 89-97

⁶¹¹ Esta es otra proposición bien establecida históricamente. Uno de los primeros en señalarlo fue A. Harnack en **The Misión and Expansión of Christianity in the first three centuries**. (New York, ed. Putnam's son, 1908)

agrado el movimiento cristiano. H. Chadwick señaló que los cristianos empezaron a penetrar en los altos estamentos a través de las esposas⁶¹².

2. El movimiento cristiano como movimiento emancipador de la mujer.

Desde los orígenes del cristianismo se ha visto el importante papel de la mujer en el movimiento de Jesús. Es cierto que no figuraban entre los 12 primeros apóstoles señalados en los evangelios, pero es obvio el papel protagonista jugado por María Magdalena como persona de confianza y principal conocedora de las enseñanzas de Jesús Nazareno, y también hemos señalado en la tercera parte que, en el círculo de predicación de Pablo de Tarso, encontramos apóstoles y presbíteros.

Es un hecho histórico bien establecido que las mujeres en la cultura cristiana jugaban de un posicionamiento muy superior del que tenían en el mundo grecorromano⁶¹³. Pero es sobre todo en los escritos paganos en los que encontramos la mayor prueba del papel protagonista de la mujer en el movimiento social que fue del todo inusual en la sociedad romana. Precisamente en las críticas sociales al cristianismo se destaca, rechazándolo, el papel protagonista de la mujer que soliviantaba a la cultura patriarcal. Son los autores paganos, como demuestra M. Y. Mac Donald⁶¹⁴, los que ofrecen mejores ejemplos de las tareas evangelizadoras de las mujeres, sus roles de liderazgo en el movimiento, y su función transgresora de las reglas y costumbre romanas en su vida cotidiana en cuánto mujeres célibes o casadas.

Mac Donald muestra con una claridad meridiana que el papel de liderazgo de las mujeres en el cristianismo y emancipador respecto al papel de la mujer en la sociedad romana era juzgado de la manera más negativa. En el siglo II, sobre el que disponemos de más datos sobre la reacción pagana con relación a las mujeres cristianas, se consideraba a cristianas con funciones de liderazgo como mujeres de conducta desordenada, y los insultos de brujas, prostitutas y enemigas del Estado eran del todo frecuentes⁶¹⁵.

Resaltaban el papel de liderazgo de las mujeres célibes y de las viudas que no volvían a contraer matrimonio, que eran las que proporcionalmente de dedicaban a dichas tareas de liderazgo. En este sentido, el texto apócrifo del

⁶¹² Chadwick, H. **The early church**. (Middlesex, Penguin Books, 1967) pág. 56 y ss.

⁶¹³ Ver Fox, X.L. **Pagans and Christians** (New York, ed. Knopf, 1987)

⁶¹⁴ Mac Donald, M.Y. **Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana**. (Estella, ed. Verbo Divino, 2004)

⁶¹⁵ Mac Donald, M. Y. on.cit. págs. 67-154. Los autores especialmente estudiados por la autora son: Plinio, Marco Aurelio Frontón, Lucio Apuleyo, Luciano de Samosanta, Galeno de Pergamo, y Celso

siglo II “Los hechos de pablo y Tecla”⁶¹⁶ muestran a una célibe que entra en el movimiento cristiano convencida por las enseñanzas de Pablo de Tarso, y desde su celibato asumen tareas de predicación rompiendo los moldes limitadores que se atribuían en la época a las mujeres. Tecla se enfrenta a la opinión pública que la presenta como carente de moralidad, entre otras por su castidad y sus posicionamientos éticos.

Tanto el celibato de las mujeres⁶¹⁷ como las viudas que permanecían como tales eran especialmente rechazados en la sociedad romana porque no contribuían a la tasa de natalidad especialmente en tiempos de guerra en las fronteras, y por poner en cuestión la reproducción del orden familiar y la dependencia de la mujer del varón sea este el padre o el marido. Como ha afirmado P. Veyne, el matrimonio se hacía por costumbre y para incrementar la dote de la descendencia. No se hacía por sexo ni por mantener el linaje, que este podía hacerse por adopción⁶¹⁸.

En los siglos I y II el movimiento cristiano era un movimiento urbano y mayoritariamente compuesto de los estratos humildes y de mujeres. La influencia de las mujeres cristianas en el crecimiento del cristianismo fue fundamental, vino dado por su papel evangelizador. También porque al estar prohibido el aborto, principal medio efectivo de contracepción, y al restringirse la sexualidad en el matrimonio a la procreación la tasa de natalidad de las familias cristianas seguramente debía ser más alta que el promedio que el de las familias romanas. Además, debemos tener en cuenta que la proporción de hijas en edad de casar era más importante en las familias cristianas al no abandonarlas, y no practicar la anticoncepción, y por tanto según R. Stark⁶¹⁹ un importante número de varones entrarían a conocer y formar parte del cristianismo por influencia de sus esposas.

No obstante, el papel emancipador de la mujer, que se originó en el movimiento de Jesús, ya tuvo sus reacciones, como hemos señalado en la tercera parte de este trabajo, en el siglo I, continuó en el siglo II, y seguramente fueron más fuertes durante la importante expansión del cristianismo en la sociedad.

⁶¹⁶Ver traducción inglesa de Ehrman Barth, D. *Lost christianities* (Oxford, University Press, 2005) págs. 120 y ss.

⁶¹⁷ Sólo se consideraba de manera especial a las sacerdotisas vestales que eran vírgenes a las que se les exigía dedicación permanente para mantener el fuego en el templo dedicado a la diosa del hogar Vestal. Se consideraba su labor fundamental para mantener la protección y la prosperidad de Roma.

⁶¹⁸ Veyne, P. **Sexo y poder en Roma**. (Barcelona, ed. Paidós, 2010) pág. 129. Ver también Veyne, P. **La sociedad romana**. (Madrid, ed. Mondadori, 1990) págs. 169 – 207.

⁶¹⁹ Stark R. **La expansión del cristianismo**. (Madrid, ed. Trotta, 2009) págs. 109 a 120.

Para penetrar socialmente en la sociedad romana y en todos los estratos y estamentos sociales, y también para contentar al mayor número de varones en sus filas, con hábitos tradicionales en la sociedad, el cristianismo limitó el papel de la mujer transgresor de las fronteras sociales de la sociedad dominante justamente para lograr una mayor penetración en la sociedad. La pérdida del papel emancipador de la mujer se vinculará, a partir del siglo IV, a la pérdida del carácter alternativo del movimiento cristiano, y a su inicio de su papel de dominación ideológica en el nuevo Imperio Romano Cristiano.

3. *El antiabortismo y la sexualidad ligada a la procreación factores de emancipación femenina en la antigüedad.*

Sin duda, uno de los aspectos que puede impactar más en la sociedad europea contemporánea es que la posición contra el aborto y por una sexualidad ligada a la procreación fueran en la época el principal valor emancipador de la mujer en los inicios del cristianismo en el Imperio Romano, una de las claves de la introducción del cristianismo en el mundo de la mujer, y posiblemente su elaboración doctrinal y el posicionamiento del cristianismo en relación al aborto y la sexualidad orientada a la procreación fuera obra de las propias mujeres.

P. Veyne ha señalado que el aborto no era ni un crimen ni un delito para la sociedad imperial, el Estado romano hubiera podido impedirlo apelando razones de moral política, como la necesidad de natalidad para mantener el ejército entre otras, pero no lo hizo⁶²⁰. Era en cambio el modo de contracepción dadas la escasa fiabilidad de los medios preventivos del embarazo.

El marido era, como hemos señalado, el que decidía sobre la vida, la muerte o el abandono del niño, o podía entregarlos a otra familia, y podía hacerlo por cualquier motivo: falta de recursos económicos, por prever un mal augurio, o simplemente porque no deseaba más descendencia. Por otro lado, al marido en la sociedad romana no se le exigía castidad, sino que se valoraba su actividad sexual.

En cambio, la práctica del aborto en la época era muy peligrosa para las mujeres que se desangraban a menudo ante tal práctica o bien resultaban envenenadas, debido a que se utilizaba veneno en altas dosis para practicar el aborto⁶²¹. Dadas las prácticas abortivas de la sociedad romana en la antigüedad, no puede sorprendernos la tesis de M. J. Gorman⁶²² de que el

⁶²⁰ Veyne, P. **Sexo y poder en Roma**. ob. cit. págs..145-147

⁶²¹ Stark, R. **La expansión del cristianismo**. ob. cit. pág.112

⁶²² Gorman, M.J. **Abortion in the Early Church** (Downers Grove, Inter Varsity Press, 1982)

aborto era una importante causa de muerte entre las mujeres del mundo grecorromano.

Al promover el antiabortismo las mujeres defendían su vida frente al autoritarismo del marido⁶²³, y al asociar sexualidad con busca de procreación para dotarse de descendencia, se aseguraban de que no habría exigencia de aborto, y que en caso de nacer descendencia esta no sería abandonada, especialmente en el caso de que fuera niña. En esta posición los cristianos y los estoicos coincidían: haced el amor solo para engendrar. Para estos últimos el amor no debía hacerse por el placer, las mismas posiciones del coito debía facilitar la fecundación⁶²⁴. La evolución tanto del estoicismo como del cristianismo a la renuncia sexual y su opción por la castidad es comprensible como reacción a la corrupción, inmoralidad en materia sexual en la sociedad romana y en especial en sus clases altas⁶²⁵.

El antiabortismo y el ligamen que se establecía entre sexualidad y búsqueda de parto era, por las condiciones de la época, una reivindicación de emancipación de la mujer y limitación del poder del marido.

Las fracturas sociales que presentaba la sociedad romana con relación a las desigualdades de sexo, que atravesaba toda la estructura social romana, fue ocupada por el cristianismo, debido al papel cuantitativo y cualitativo que tenían las mujeres en el mismo.

La posición diferencial y emancipadora de la mujer, tuvo el principio del fin en el siglo IV. Hasta entonces con más o menos limitaciones el cristianismo fue claramente un movimiento emancipador de la mujer. Se trataba de crear comunidades a semejanza del Reino de los Cielos en la tierra, y este Reino radical en lo social, también lo era en relación con las mujeres. Para los cristianos se trataba de ser universales, extenderse por todas partes, pero no pretendían ser socialmente mayoritarios, ni se lo habían planteado. Pero, como señala P. Brown⁶²⁶, a partir del pacto del movimiento cristiano con Constantino, no sólo la Iglesia se lo plantea, sino que decide ser mayoritaria y dominar moralmente la sociedad, y con este cambio de

⁶²³ La homosexualidad también fue rechazada por el movimiento cristiano en Roma. Debido a que se consideraba indigno para la sociedad romana era la actitud pasiva, el varón que tenía una posición activa era bien valorado. La homosexualidad pasiva era un crimen para un ciudadano, en cambio para un esclavo era un deber. Es decir, la homosexualidad no se vinculaba a ningún posicionamiento emancipador, sino que se utilizaba para reproducir las desigualdades sociales entre los estratos sociales.

⁶²⁴ Ver Brown, P. **El cuerpo y la sociedad** (Barcelona, Muchnik, ed., 1993) pág. 42

⁶²⁵ Ver Brown, P. ob. cit. pág. 43 y 288.

⁶²⁶ Brown, P. **Por el ojo de una aguja**. ob. cit. pág. 101.

posición se inicia la pérdida de protagonismo y la subordinación de la mujer en el cristianismo.

3.3. El rol de los mártires, papel divulgador y comunicador de la trascendencia e ideales cristianos.

El número de mártires en las persecuciones locales y generales contra los cristianos es una cifra negra como tantos datos en la antigüedad. La atribución de si fueron muchos pocos refleja más la perspectiva ideológica del autor que una opinión ajustada a hechos. Eusebio de Cesarea⁶²⁷ nos habla de multitudes de cristianos mártires, el reconocido historiador W. H. C. Frend⁶²⁸ señala en tono moderado que los mártires en las persecuciones debían contarse por cientos y no por miles. Tácito, al describir la etapa de Nerón nos habla de una inmensa multitud de cristianos asesinados por Nerón en los inicios del cristianismo. Quizás para Tácito⁶²⁹ “unos pocos cientos” podían considerarse multitud.

Se debe recordar que, los críticos al cristianismo destacan a los mártires por su irracionalidad y poco aprecio a la vida. Es decir, el martirio caracterizaba a las comunidades cristianas. Lo que parece fuera de toda duda fue el importante impacto que los mártires tuvieron en la sociedad romana. Puesto que los martirios se realizaban en espacios públicos y ante audiencias públicas. Era una ocasión para lograr un impacto social importante y dar a conocer a grandes audiencias tanto el mensaje como la actitud y la firmeza de las convicciones cristianas. Por el contrario, las deserciones a la fe cometidas para evitar el martirio cuestionaban la entereza de las convicciones cristianas.

En este sentido es característico que Tertuliano hiciera dos de sus mejores escritos apologéticos⁶³⁰, uno dedicado a elogiar a los mártires: “A los mártires”, y otro dedicado las deserciones: “la huida en la persecución”. La comunidad cristiana durante los siglos I y II consideraba que los mártires resucitaban

⁶²⁷ Eus. *H. L. VIII: 4, 1-5; 12,1-11* Existe traducción reciente en Eusebio de Cesárea **Historia Eclesiástica** (Barcelona, ed. Clie, traducción de G. Grayling, 2008).

⁶²⁸ Frend W. H. C. **The Rise of Christianity** (Philadelphia, Fortress Press, 1984) págs. 318-323.

⁶²⁹ Tac. *Ann. L XV, 42* Existe traducción reciente: Tácito. **Anales**, traducción de B. Antón Martínez, Madrid, ed. Akal, 2007

⁶³⁰ Ambos escritos se encuentran recogidos en la recopilación de escritos de Tertuliano: **A los mártires, el escorpión, la huida en la persecución**, traducción de C. Anchel Balaguer y J.M. Serrano Galván, Madrid, ed. Ciencia Nueva, 2004)

inmediatamente y entraban en el Reino de los Cielos sin necesidad de esperar la segunda venida del Mesías. Por otra parte, los consideraban personas santas, es decir mediadores entre Dios y los hombres. Por otra parte, eran reacios a perdonar a aquellos que habían renegado de su fe para evitar las sanciones, torturas y martirio.

A través del martirio público, los cristianos daban cuenta de su firme convicción en Dios y especialmente su convencimiento de entrar en la vida eterna. Con lo que, en épocas de crisis de angustia o anomia, falta de adecuación de las creencias a las situaciones sociales de penuria generalizada permanente acontecida en la crisis del siglo III y ante las pandemias de los siglos II y III, debería dejar una importante huella en la sociedad romana. Por otra parte, visibilizaba la solidaridad de la comunidad cristiana a los presos antes del martirio y las ayudas y el soporte a las familias. También se visibilizaba la composición de la comunidad cristiana, como en los martirios de Perpetua (perteneciente a los honestiores) y Felicidad su sirvienta.

El martirio y el conjunto de sufrimientos de los miembros mártires es difícil de explicar de un punto de vista racional, en esto Celso y el conjunto de los críticos analizados del cristianismo tienen importantes argumentaciones. No obstante, se van a aportar diferentes argumentaciones racionales para explicar el fenómeno del martirio.

En primer lugar, el martirio actuaba como compensador religioso. Se entiende por compensadores las explicaciones y métodos que se consideran apropiados para conseguir una recompensa deseada. Esta recompensa puede tener lugar en un futuro distante y no se tiene, generalmente, certeza de que la misma pueda acontecer⁶³¹.

El martirio era en este sentido un compensador para que la cristiana y el cristiano pudieran alcanzar la vida eterna. Pero, no se tenía certeza objetiva de que ello aconteciera, pero sí subjetiva. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, que no contempla una vinculación mística con la divinidad, una construcción subjetiva de un compensador a la tortura y a la muerte aparece en aquellas comunidades fuertemente segregadas y etiquetadas de indeseables porque amenazan las creencias y normas de conducta del grupo social más amplio o dominante; y por otro lado las creencias y comportamiento del grupo segregado se consideran (1) muy importantes y son profundamente asumidas por el conjunto del colectivo, (2) los miembros se encuentran firmemente

⁶³¹ Esta definición se ha basado Stark, R. **La expansión del cristianismo**. ob.cit. págs. 154 y ss.

comprometidos con ellas, y (3) gozan los miembros de un amplio apoyo social por parte del grupo⁶³².

Es decir, el rechazo o reacción social externa genera un entorno adverso y de rechazo que puede generar sentimientos y vínculos en el grupo segregado, y estos vínculos de solidaridad pueden generar una muy alta cohesión social de creencias y comportamiento si se producen las condiciones internas señaladas, que es obvio que se producían en las comunidades cristianas de los primeros siglos. En este caso, las recompensas proporcionadas por los martirios pueden convertirse en una “evidencia subjetiva”.

Tertuliano en su obra, ya citada: “A los mártires” señala tres características que las comunidades cristianas proporcionan a los mártires que permiten generar los vínculos internos señalados. Los mártires tendrán la mejor recompensa de obtener la vida eterna,⁶³³ serán reconocidos y venerados por las comunidades cristianas⁶³⁴ por su heroísmo y como mediadores ante Dios, y sus familiares serán objeto de acogida y soporte social por las comunidades cristianas⁶³⁵.

El martirio como expresión de convencimiento en la vida eterna, como ocasión de manifestar públicamente las creencias y actitudes cristianas, y manifestar la solidaridad y la ayuda mutua entre la población cristiana: visitando a los presos, enterrando a los muertos y ayudando a las familias de los mártires constituyeron un medio de comunicación importante a la sociedad romana, que sin duda, y por esta razón, era la aceptación y predisposición al martirio uno los aspectos más criticados por los apologetas anticristianos.

3.4. Los apologetas como intelectuales orgánicos del movimiento cristiano: la influencia en las clases cultas, y la búsqueda de hegemonía o dirección moral e intelectual.

Es de gran importancia el papel de los apologetas en el movimiento cristiano, y especialmente en los siglos II y III. Los apologetas eran miembros cultos de las

⁶³² Estas características han sido elaboradas por el autor a partir de la teoría del etiquetaje y de la disonancia cognitiva. Dos libros característicos de cada una de estas perspectivas son: Festinger, L. **Une théorie de dissonance cognitive** (Paris, Enrick ed., 2017) y también Festinger, L. y otros. **Cuando las profecías fallan** (Madrid, ed. R. Anómalas, 2018)

⁶³³ Tertullianus. *Ad Martyres*: III: 5; IV:9

⁶³⁴ Tertullianus. *Ad Martyres*: 6; IV:9

⁶³⁵ Tertullianus. *Ad Martyres*. II:7

comunidades cristianas que se distinguieron no sólo por la defensa de las creencias y prácticas del movimiento, sino que sirvieron para organizar por un lado su penetración en las clases cultas, y para organizar un liderazgo moral e intelectual en la sociedad romana.

Ya hemos señalado, a través de las cartas de Pablo de Tarso y de las críticas de los intelectuales anticristianos, que eran pocas las personas del movimiento cristiano pertenecientes a las clases cultas en el siglo I y en el siglo II. Pero, estas existían, ya hemos señalado a las mujeres en general fuero atraídas por el movimiento cristiano, pero además entre los estratos de los humildes encontramos a esclavos que en sus países de origen habían obtenido una alta cualificación cultural y en el Imperio eran educadores, lo mismo podemos decir de los libertos.

Estos cristianos cultos desarrollaron sobre todo en los siglos II y III una importante tarea dirigida a distintos frentes:

1. Defender al movimiento cristiano de las calumnias a la organización y a sus miembros fruto del etiquetaje social al que era sometido. En esta tarea sobresale Tertuliano.
2. La defensa del modo de vivir y la ética cristiana. Especialmente se fijaban en que su modo de vida y creencias, si bien negaban la divinización de los emperadores, no eran desestabilizadores del Imperio y acataban la autoridad del emperador argumentando de que si gobernaba es porque Dios así lo quería o no se oponía. No obstante, en no pocos casos el acatamiento al emperador y al Imperio era visto como condición querida por Dios para la expansión del cristianismo en el Imperio.
3. Criticas el politeísmo tanto de la religión tradicional romana y su ética que favorecía las diversiones amorales como los espectáculos circenses y la lucha entre gladiadores, como las contradicciones e insuficiencias de las religiones místicas de procedencia oriental, distintas al cristianismo.
4. Proporcionaron al cristianismo una explicación intelectual y docta basada en la filosofía griega⁶³⁶, lo que sirvió para avanzar en el liderazgo moral e intelectual de la sociedad romana. La justificación filosófica del cristianismo le permitió no sólo sacarse de encima la acusación de movimiento inculto, sino también facilitó su penetración en las clases cultas. A.H.M. Jones señala con toda claridad que el movimiento cristiano,

⁶³⁶ Aunque hubo apologetas importantes como Tertuliano y Taciano que se opusieron a este predominio de la cultura o filosofía griega. Aunque Taciano, autor de formación helena, lo critico más en la forma que en el fondo.

en el siglo III, estaba formado por gentes de clases medias y bajas, y había tenido poca incidencia en la aristocracia⁶³⁷.

Desde los cuadernos de la cárcel de A. Gramsci sabemos que para gobernar no solo se precisa ejercer y legitimar la coacción social, sino también se precisa la capacidad de dirigir intelectualmente a la sociedad para que su dominio sea lo más asumible por los dominados⁶³⁸. Este mismo autor señala que un movimiento social debe tener una función de dirección para los propios integrantes del movimiento, y que esta función debe de ser dirigida al conjunto de la sociedad para poder avanzar. Los intelectuales que organizan y sustentan esta dirección intelectual de un movimiento son los llamados intelectuales orgánicos.

Los apologetas contribuyeron a la consolidación y avance del movimiento cristiano dándole una formación doctrinal que sirvió para penetrar en las clases cultas y dio solidez intelectual y teológica al conjunto del movimiento. En opinión del gran analista de la religión romana, J.H.W.G. Liebeschuetz, los apologetas latinos lograron cambiar, después de la gran persecución, las actitudes de las clases gobernantes hacia el cristianismo⁶³⁹.

La penetración en los estamentos *honestiores* les permitió efectivamente crear, aunque no lo pretendían conscientemente, una completa sociedad alternativa en tanto creencias, modo de vida, valores y religión a la sociedad romana.

La mayoría de los apologetas incidieron en un doble ámbito: integrar al cristianismo en la cultura grecorromana y ganar respetabilidad, por un lado, y por otro criticar al paganismo por sus costumbres y sus creencias para ganar liderazgo intelectual y moral en dicha sociedad⁶⁴⁰. Como señala W. Jaeger⁶⁴¹: con la asociación a la cultura griega, se ha podido considerar la *paideia* griega como preparación al cristianismo, o a este como continuación de la *paideia* griega.

Con la impregnación del cristianismo con la cultura griega, y en especial con su filosofía, especialmente con el neoplatonismo, se introdujo en el cristianismo un conjunto de conceptos intelectuales que le distanciaron de su “ethos” original y dio mayor prioridad a la justificación de sus creencias y nuevas mitologías que al sistema de vida que lo caracterizaba.

⁶³⁷ Jones, A.H.M. “El trasfondo social de la lucha entre paganismo y cristianismo” en Momigliano A. **El conflicto entre paganismo y el cristianismo** (Madrid, ed. Alianza, 1989) pág. 34 a 36

⁶³⁸ Gramsci, A. **Notas sobre Maquiavelo** (Buenos Aires, ed. Nueva Visión, 2008) En especial el capítulo dedicado a “El príncipe moderno” págs. 9-106.

⁶³⁹ Liebeschuetz, J.H.W.. **Continuity and change in roman religion**. (Oxford, University Press, 2007), págs. 252-253.

⁶⁴⁰ Ver Canto Nieto, J.R. “introducción” en Taciano. **Discurso contra los griegos** (Madrid, ed. Akal, 2016, traducción de J.R. del Canto) pág.11.

⁶⁴¹ Jaeger, W. **Cristianismo primitivo y paideia griega** (Madrid, ed. FCE, 2016) págs. 41-53

En esta dirección la reconocida historiadora de la religión cristiana M.F. Baslez, ha señalado que fue el helenismo el que introdujo la idea de unicidad de la verdad que implicó la centralización del magisterio cristiano. En opinión de Baslez, las doctrinas cristianas eran fluidas y las identificaciones y pertenencias se daban en el seno de las comunidades cristianas a nivel local⁶⁴².

De este modo, como veremos con mayor detenimiento en el próximo capítulo, el apologetismo cristiano, contribuyó a complicar y oscurecer al movimiento y separarlo definitivamente del judaísmo original. Lo oscureció y contribuyó a su complicación doctrinal, y también favoreció que se diera prioridad al predominio y homogeneización ideológica, frente a la frescura de un movimiento claramente plural y diverso dirigido fundamentalmente a la revolución de la vida cotidiana de las personas en los siglos I y II.

La introducción de la cultura grecorromana en el cristianismo también favoreció el sustrato cultural para dialogar en el imperio y para impregnarse de una versión de la religión monoteísta más cercana al politeísmo de tipo henoteísta.

J.M. Blázquez, en su visión sintética del apologismo cristiano⁶⁴³, nos muestra la amplitud y variedad de esta dimensión del movimiento cristiano. Puesto que encontramos:

- Apologistas de lengua griega: Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Alejandría, entre los más conocidos. Las aportaciones de estos apologistas latinos abarcan....
- Apologistas de lengua latina: Minucio Félix, Tertuliano, Commodiano,, Hipólito de Roma, Arnobio y Lactancio
- Anónimos tanto de lengua griega como latina. Entre los que destacan en griego: la carta a Diogneto, y en latín: el Apocalipsis de Juan y los oráculos Sibílicos.

En relación con el poder de Roma hay diferencias notables entre los apologistas. Existieron aquellos que decían que había que obedecer al emperador porque el poder terreno depende de Dios, pero en ningún caso rendirle culto porque es un hombre. Es el caso de Tertuliano, o Teófilo de Alejandría, Encontramos también escritos muy críticos con el poder romano, como el Apocalipsis de Juan, los Oráculos Sibílicos, y los escritores Comodiano e Hipólito.

Los escritos que justifican la obediencia al emperador porque el poder del emperador es dependiente del poder de Dios, servirán de base para legitimar a

⁶⁴² Baslez, M. F. **Comment notre monde est devenu chrétien** (Paris, CLD ed. 2008) pág.77-78.

⁶⁴³ Blázquez Martínez, J.M Blázquez Martínez, J.M. **El nacimiento del cristianismo**. (Madrid, ed. Síntesis, 2010) págs. 75-86.

Constantino y en general a los emperadores de lo que fue la nueva configuración social e institucional que se ha denominado Imperio Romano Cristiano.

Las dificultades y sobre todo los peligros para el movimiento cristiano alternativo que introdujeron los apologistas, y, en especial los que se identificaron con la paideia griega, fueron importantes, y uno de los factores que contribuyó a su transformación de movimiento intersticial y alternativo a simbiótico. Pero, no podemos olvidar que los apologetas lograron la penetración cristiana en los estratos cultos y en los estamentos honestiores sin lo cual no se hubiera completado una sociedad alternativa en el interior de la sociedad romana. Una sociedad alternativa e intersticial que pactó, posteriormente, con el Imperio Romano dando lugar a una modificación sustancial de este. y del propio movimiento cristiano.

3.5. La asimilación de la cultura popular religiosa por el cristianismo.

Pero el cristianismo no sólo presentó y legitimó, a través de la paideia griega, su sistema de creencias penetrando en las clases dirigentes y especialmente entre las más cultas que despreciaban la religión pagana⁶⁴⁴; sino que su influencia en la cultura popular extendida en todos los estratos y estamentos sociales no estuvo exenta de una asimilación cristiana de la cultura popular que se expresaba en paganismo religioso romano; y que tuvo como corolario la impregnación del cristianismo de elementos culturales paganos.

Como veremos. en el próximo capítulo, la articulación en un mismo sistema unificado de creencias con capacidad de integración tanto de elementos culturales de los estamentos de la elite cultural, como de la cultura popular, el cristianismo logró que la sociedad romana en su conjunto participara en el movimiento cristiano, formando una sociedad alternativa en el interior de la sociedad romana que se resquebrajaba en el siglo III.

A través de la filosofía griega, y neoplatónica en particular, como legitimadora del cambio cultural en el movimiento cristiano se introdujo la ruptura ideológica del cristianismo con su "ethos" original de movimiento intersticial y alternativo propio de los tres primeros siglos.

⁶⁴⁴ Este era el caso de los estoicos, y también de epicúreos y cínicos.

1. *La supervivencia de Isis y Cibeles en el cristianismo.*

Encontramos, por ejemplo, la influencia de las religiones orientales místicas, que a pesar de su antigua y débil presencia en el conjunto del imperio, y en la sociedad romana en particular, tuvieron una gran influencia con la crisis del paganismo tradicional romano acontecido en el siglo III. Entre los cultos místicos destaca, por su influencia doctrinal en el cristianismo, el dedicado a Isis y Osiris o para ser más exacto el culto a Isis y Serapis.

Este culto procede de Alejandría de la época ptolemaica. El primer faraón Ptolomeo I, general de Alejandro Magno, inició la articulación entre la cultura griega y la egipcia, o mejor dicho helenizó la cultura egipcia⁶⁴⁵. Este fue el caso de la helenización del mito de Isis y Osiris que se convirtió en el mito de Isis y Serapis.

El contenido esencial del mito es el mismo. Osiris-Serapis es muerto y descuartizado por traición por su hermano Set. Isis logró reunir los trozos de su marido Serapis y este resucitó convirtiéndose en el dios que juzga la entrada de los muertos a la eternidad. El hijo concebido, sin copulación⁶⁴⁶, por Isis y Serapis: Horus es a su vez el dios que venga la muerte de su padre Serapis, y en el Egipto Antiguo los faraones son la encarnación de este último dios⁶⁴⁷. Por otro lado, Isis fue considerada como indulgente ante las debilidades humanas y se la relacionaba con la virtud de la pureza⁶⁴⁸.

Si además tenemos en cuenta la convivencia por proximidad territorial entre el culto a Isis y las principales localizaciones del movimiento cristiano⁶⁴⁹, podemos considerar la influencia de Isis en la emergencia de la figura de María y su ubicación en la esfera divina como “Madre de Dios”⁶⁵⁰, que concibió virginalmente, y que actuaba como mediadora entre Dios y los hombres desde la antigüedad cristiana. La asimilación de los partidarios de esta religión mística en el cristianismo conllevó una integración reformada del culto de Isis en el cristianismo. El culto místico a Cibeles como madre de la naturaleza a los dioses también influyó en el papel de María en el cristianismo, pero en menor medida que Isis⁶⁵¹.

⁶⁴⁵ Vanoyeke, V. **Los Ptolomeos. Últimos faraones de Egipto.** (Cuenca, ed. Alderaban, 2000)

⁶⁴⁶ En la recomposición del cuerpo de Osiris/Serapis no se encontró el pene, que fue comido por los peces del Nilo.

⁶⁴⁷ Ver Plutarco. **Isis y Osiris** (Palma de Mallorca, ed. Jose J. de Olañeta, 2007)

⁶⁴⁸ Cumont, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain.** ob. cit. págs. 135 y 136.

⁶⁴⁹ Stark, R. **Cities of God.** ob. cit. págs. 105-108

⁶⁵⁰ Si bien fue el concilio de Trento en el siglo XVI que dispuso del título de la Madre de Dios, un argumento que se esgrimió fue este culto hacia María procedente de la antigüedad.

⁶⁵¹ Stark, R. **Cities of God** (New York, Harper Collins Publishers, 2007) págs. 103-105

Las figuras del Osiris/ Serapis- Padre, y de Horus-Hijo y ambos dioses, fue adaptada al monoteísmo cristiano como dos personas o dimensiones de un mismo Dios. Seguramente la influencia del culto pagano a Isis influyó en la divinización de Jesús por el cristianismo.

Con la consolidación posterior del cristianismo como única religión del Imperio, y la aceptación de las guerras justas, el cristianismo también logró incorporar la moral militar propia de los códigos de conducta de los seguidores del culto a Mitra.

Este es un claro ejemplo de como el cristianismo logro absorber la cultura pagana, en este caso de origen oriental y misterico, no sin producirse, a su vez, un cambio en el sistema de creencias y ritos.

2. *La integración de la cultura pagana en el cristianismo.*

J. Toner en su estudio sobre la cultura popular romana considera que el cristianismo logró cristianizar lo popular, lo ampliamente compartido por la sociedad romana, a la vez que representó una popularización del cristianismo, el mensaje cristiano se moldeó para adecuarlo a las inquietudes populares, que deseaban la protección de los oprimidos y que hubiera concordia social⁶⁵².

Los santos cristianos, mártires santificados, sustituyeron a los dioses locales, familiares y del hogar romanos. Estos dioses protectores de la vida cotidiana de los romanos y a los que se dirigían buscando protección en la realización de las actividades ordinarias fueron sustituidos por los santos. A partir, del cristianismo la protección a las actividades ordinarias correrá a cargo de las personas santificadas, que se encontraban próximas a Dios. Los santos hombres ejemplares adquirieron un estatus equivalente al de los dioses paganos, logrando integrar la cultura popular en un cristianismo que se reformaba en relación con su “ethos” original influenciado por un monoteísmo mucho más estricto de origen judío.

Los santos se convirtieron en protectores y defensores de los oprimidos y sus acciones, como mártires, adquirieron un gran carisma y constituían un modelo de vida a seguir, dando una dimensión normativa moral de la que carecían los dioses paganos.

El culto a los santos al igual que el culto a los dioses paganos fue muy popular, en el sentido de que a ellos se encomendaban sin excepción amos y clientes, ricos y pobres, ciudadanos, esclavos y libertos. No se asimila aquí popular con

⁶⁵²Toner, J. **Sesenta millones de romanos**. (Barcelona, ed. Crítica, 2020) págs. 275-278

los *humiliores*, sino con la cultura y las praxis culturales ampliamente compartidas. En esta dirección P. Brown ha demostrado que el culto a los santos en la antigüedad tardía afectó a todos los estratos y estamentos sociales y fue un motor cultural-religioso de la visión religiosa al inicio de la edad media⁶⁵³.

3.6. El hermetismo, su modo de vida y la organización del movimiento cristiano: factores de impacto social.

En su monumental obra E. Gibbon, “Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano”⁶⁵⁴, escrita en el siglo XVIII, ya señalaba entre las cinco causas, que identificaba, de la expansión del cristianismo en el Imperio: el hermetismo y la organización del movimiento cristiano. En concreto, la primera causa la denominó: el celo inflexible e intolerante de los cristianos. La quinta: la unión y disciplina de la república cristiana, que se refería fundamentalmente al gobierno de la iglesia. Con otros nombres y sobre todo con renovadas explicaciones, no en vano han pasado más de dos siglos, estas razones continúan vigentes.

1. *El hermetismo del “ethos” cristiano.*

Se habla de la importancia del denominado exclusivismo y cerrazón de las creencias del movimiento cristiano en relación con la permeabilidad de las ideas religiosas paganas como una de las razones del triunfo del cristianismo en la crisis ideológica y religiosa del siglo III.

Ante la inestabilidad de las creencias y ritos propios de la religión romana orientados a dar una protección en la vida cotidiana que eran incapaces de proporcionar en aquel período. Así como su sincretismo habitual que conllevaba la existencia de un panteón muy extenso de divinidades diferenciadas, no proporcionaban seguridad a la sociedad de aquellos días, ni en el presente, ni sobre todo en el futuro, como ya se ha analizado.

En cambio, unas convicciones firmes que dejaban claro las conductas o compensadores a seguir para conseguir los “beneficios” religiosos en esta vida y sobre todo en el más allá, reducían sin duda las incertezas de los seres humanos. Una guía clara y firme en sus convicciones, sin fisuras o dudas por concesiones a otros credos o ideologías, produce, en caso de no existir importantes disonancias cognitivas, certeza y seguridad en época de incertidumbre y angustia. Es por ello, que el denominado exclusivismo o

⁶⁵³ Brown, P. **El culto a los santos**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2018)

⁶⁵⁴ Gibbon, E. **Decadencia y caída del Imperio Romano**. (Girona, ed. Atalanta, 2012) págs.457-500

hermetismo de las creencias cristianas frente a otras posibles divinidades o creencias era un factor de atracción en las circunstancias del siglo III.

Es más, si la convicción firme en unas creencias y la exigencia de una práctica son unas condiciones que la organización religiosa exigen a sus miembros, no sólo para lograr las compensaciones en la otra vida, sino para conseguir los importantes beneficios presentes de la política social cristiana y el apoyo de la comunidad, el impacto del hermetismo es aún más importante. No olvidemos que el escaso evergetismo social que se proporcionaba normalmente a través de los templos paganos fue prácticamente inexistente en el siglo III.

El estilo de vida cristiano basado en la solidaridad y la ayuda social mutua, organizada por la comunidad, constituía un fuerte vínculo de unión entre los miembros de la comunidad, y consolidaba a la vez su sistema de creencias. El modo de vida cristiano, como bien ha señalado E. R. Dobbs era su fuerza cohesionadora de grupo⁶⁵⁵ y, sin duda un factor de atracción social.

No debe olvidarse que el denominado hermetismo o exclusivismo del movimiento cristiano se ejercía sobre un “ethos” muy reducido en lo que se refiere en los siglos I, II e inicios del III, como se ha señalado anteriormente. En lo relativo al sistema de creencias: existencia de un solo Dios y Jesús, en proceso de divinización, como Mesías, futura venida del reino de Dios a la tierra, y vida eterna para las personas justas eran las creencias realmente exigidas.

Lo más amplio eran el modo de vida y los ritos, en especial el primero ligado, a la propuesta inicial del cristianismo de ir creando espacios similares al reino de Dios para promover su completa llegada al mundo. La ética y el modo de vida cristiana era el elemento más exigible y completo. En este sentido, en relación a los cultos místicos que también creían en la vida del más allá, el movimiento cristiano se diferenciaba en que la cohesión no sólo se basaba en la práctica de unos ritos en común, como en los otros cultos, sino y fundamentalmente en su modo de vida solidario.

Es decir, el hermetismo cristiano en los primeros siglos no debemos referirlo a un sistema amplio y complejo de dogmas defendido por una autoridad eclesial, como ocurrirá a partir del siglo IV, sino a un convencimiento sobre pocas ideas y la participación en un amplio sistema de vida, que tenía, excepto en la radicalidad del amor al prójimo expresado en una amplia ayuda social,

⁶⁵⁵ Dodds, E.R. **Paganos y cristianos en una época de angustia** (Madrid, ed. Cristiandad, 2009) págs. 135 y ss.

no pocos parecidos con el modo de vida propuesto por los estoicos y los cínicos, y en general con él sofismo de tipo socrático.

2. Organización.

Es importante señalar que las fuentes de financiación cristiana de la caridad o asistencia social en los siglos I y III y en los inicios del IV, no dependía del apoyo estatal, ni de ningún evergeta específico. Los fondos de las comunidades cristianas dependían de las aportaciones de los miembros de la comunidad⁶⁵⁶, esto le daba independencia de los ricos, y los directivos no eran a la vez los financiadores del movimiento, sino sólo sus administradores, cuyos cargos dependían formalmente de las asambleas, *ecclessias*, de las comunidades.

En opinión de R. Mac Mullen⁶⁵⁷, las autoridades romanas habían errado frecuentemente al dirigir las persecuciones sólo a los dirigentes pensando que eran a la vez los financiadores, olvidando que el cristianismo adquiría la configuración de un movimiento de masas. Este error, también fue cometido por el emperador Juliano, al querer renovar el paganismo centrándose fundamentalmente en los templos y en la ética de los sacerdotes.

En efecto, el comportamiento ético y austero de los obispos y presbíteros cristianos es un hecho puesto de relevancia por el emperador Juliano. Desde la aparición del libro de E. Gibbon, que se viene señalando con asiduidad en la expansión del cristianismo. Unas comunidades bien organizadas con unos directivos altamente representativos y bien articulados con el conjunto de miembros eran un factor de cohesión comunitaria de los cristianos e impacto transformador en la sociedad dominante.

Unos cargos eclesiales que dependían y se debían a la comunidad, y que no podían poseer riquezas, y se supone que, en caso de haber podido acceder a ellas, las hubieran rechazado junto a la pompa y el poder que adquirieron posteriormente. Esta dependencia de los cargos comunitarios de las asambleas de las comunidades cristianas, y la ética y austeridad asociadas a dichas personas escogidas fue lo que los emperadores romanos a partir de Constantino, y Juliano de un modo manifiesto, intentaron y lograron cambiar. Aunque, como analizaremos más adelante, a principios del siglo IV ya se había iniciado el proceso de separación entre las elites directivas y el conjunto de miembros del movimiento, como ha acontecido en los movimientos de masas modernos y contemporáneos, al crecer y no haber previsto los mecanismos institucionales de control y reversión de este fenómeno.

⁶⁵⁶ Stark, R. *La expansión del cristianismo*. ob.cit. pág. 189

⁶⁵⁷ MacMullen, R. *Paganism in Roman Empire* (New Haven, Yale University Press, 1981) pág. 129

3.7. La difusión del cristianismo en el ejército.

1. *Las etapas de la influencia del cristianismo en el ejército.*

En la actualidad aparece de manera clara que a través del ejército se abrió el camino al reconocimiento del cristianismo en el Imperio, y el de su posterior institucionalización como religión romana. La cruz que mandó poner Constantino en los escudos de sus ejércitos, sustituyendo al Águila Imperial, en la batalla de Puente Milvio contra Majencio, se consideró la clave de la victoria. Una victoria anticipada en un supuesto sueño de Constantino en el que percibió que con la cruz obtendría la victoria.

No podemos olvidar que la madre de Constantino, Helena de Constantinopla⁶⁵⁸, cortesana ⁶⁵⁹de la casa del Cesar y posteriormente Emperador y padre de Constantino Constancio Cloro. Es decir, conoció el cristianismo desde su infancia, y su padre, en los terrenos bajo su mando, no persiguió a los cristianos en la denominada “Gran Persecución” decretada por Diocleciano. Pero también, debemos tener en cuenta la importancia significativa que tenían los símbolos en los ejércitos de la antigüedad y en el romano en particular. De ahí que el acatamiento por parte de los militares de la cruz en sus escudos, antaño simbología de la ejecución de los enemigos de Roma, no tuvo que ser objeto generalizado de rechazo. La influencia del cristianismo en el ejército no debía ser despreciable.

¿Cómo se produjo la influencia del cristianismo en el ejército? ¿Se *produjeron* cambios en el cristianismo, que era en sus orígenes un movimiento pacífico, para llegar a penetrar en el ejército, y lograr así su reconocimiento?

En efecto, se ha considerado que desde los inicios el cristianismo era un movimiento socio-religioso de carácter pacífico que no buscaba el acceso al poder político, y que ello continuó durante su expansión en el Imperio. Hemos señalado las críticas de los intelectuales apologetas anticristianos, y particularmente a Celso, a la deslealtad de los cristianos por negarse a formar parte del ejército. También son conocidas la oposición de los apologetas cristianos, en especial: Tertuliano, Orígenes, Cipriano, y Lactancio a la entrada de cristianos en la milicia. Encontramos, además, en las actas de los mártires a cristianos procedentes de las milicias romanas, y es especialmente conocida la condena al martirio de Maximiliano en la época de Diocleciano.

⁶⁵⁸ Posteriormente consagrada como santa Elena de la Cruz.

⁶⁵⁹ Era hija de una sirvienta, aunque posteriormente fue esposa de Constancio que posteriormente se divorció para casarse con Maximiana Teodora, hijastra de Maximiano.

Pero, también conocemos, que una de las primeras medidas de Diocleciano al inicio de la persecución, fue expulsar a los cristianos del aparato del Estado y del ejército. Por tanto, existían cristianos en el ejército. Quizás la oposición de los apologetas cristianos a la entrada en el ejército se justificaba por la existencia de una cierta tendencia de los cristianos a formar parte del ejército a finales del siglo II, y durante el siglo III.

Lo cierto, es que hasta finales del siglo II no encontramos en la documentación ningún soldado cristiano, y la ausencia de posicionamiento específico de las iglesias cristianas hasta el siglo III muestra que la milicia de los cristianos no preocupaba ni a la Iglesia, ni al Imperio. En los primeros tiempos parece claro que los cristianos no empuñaron las armas⁶⁶⁰.

El impedimento de los cristianos a formar parte del ejército, en opinión de los apologetas cristianos mencionados, venía tanto por el imperativo de los militares romanos de cumplir con los rituales paganos, inaceptables para los cristianos, como por el hecho de empuñar las armas. Pero, los cristianos, especialmente los seguidores no bautizados, podían formar parte de las tropas auxiliares, para las que no se necesitaba ni la ciudadanía romana, sólo era preciso ser hombre libre, y no tenían que empuñar las armas, y la participación en ceremonias religiosas paganas no era exigible.

Cómo es conocido, el fundador del cristianismo tenía una actitud de acogida tanto para los centuriones romanos⁶⁶¹, como para los recaudadores de impuestos. Para los que, de entre ellos, le siguieran debían abandonar sus oficios y llevar la práctica de vida de Jesús Nazareno, pero no había animadversión hacia las personas por participar en el ejército romano, posiblemente en las tropas auxiliares que se nutrían de la población de Palestina. Por tanto, la presencia de seguidores del cristianismo no tenía que generar problemas para el movimiento cristiano. Entonces ¿Por qué tantas declaraciones de los apologetas contra la participación cristiana en el ejército hasta la época de Constantino? ¿Había cristianos que no seguían las recomendaciones de la Iglesia y continuaban en el ejército?⁶⁶²

A lo largo de todo este trabajo, sostengo que *debemos distinguir entre cristianos bautizados o militantes, que habían pasado las duras pruebas establecidas en la Didajé con relación a los catecúmenos, de los simples seguidores del cristianismo que no se habían bautizado*. Es decir, gentes que asumían su “ethos”, pero no eran cristianos militantes, no habían recibido el

⁶⁶⁰ Ver Fernandez Ubiña, J. **Cristianos y militares**. (Granada, ed. Universidad de Granada, 2000) pág. 17-19

⁶⁶² En esta posición se sitúa J.M. Blazquez en **El nacimiento del cristianismo**, ob.cit. pág. 88

bautismo todavía o esperaban recibirlo en los últimos días, que era una costumbre bien extendida en la época⁶⁶³. Todo lo contrario de lo practicado desde la edad media hasta la actualidad en que se bautiza desde la más temprana edad.

Esta distinción entre propiamente cristianos: bautizados y seguidores. Explica la presencia de seguidores cristianos en el ejército desde los inicios, tanto en el regular como en las tropas auxiliares. De ahí la influencia que el cristianismo podía tener en el ejército. La polémica entre los apologetas y los posicionamientos de la Iglesia se dirigieran a los cristianos bautizados o militantes y no a los simples seguidores del cristianismo. Es decir, las críticas tenían por objeto a aquellos denominados propiamente cristianos, que pasaban un largo tiempo de formación y pruebas para asegurar su fidelidad ante los estigmas, rechazos sociales y persecuciones.

J. Fernandez Ubiña señala tres etapas de los cristianos⁶⁶⁴, desde mi punto de vista afectan tanto de bautizados como sobre todo a los seguidores del cristianismo:

- Antes de 170, año en que aparece la documentación sobre el primer soldado cristiano, la presencia cristiana era mínima debido tanto al número de cristianos, escaso en comparación al siglo III, como por la presencia de numerosos ritos idolátricos que debían celebrarse en el ejército.
- De 170 a 260, crecimiento del número de cristianos, bautizados y seguidores, debido a las conscripciones forzosas como al patriotismo ante las invasiones de tropas extranjeras en el Imperio. Es la época en que los escritos cristianos contra su incorporación al ejército eran más numerosos y rigoristas.
- De 360 a Constantino, la cristianización del ejército es de considerable importancia, que se vislumbra con el fracaso de las persecuciones, y se considera la figura de Cristo como garante de las victorias.

En la época de Constantino se efectúa el Concilio de Arlés, año 314, en el que la Iglesia se pronuncia a favor de la entrada de los cristianos en la milicia, y la desertión como pecado grave. Pero, debe señalarse que sólo se favorece su entrada sin empuñar las armas, es decir en las tropas auxiliares, lo que indica que se dirigía a los propiamente cristianos o bautizados. Los soldados armados que se bautizaban en el ejército eran, los que, con anterioridad a Constantino, figuran en las actas de los mártires. A partir de Constantino, el movimiento

⁶⁶³ Simon, M. Benoit, A. **El judaísmo y cristianismo antiguo**. (Barcelona, ed. Labor, 1972) pág. 236-237.

⁶⁶⁴ Fernandez Ubiña; J. **Cristianos y militares**, ob. cit. pág. 38-39

cristiano si bien formalmente se opone en la práctica tolera la presencia cristiana en los cuerpos armados, debido, entre otras, a la desaparición de tener que cumplir con los rituales paganos⁶⁶⁵.

A partir de Constantino, y teniendo al apologista Orígenes como precursor, se inicia la justificación de las armas a través de la distinción entre las guerras justas e injustas, justificación que tendrá su apogeo en el siglo V y con la figura de Agustín de Hipona.

2. *La impregnación del ejército por el cristianismo.*

El crecimiento del cristianismo en el ejército no parece que difiera de la que se produjo en el conjunto de la sociedad. En especial, la epidemia del siglo II y la epidemia y crisis generalizada del siglo III, con el impacto en cultural-religioso que supuso la emergencia de la cultura de la angustia y crisis del paganismo grecorromano.

Existen dos hechos diferenciales. Por un lado, el hecho de que el ejército al ser el más cosmopolita de los aparatos del Estado por tener que coexistir con diferentes culturas era mucho más permeable a las distintas opciones religiosas y culturales. El paganismo tradicional grecorromano era menos evidente para el ejército, que convivía con distintas opciones en el vasto territorio del Imperio y también en los pueblos exteriores, denominados bárbaros.

Por otro lado, la confrontación armada y la presencia constante de la muerte en sus vidas, seguramente les hizo más sensibles a las religiones con una visión más trascendente con la vida, en especial con la vida en el más allá. En el ejército seguramente fue en el que más penetró las religiones místicas, entre ellas la influencia del cristianismo, y sus rituales centrados en la obtención de la vida eterna, y particularmente en el siglo III.

F. Cumont⁶⁶⁶ señaló que el culto a Mitra, deidad solar que celebraba su gran rito el 25 de diciembre, debido a la combinación entre la creencia de la vida en el más allá junto a unos rituales muy disciplinarios entre los creyentes, y con un clero muy jerarquizado se asemejaban mucho a la organización y disciplina militar. Hasta tal punto que los creyentes se llamaban soldados. Esta semejanza con la disciplina militar hacía que el mitraísmo fuera particularmente presente entre los militares del ejército romano.

⁶⁶⁵ Fernandez Ubiña, J. **Cristianos y militares**, ob. cit. págs. 597-598

⁶⁶⁶ Cumont, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain**. ob.cit. pág. 230 -232

L.A. García Moreno ha señalado⁶⁶⁷ que el mitraísmo era claramente predominante en el ejército romano en la época de los ilirios, y sin duda el gran adversario del cristianismo. Posiblemente de no haber existido la influencia cristiana de Constantino, y su opción clara por el cristianismo, posiblemente el mitraísmo, y no el cristianismo, hubiera sido la base religiosa, con la que se hubiera intentado cohesionar de nuevo el Imperio.

En la decisión de optar por el cristianismo, a parte de las influencias familiares, a buen seguro que Constantino tuvo en cuenta el fracaso de las persecuciones, y en particular la mayor cohesión social que le podía proporcionar el cristianismo, debido, por una parte, a su capacidad de articular un modo de vida compartido basado en la solidaridad y la caridad entre sus miembros, con la creencia en la vida eterna. Por otro lado, el mitraísmo se dirigía sólo a los varones, sólo estos participaban en los rituales y las mujeres eran excluidas⁶⁶⁸. El cristianismo al abrazar a todos los géneros edades y estratos y estamentos sociales, en la época de Constantino, proporcionaba unas oportunidades de alcanzar la cohesión social, que un buen gobernante en busca de la estabilidad social general, y no sólo en el ejército, a buen seguro no desperdiciaría.

En definitiva, la creciente influencia de las religiones místicas centradas en el más allá, y el papel cohesionador del cristianismo unido a la imprescindible presencia de seguidores cristianos en la milicia armada y de cristianos bautizados y seguidores en las tropas auxiliares, ambos aspectos tolerados por las comunidades cristianas fueron factores necesarios para proporcionar la oficialidad del cristianismo en el Imperio romano.

3.8. Las fracturas de la sociedad romana y los factores de expansión del cristianismo.

Llegados a este punto, parece interesante poder presentar una síntesis de las fracturas o fallas de la sociedad romana y su reproducción social por los que penetró el movimiento intersticial cristiano, y los principales factores o vectores que hicieron posible su expansión.

⁶⁶⁷ García Moreno, L.A. **La antigüedad clásica**. ob.cit. pág. 334

⁶⁶⁸ Ver Alvar, J. **Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano**. (Barcelona, ed. Crítica, 2001) págs. 254-282

Ámbitos de incidencia de fracturas y factores de expansión:	Principales fracturas sociales por las que penetró el cristianismo.	Principales factores de expansión del cristianismo en las fisuras de la sociedad romana
Estructura social.	<ul style="list-style-type: none"> - Condiciones de vida en las ciudades. - Múltiples desigualdades en la estructura social: jurídicas, económicas, culturales. - Agravación de la situación social en las pandemias. 	<ul style="list-style-type: none"> - Política social intensa y distributiva. - Trato fraterno, solidario e igualitario como forma de vida en las comunidades cristianas. - Solidaridad social generalizada en las pandemias.
Socialización.	<ul style="list-style-type: none"> - Grandes deficiencias en la socialización primaria. - Fuerte dominación del padre en el seno familiar. - Predominio de la socialización represiva. 	<ul style="list-style-type: none"> - La importancia de la familia y la comunidad como factores de socialización. - Respeto mutuo entre cónyuges y relaciones de mayor igualdad y protección a la infancia. - La creencia en otra vida como rebajador del umbral represivo. - Los mártires como deslegitimadores de la represión.
Papel de la mujer.	<ul style="list-style-type: none"> - Sometimiento del rol de la mujer y la infancia: en especial viudas y niñas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Papel protagonista de la mujer en las comunidades cristianas. - Protección de las viudas y de los menores expósitos.

		- Peligros para la vida de las mujeres por los métodos anticonceptivos y abortos.	- Relaciones sexuales centradas en la procreación.
Organización religiosa.	sistema	- Fragmentación de la religión pagana tradicional.	- Alto nivel organizativo de las comunidades cristianas.
			- Hermetismo doctrinal en lo esencial.
			- Impregnación cristiana de la cultura popular.
		- Búsqueda de enriquecimiento y posiciones de poder político de los sacerdotes.	- Austeridad y dedicación en el comportamiento de obispos, presbíteros y diáconos.
Cultura/Religión.		- Crisis cultural (siglo III): cultura de la angustia, crisis de la religión romana tradicional.	- Articulación entre mejora en el presente (política social o caridad) con vida en el más allá)
		- Irreligiosidad de las elites culturales influenciadas por la filosofía griega.	- Papel de los apologetas, como intelectuales orgánicos, en la confluencia cristianismo con filosofía griega.
Ejército.		- Papel preponderante del ejército en la estructura y política imperial.	- Presencia de cristianos en el ejército.

3.9. El movimiento cristiano y la quiebra del sistema de dominación romano y creación de una sociedad alternativa.

En los tres últimos capítulos se ha observado como el cristianismo siendo un movimiento pacífico, ponía en cuestión el conjunto de la dominación imperial, y muy especialmente en el centro direccional del Imperio y que está siendo motivo prioritario de atención de estos capítulos: la sociedad romana. En esta dirección: es de señalar que el cristianismo antiguo fue muy crítico con la dominación extranjera, especialmente a Tertuliano y Bardasán de Edesa, fueron los principales voceros de esa oposición. Mario Mazza,⁶⁶⁹ además, sostuvo la tesis de unos sectores cristianos, al final derrotados, como portaestandarte de movilizaciones de oposición no armada contra el Imperio.

Si el movimiento cristiano no hubiera sido fundamentalmente pacífico difícilmente hubiera podido expansionarse, por dos motivos muy importantes: la mayor represión y las divisiones entre los estratos humildes.

Un movimiento que se enfrentará violentamente al Estado hubiera sido objeto de una mayor represión desde sus inicios, que hubiera dificultado en gran medida su existencia. La represión era clave, como hemos visto, para mantener la cohesión social en la sociedad romana. Se ha señalado la pronta represión con la que actuaba el Estado si se producían tumultos violentos, como la expulsión de los judíos por conflictos entre ellos en la época del emperador Claudio.

Las persecuciones locales que generaban las protestas del pueblo pagano ante el cuestionamiento cristiano al papel del padre de familia en la sociedad pagana son otro ejemplo. Si estos disturbios hubieran sido provocados por un movimiento armado los procesos de represión/ aniquilación del movimiento hubieran sido mucho más potentes.

En segundo lugar, las divisiones jurídicas y económicas entre los estratos de los humildes y las tensiones entre ellos difícilmente podía llevar a una revolución abierta contra el Estado y los ordines de los honestiores⁶⁷⁰ sin antes haberse producido previamente una amplia impregnación en todos los estratos humildes. Los ataques violentos procedían del exterior del Imperio.

⁶⁶⁹ Mazza, M. **Lotte sociale e restaurazione autoritaria nel secolo III dC** (Bari, ed. Laterza, 1973)

⁶⁷⁰ Geza Alföldy. Nueva historia social de Roma. (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012) pág. 226.

Por convencimiento, por ideología o posicionamiento religioso el movimiento cristiano no actuaba violentamente, sino que su modo de vida y su concepción alternativa de las relaciones sociales impregnaba la sociedad romana de manera lenta pero progresiva.

El movimiento cristiano se infiltraba en las múltiples e importantes fallas del sistema de dominación romana, y haciéndolo creaba una sociedad alternativa a la vez que fracturaba el orden social romano. Una sociedad alternativa que se localizaba, no en los márgenes de la sociedad romana, sino en su interior y por ello resistía mejor a las persecuciones y corroía más intensamente las relaciones de dominación que si se hubiera situado en comunidades al margen.

Los principales factores que quebraban el orden social romano y sentaban las bases de una nueva sociedad romana, se han analizado anteriormente, y seguidamente señalamos los que parecen que tuvieron un mayor impacto:

1. *Una cohesión social alternativa ante la débil respuesta a las grandes brechas sociales de la sociedad romana.*

La política social o caridad y la solidaridad grupal practicada entre los cristianos atraían a los estratos de los *humiliores* pobres, y cuestionaba las deficiencias y debilidad de un *evergetismo* social dependiente de la arbitrariedad de los *evergetas*, honestiores con grandes riquezas y en busca de prestigio social, que para vanagloria personal preferían practicar las donaciones para bienes patrimoniales o culturales y actividades de circo y ocio.

La política social basada en la donación de bienes para atender las necesidades sociales y la ayuda mutua era un determinante común que daba apoyo a los otros factores de quiebra: fortalecía la atracción de las mujeres, especialmente las viudas, al movimiento; apoyaba a los familiares de las personas que sufrían prisión y martirio; y era el núcleo fundamental del modo de vida cristiano que planteaba una trascendencia en el más allá sin olvidar la mejora de las condiciones de vida y el apoyo solidario y grupal en el “aquí y ahora”.

2. *Una quiebra de las bases de dominio enraizadas en la socialización a través de la vida familiar romana.*

La participación de las mujeres en un movimiento que cuestionaba su papel en la familia romana y planteaba unas mayores cuotas de igualdad en el matrimonio, la defensa de la infancia, y en especial la salvaguarda

de las niñas cuestionaban la autoridad del padre de familia, que era nuclear en el sistema de socialización.

La autoridad paterna tradicional también se cuestionaba al rechazar los dioses del hogar y el papel de “sacerdote” del padre de familias. Y su sustitución por un modelo familiar que no pudiera rechazar a los recién nacidos y basado en el respeto mutuo entre los esposos, y en unas relaciones sexuales que tuvieran como finalidad la procreación para obstaculizar el aborto, y el abandono de los recién nacidos. También, basados en la tradición judía, la importancia de la escuela y la enseñanza como factor de socialización en el cristianismo.

3. *El cuestionamiento de los valores culturales y religiosos que organizaban y reproducían el orden social, y la cohesión del Estado.*

La exigencia monoteísta y su negativa a cumplir con los ritos de culto al emperador y a los dioses paganos ponía en cuestión la lealtad al emperador y al Estado tal como había sido concebida. Planteaban una nueva forma de legitimidad al Estado basada en la voluntad de Dios y no en la divinidad del emperador.

El rechazo a las riquezas como instrumento de poder y prestigio, y la exigencia en su distribución hacía los más necesitados. Aunque, como hemos visto, sin bien no planteaban, a nivel político, la abolición del esclavismo y las desigualdades jurídicas en la estratificación social, sí planteaban las relaciones fraternas entre propietarios y esclavos.

Ante una cultura centrada en el soporte de los dioses a la vida cotidiana y con poca importancia a la trascendencia en el más allá. Los cristianos planteaban la plenitud de la vida eterna para los justos. Un inicio del Reino de Dios en la tierra, para enlazar con la vida en el más allá después de la muerte. En los primeros siglos se planteaba la construcción del Reino de Dios en la tierra como anticipo del celestial, planteamiento que se perdió a partir de mitades del siglo IV y en el siglo V.

Las críticas al ocio circense y similares ponían en cuestión la reproducción del orden social, a través de la fórmula “pan y circo” por una cultura

basada, al igual que en los estoicos y en buena medida similar a los cínicos, en la austeridad y en la práctica de la virtud.

También su crítica a empuñar las armas en los tres primeros siglos era considerada una deslealtad al Estado y una debilitación de la principal base de poder de Roma: el ejército.

4. *Un modo alternativo de relaciones sociales.*

En sus comunidades los “últimos” debían ser los “primeros”, y se han señalado ejemplos en que los esclavos podían alcanzar el cargo de obispo e incluso los esclavos, en la comunidad cristiana, podían adquirir mayores responsabilidades directivas que sus propietarios. Constituían una inversión de los modos de relacionarse predominantes.

Lo mismo en relación con el papel más activo de la mujer en la predicación y en las organizaciones cristianas, y el apoyo a la mujer para que no tuviera que casarse era un planteamiento, se oponían frontalmente a las bases del orden social dominante

El apoyo mutuo, la renuncia en favor de los otros y la voluntad de vivir, aunque no siempre conseguida, valores basados en la fraternidad, en contraste al sometimiento jurídico de unos ante otros era una fuente de organización social alternativa.

Hemos señalado las bases de una sociedad alternativa en el interior de la sociedad romana, que se fue ampliando durante el siglo II, y de manera especial en el siglo III, a la vez que incrementada las fisuras sociales del Imperio. Pero, como hemos señalado las persecuciones generales no pudieron terminar con la sociedad alternativa que estaba quebrando el sistema institucional predominante. Pero, tampoco la sociedad alternativa planteaba un asalto al poder y organizar desde el mismo la expansión de la nueva sociedad: el Reino de Dios. Y aunque lo hubiera pretendido, que no fue el caso, difícilmente lo hubiera conseguido.

3.10. La progresiva transformación del movimiento cristiano.

Diocleciano y Constantino, como veremos seguidamente, querían cohesionar la sociedad romana. El primero fortaleciendo en buena medida la sociedad y religión tradicional y suprimiendo el cristianismo, el segundo prefirió incorporarlo a la sociedad y religión romana para convertirlo en un factor de cohesión de una sociedad y un Imperio renovado: el Imperio Cristiano.

El acuerdo entre el Estado y el cristianismo se basó en buena medida en una renuncia mutua, como en una construcción social compartida⁶⁷¹ de un orden social reformado y que proporcionara una nueva estabilidad social. Este nuevo orden: el imperio romano-cristiano, se va a analizar en el próximo capítulo.

Pero, sobre todo se va a explicar cómo el crecimiento mismo del cristianismo fue sentando las bases para que el movimiento cristiano fuera cambiando de alternativo e intersticial a simbiótico. De modo que podamos entender que su cambio de planteamiento de ser un movimiento universal y alternativo, y que no pretendía ser mayoritario hasta la llegada del Reino de Dios a la tierra, a convertirse en dominante y legitimador de un Imperio renovado en el siglo IV, no fue un cambio repentino e inesperado, sino que las bases del mismo se fueron desarrollando principalmente a finales del siglo III y principios del IV.

Es decir, si bien podemos situar los momentos clave del cambio de tipo de movimiento social con la incorporación de la iglesia cristiana en el sistema de religiones aceptadas o legales por el Imperio en la época de Constantino, y el segundo momento en su consideración de religión única del Imperio, en el período de Teodosio I El Grande, el movimiento cristiano había asentado previamente y de manera no voluntaria los fundamentos de su transformación.

La tesis que se defiende, en el próximo capítulo, es que fue la misma expansión del siglo III, la que fue creando una sólida organización jerárquica, en la que los dirigentes fueron generando intereses propios diferenciados de las comunidades cristianas. La necesidad de responder a las críticas de movimiento inculto y de pobres y mujeres, así como el intenso proselitismo le llevó a practicar un

⁶⁷¹ Salvando todas las inmensas las distancias y contextos. Encontramos un fenómeno similar, en sus características más genéricas, en la creación del Estado del bienestar o postindustrial en la Europa Occidental. Un pacto de renuncias e integración de intereses entre el Estado industrial y el gran empresariado industrial y financiero con el movimiento obrero de carácter socialista y comunista. La división en Europa entre países liberales y del llamado Estado socialistas que se veían inamovibles por ambas partes, lograron un pacto de cohesión y el surgimiento de un nuevo Estado y unas reformadas sociedades.

sincretismo cultural-religioso cuyo resultado consistió en una alteración de su “ethos” cultural original, y el alejamiento de la tradición monoteísta judía. Todo ello acompañado de la toma de conciencia de que la llegada del Reino de Dios a la tierra se alejaba en el tiempo y que no podía preverse su llegada. De ahí la necesidad de adaptarse al Imperio y proporcionarle estabilidad y cohesión social y proporcionar la esperanza de vida eterna en el Reino de Dios que se situaría sólo en los cielos, y no en la tierra.

Como consecuencia de todo ello el movimiento cristiano paso de alternativo e intersticial, a reformador e institucional y no sólo proporcionó estabilidad a un Imperio reformado, sino que conservo y reprodujo sus características una vez los pueblos del extranjero conquistaron el Imperio.

Esta transformación que afectó a la Iglesia mayoritaria fue contestada, desde sus inicios, por movimientos cristianos que se oponían como en el caso de los donatistas y arrianos a la dominación Imperial como la legitimidad y soporte que le proporcionaba el alto clero.

Capítulo 4. La progresiva transformación del movimiento cristiano y su simbiosis con el Imperio Romano.

4.1. La creación del Imperio Romano Cristiano: principales características.

1. El cristianismo no resquebrajo al Imperio, sino que generó una simbiosis con él, que contribuyó a su reforma y estabilidad.

Es bien conocida la tesis de E. Gibbon⁶⁷² de que el cristianismo había quebrado la unidad ideológica del Imperio Romano, obstaculizado la capacidad del Imperio para regenerarse y movilizar a la sociedad y cohesionar al ejército, atribuyéndole la caída del Imperio de Occidente y las invasiones de los bárbaros. La posición de este autor hubiera podido estar en consonancia con la tesis que aquí se plantea. En efecto, un movimiento intersticial alternativo que pacta con el poder establecido podría a medio y largo plazo, efectivamente, resquebrajarlo y precipitar su caída.

Pero no fue así, el cristianismo al transformarse en un movimiento de alternativo a simbiótico con el poder imperial contribuyó a dar estabilidad a un Imperio Romano reformado, y lo hizo constituyendo con el poder imperial un orden social diferenciado en relación con el Imperio de los siglos I al III. Este nuevo orden social contribuyó, por un lado, a reorganizar el Imperio y darle estabilidad, y, por otro, incidió en el cristianismo transformándolo de movimiento social en institución legitimadora y reproductora del nuevo orden social.

El movimiento cristiano de alternativo e intersticial se transformó en simbiótico, y en institución del nuevo orden social en menos de medio siglo. Dicha transformación provocó grandes cambios internos en el cristianismo: composición social del movimiento, de función social, de creencias y morales, pero, también, en los mecanismos de legitimación y reproducción social institucional del mismo Imperio. Esta doble transformación contribuyó a su estabilidad social y a su proyección cultural en el futuro de dicho Imperio reformado.

Al contrario de la tesis de E. Gibbon compartida por el gran historiador de la cultura, Buckhardt⁶⁷³, y una gran cantidad de seguidores, en la actualidad, se sigue, mayoritariamente, la tesis iniciada por A. Piganiol⁶⁷⁴, y confirmada por

⁶⁷² Gibbon, E. **La decadencia del imperio Romano** (Girona, ed. Atalanta, 2012) Vol. I

⁶⁷³ Burckhardt, J. **Del paganismo al cristianismo**. (México, FCE, 1945, reimpresión en 2017)

⁶⁷⁴ Piganiol, A. **L'Empire Chrétien** (Paris, PUF, 1972)

autores de renombre como P. Brown⁶⁷⁵, P. Heather⁶⁷⁶, H. I. Marrou,⁶⁷⁷ y de manera contundente y clarificadora, por L.A. García Moreno⁶⁷⁸, que el auge del cristianismo no significó la decadencia del mundo clásico, ni que la tetrarquía iniciada por Diocleciano fuera el inicio de la decadencia del Imperio⁶⁷⁹. Sino que Diocleciano y Constantino, aunque por diferentes vías, en especial en el tema cultural-religioso y monetario, pretendieron y lograron la estabilidad y el fortalecimiento del Imperio, aunque para ello tuvieron que reformarlo. Una reforma que no sentó las bases de su destrucción sino de su estabilización durante décadas, y lo más importante, en el caso de Constantino, se promovió la articulación de la cultura grecorromana y cristiana, y sentó las bases de una civilización de la que aún el Occidente contemporáneo participa en no poca medida.

En efecto, a partir de la crisis del siglo III, la anarquía militar y las guerras fronterizas en el Imperio Romano pusieron de relieve la crisis de las estructuras imperiales, como se ha señalado. Pero también incidió de manera notable en la crisis, el sistema de delegación del poder del Imperio en unas élites locales, a cambio de cobrarles impuestos y exigirles el despliegue del evergetismo en su territorio. Este sistema de descentralización había significado que un 3% de la población se apoderará del 25% de todas las tierras, lo que provocaba un gran malestar y conflictos que incidía notablemente en el descontento popular y la descohesión del Imperio⁶⁸⁰. Por ello, Diocleciano se propuso asegurar el control de todas las regiones y organizó una tetrarquía, un conjunto de dos emperadores y dos césares para controlar el Imperio.

⁶⁷⁵ Brown, P. **El mundo de la Antigüedad tardía** (Madrid, ed. Gredos, 2012)

⁶⁷⁶ Heather, P. **La restauración de Roma** (Barcelona, ed. Crítica, 2013)

⁶⁷⁷ Marrou, H.I. **Décadence Romaine ou Antiquité Tardive ?** (Paris, ed. Seuil, 1977) En este libro se enfoca la emergencia de la Antigüedad Tardía, en los siglos III y IV, como un cambio en la continuidad del Imperio, en la que la vida cotidiana no se interrumpió, ni las instituciones fueron abolidas. (págs. 24-32)

⁶⁷⁸ García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica** (Pamplona, Eunsa, 1984, reimpresión de 1989)

⁶⁷⁹ Se pueden identificar tres grandes teorías sobre el derrumbe del Imperio Romano de Occidente. La primera iniciada por E. Gibbon, es que, con antecedentes en el siglo III, durante el siglo IV se sentaron las bases imperceptibles de una decadencia que permitió la invasión de unas tribus consideradas primitivas. La segunda sostenida por G. Alföldy y P. Anderson considera que en el siglo IV se agudizaron las desigualdades y la fragmentación sociales, incluso por encima del siglo III, y el Imperio no pudo asentarse en un bloque de clases sólido. Esta inestabilidad facilitó su caída en manos de los pueblos bárbaros. La tercera postura, ya mencionada, sin negar las importantes desigualdades y inestabilidad social del s IV, consideran que esta fue menor que el siglo III y comparable a muchas otras situaciones del periodo de la Antigüedad. En este sentido no cayó por inestabilidad interna sino por la capacidad militar de los pueblos bárbaros. Unos pueblos bárbaros que no eran “primitivos” sino que se habían romanizado o grecorromanizado y habían adoptado una modalidad del cristianismo, el arrianismo, como religión, y gozaban de una gran capacidad militar y organizativa.

⁶⁸⁰ Brown, P. **El primer milenio del cristianismo occidental** (Barcelona, ed. Crítica, 1997) pág. 28

Constantino siguió la política de estabilización del Imperio y entre ambos asentaron nuevas bases para la administración de este⁶⁸¹, reorganizaron su administración, la defensa de las fronteras, la estructura social, y en el caso de Constantino se inició una transformación ideológica y cultural aceptando y apoyando el cristianismo. De hecho, con su contribución, el Imperio romano se estabilizó en el período 306-337 dC y no fue hasta el final del período de Valentiniano I (fue emperador del año 364 al 375) en el que encontramos indicadores de una inestabilidad social⁶⁸² y fronteriza, en el año 374, con la permanencia de tribu germánica de “los cuados” en los territorios contemporáneos de Moravia y Eslovaquia.

L.A. García Moreno, en coherencia con P. Brown, distingue los siguientes períodos de un amplio período denominado la antigüedad tardía⁶⁸³, que el imperio Romano Cristiano contribuyó a apuntalar:

- El primer período se inicia con las dificultades internas y externas del período de Marco Aurelio, y enlaza con la Tetrarquía de Diocleciano y la Monarquía de Constantino. En opinión de P. Brown, y P. Heather, y el propio L.A. García Moreno, las reformas realizadas por ambos emperadores constituyen, a pesar de sus diferencias sobre todo en lo cultural-religioso, una unidad en la institucionalización de unas estructuras políticas, sociales y culturales que generaron las bases de lo que fue el conjunto de lo que se ha denominado la Antigüedad Tardía.
- El segundo período desde la muerte de Constantino hasta la muerte de Teodosio I el grande (395). En este periodo la religión cristiana pasó de ser una religión favorecida en el sistema religioso plural del Imperio, a ser la única religión. En esta época se forjó el sector de las clases dominantes, denominadas los *potentes*, que adquirieron una cohesión regional que distanció la parte oriental y occidental del Imperio que desembocó en su escisión.
- El tercero se prolonga desde el año 395 hasta un tiempo incierto acontecido ⁶⁸⁴entre la conquista del islam de los territorios bizantinos del norte de África y buena parte del Oriente Próximo, y la conquista del Reino Visigodo en la península ibérica en el 711.

⁶⁸¹ La política de estabilidad de Diocleciano y Constantino, según A. Piganiol, constituye una unidad con dos diferencias: la política monetaria y religiosa.

⁶⁸² Alföldy, A. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012) pág. 294-298.

⁶⁸³ García Moreno, L.A. **El Bajo Imperio Romano**. (Madrid, ed. Síntesis, 2005) págs.12 y 13.

⁶⁸⁴ Piganiol, A. **L'Empire Chrétien** (Paris, PUF, 1972). Piganiol le llama Imperio Cristiano, pero, a mi juicio, es preferible llamarle Romano Cristiano para enfatizar la simbiosis entre el Imperio grecorromano, como lo denomina P. Veyne, y el cristianismo reformado.

Las bases institucionales de la antigüedad tardía se asentaron durante el Imperio Romano Cristiano, que, según A. Piganiol⁶⁸⁵, tiene sus antecedentes en Diocleciano, por la continuidad de la política de restauración con Constantino, se inicia propiamente con Constantino al legalizar y apoyar el cristianismo y finaliza hasta el fin del período de Teodosio I, con el que se inicia la decadencia como formación económica-social y política, aunque no como civilización⁶⁸⁶.

El Imperio Romano Cristiano reorganizó el antiguo Imperio, creando una nueva formación social, económica, territorial y, sobre todo, cultural, que reestructuró la civilización greco-romana incorporando al cristianismo como cultura dominante, y dio continuidad al Imperio, no solo con el Imperio de Oriente, sino también en Occidente con la asimilación de la civilización greco-romana-cristiana por Carlomagno y posteriormente por la reinención del papado en el siglo XI y por el Sacro Imperio Romano Germánico en el siglo XII.

Por otro lado, como ha demostrado P. Heather en tres importantes libros⁶⁸⁷, debe desterrarse la idea de unos pueblos bárbaros incultos que se oponían al civilizado Imperio Romano, y que éste se desintegró por causas de decadencia interna. Los pueblos germánicos en contacto permanente con el mundo grecorromano se habían fortalecido culturalmente, en organización social y destreza militar. Dicho de otra manera, eran pueblos altamente civilizados, que se querían liberar del Imperio, y se veían con capacidad de sustituirlo. No pocos curiales, señores locales romanos, se habían pasado a apoyar a unos pueblos fronterizos que habían asimilado el cristianismo en su variante arriana. Una variante herética que se explica, en buena medida, por la necesidad de encontrar una ideología que sustentara la oposición a la simbiosis entre el cristianismo romano y el Imperio.

P. Heather señala, además, que no se produjo el desmembramiento del Imperio Romano de Occidente con su caída del Imperio en el año 476. El papado asumió la continuidad del Imperio⁶⁸⁸. Los papas de la Iglesia Romana adquirieron la dimensión religiosa de los emperadores al adquirir estos el

⁶⁸⁵ Piganiol, A. *L'Empire Chrétien*. Ob.cit. págs. 70-79

⁶⁸⁶ Se entiende por civilización el concepto definido por S. P. Huntington, en el libro: **El choque de las civilizaciones** (Barcelona, ed. Paidós, 1997) págs. 45-63, a través de cinco características y que de modo sintético define como “la más elevada agrupación cultural de gentes y el más amplio nivel de identidad cultural que poseen los pueblos y que es, en suma, lo que distingue a los hombres de otras especies”.

⁶⁸⁷ Heather, P. *La restauración de Roma*. (Barcelona, ed. Crítica, 2013); *La caída del Imperio Romano* (Barcelona, ed. Crítica, 2021); *Emperadores y Bárbaros* (Barcelona, ed. Crítica, 2018)

⁶⁸⁸ Heather, P. *La restauración de Roma* ob.cit. págs. 344-346

título imperial de Sumo Pontífice en el año 382⁶⁸⁹, su organización territorial, las diócesis, y se convirtieron en el principal activo de la religión imperial cristiana en Occidente. Es decir, las investigaciones más recientes señalan que el cristianismo no sólo contribuyó a reforzar el Imperio reformándolo, sino que reprodujo su civilización durante siglos.

La religión cristiana, que se conformó a partir del siglo IV y fue posteriormente la religión dominante y única del Imperio, no era, como veremos, la religión cristiana de los siglos I, II, y buena parte del III. Se había transformado por simbiosis en religión greco-romana-cristiana. A las características del primer “ethos” cristiano se le añadió la interpretación filosófico-teológica griega de la divinidad y creencias religiosas; la organización institucional y territorial del poder romano, así como la impregnación de las ideas y creencias religiosas de la cultura popular de la sociedad romana. Fueron tres fuentes de un nuevo producto o sistema religioso que emergió en el siglo IV. Unas fuentes que no se pueden considerar un añadido o una mezcla, sino que se articulan en una nueva o muy reformada religión. El impacto de lo grecorromano en la base cristiana original dio como resultado: un nuevo sistema de creencias, ritos y moral que se vertebró, que dio estabilidad al Imperio, y permitió la permanencia de la renovada cultura grecorromana y cristiana a lo largo de toda la Antigüedad Tardía.

2. *La simbiosis Imperio y cristianismo: una nueva formación social, institucional y cultural.*

¿Cuáles fueron las principales características de esta nueva formación romano-cristiana llamada Imperio Romano Cristiano?

Encontramos un incremento del papel del Estado: ampliación y fortalecimiento de la administración y el ejército. En opinión de A. Piganiol la centralización del poder político, y una mayor intervención del Estado en la economía: incremento del gasto público y la fiscalidad, y en organización de la circulación monetaria fue necesaria para salvar la economía amenazada por la crisis producto de la inseguridad, la inestabilidad monetaria, y la fiscalidad, procedentes todas de la crisis del siglo III, y en especial de la guerra en las fronteras⁶⁹⁰. En opinión de este autor, el Imperio Cristiano proporcionó una estabilidad alterada por las incursiones bárbaras, que no eran un factor independiente y no dependiente de una inestabilidad que se redujo con respecto al siglo III.

⁶⁸⁹ Graciano fue el primer emperador que renunció al título de Pontífice a favor de los obispos de Roma. Siricio, fue el primer obispo de Roma que fue pontífice y fue denominado Papa, su pontificado se extendió de 384 al 399.

⁶⁹⁰ Piganiol, A. *L'Empire Chrétien*. Ob.cit. 459-461

En el caso del incremento de la fiscalidad consecuente con el aumento del aparato del Estado, el ejército y el gasto público en general, que generaron mayor estabilidad en el Imperio, no puede considerarse que estuvo en la base de una fuerte conflictividad social, del que el tumulto de Antioquía es su principal prueba. No obstante, P. Heather muestra que dichas protestas en Antioquía fueron un hecho aislado y bien resuelto que no se dirigía contra el sistema impositivo general, sino sobre un gravamen o sobrecargo impositivo concreto. En su opinión el sistema funcionaba tolerablemente bien, y estaba bien legitimado por la necesidad de apoyar al ejército y la defensa de las fronteras⁶⁹¹.

El Imperio Romano Cristiano supuso cambios importantes en la estructura social de la sociedad de su época. Los más importantes fueron:

- *Mayor diversificación de los honestiores por renta y origen social.* Si bien el orden ecuestre desapareció en el orden senatorial, este último se diversificó a consecuencia del aumento de las diferencias de patrimonio entre los senadores debido a que la explotación agrícola favoreció el desarrollo de las grandes propiedades agrícolas senatoriales. Lo que llevó a Constantino a dividir a los senadores en tres categorías y a Teodosio I a añadir una cuarta⁶⁹². Los estamentos más elevados se denominaron: *los potentes*.

En opinión de A. Alföldy la diferenciación del senado, no sólo dependía del patrimonio sino de la procedencia geográfica y la forma en que habían obtenido esta condición, ya procedieran de las familias senatoriales tradicionales o de los altos funcionarios de la administración o generales del ejército de origen humilde, los cuales procedían en buena parte de los Balcanes, mientras los más influyentes senadores procedían de Occidente. Es una prueba de una mayor movilidad social y a la vez mayor diferenciación entre los *honestiores*.

Dada la importante carga fiscal, la jerarquía social reflejaba un lugar de privilegio respecto a la fiscalidad. De ahí que los más favorecidos por el emperador: la clase senatorial, los altos funcionarios del Estado y los oficiales del ejército fueron calificados como los *potentes*⁶⁹³. Eran los que dominaban la ciudad en nombre del emperador, puesto que éste, en el

⁶⁹¹ Heather, P. **La caída del Imperio Romano**. (Barcelona, ed. Crítica, 2021) págs. 163 y 164.

⁶⁹² Alföldy, G. **Nueva historia social de Roma**. (Sevilla, U. de Sevilla, 2012) págs. 309-314.

⁶⁹³ García Moreno, L.A. **El Bajo Imperio Romano**. ob.cit. 134-138.

siglo IV, intervenía directamente en los temas municipales, y lo hacía por intermedio de estos notables, que tenían el papel de servidores del emperador, pero de poderosos con respecto a la población urbana.

Es de señalar que de entre las filas senatoriales, al igual que en los curiales, surgieron con frecuencia, a partir del siglo IV, los obispos, especialmente los orientales que se inscribían claramente en el helenismo de la Grecia clásica y encontraban en el cristianismo una renovada versión de la cultura clásica.

La difusión de la cultura clásica griega entre los *honestiores* más cultos, produjo una clase dirigente más abierta y a la vez más cohesionada e integrada desde el punto de vista ideológico y cultural⁶⁹⁴. La diversificación social de los poderosos no generó fragmentación en los estamentos dominantes por la cohesión cultural grecorromana y posteriormente, y de manera más eficaz, grecorromana y cristiana.

Es significativa la aparición de un nuevo tipo de aristocracia: los *clarissimi*, que han sido bien descritos por J. Gagé⁶⁹⁵. Estos eran senadores que vivían en su provincia y desarrollaban sus aficiones y su poderío social en sus dominios agrícolas. Esta modalidad de los potentes, que se desarrollaron en el siglo IV, representa una inversión respecto al modo de vida de la aristocracia tradicional. Para esta, al igual que los *clarissimi*, su fuente de ingresos principal era la agricultura, pero el senado tradicional habitaba en las ciudades de Roma y Constantinopla, y especialmente en Roma. Los *clarissimi*, aunque no tuvieran su domicilio habitual en Roma, eran una comunidad cultural que defendía la permanencia de los cultos y los misterios de tipo heleno y oriental, y tanto en Oriente como en Occidente procesaban un patriotismo romano. Su estilo de vida era invariable entre cristianos y paganos, a pesar de que los cristianos tenían una mayor presión para nutrir los fondos destinados a las políticas de caridad. No se han identificado conflictos entre los *clarissimi* localizados en Occidente de lengua latina y los de Oriente de lengua griega, ni tampoco entre ellos, ni con los senadores que permanecían en las ciudades.

⁶⁹⁴ Brown, P. **El mundo de la antigüedad tardía**. (Madrid, ed. Gredos, 2012) págs. 13-22

⁶⁹⁵ Gagé, J. **Les classes sociales dans l'Empire Romain**. (Paris, ed. Payot, 1971) págs. 391-395

- *La transformación de los curiales o élites locales.* Estas oligarquías urbanas que habían sido el sostén del Alto Imperio profundizan la crisis iniciada en el siglo III por el incremento impositivo y la obligación de contribuir al evergetismo. También se relaciona con la disminución de la mediana propiedad. La progresiva desaparición de los curiales ha sido interpretada, por importantes historiadores,⁶⁹⁶ a partir de una supuesta menor estabilidad del Imperio en el siglo IV, dado que las élites locales veían mejor para evadir obligaciones impositivas y de evergetismo integrarse en la alta administración del Imperio o incluso, en las ciudades fronterizas, acercarse a los bárbaros que limitar su enriquecimiento.

Pero esta opinión es exagerada. Lo que se produce es una sustitución de los curiales por parte de los obispos cristianos, como señala L.A. García Moreno⁶⁹⁷. Los obispos pasan a ser los administradores de la ciudad, debido a las competencias judiciales que les atribuyen los emperadores, y el evergetismo, especialmente el social, que pasa a ser sustituido con creces por la caridad ejercida por las instituciones cristianas y especialmente por el episcopado. En esta dirección, tampoco puede dejarse de tener en cuenta la transformación de curiales en obispos cristianos, señalada por P. Anderson⁶⁹⁸, el cual encuentra entre la jerarquía eclesiástica del siglo IV una mayoría episcopal de procedencia curial, que tiene su explicación en que los obispos, y todos los clérigos, estaban libres de ocupar los onerosos cargos de los curiales en materia fiscal.

- *La homogeneización de los humiliores.* Paralelamente a la heterogeneidad y movilidad de los *honestiores* se produjo una mayor homogeneización y reducción de la movilidad entre los *humiliores*.

Las cargas fiscales para financiar al ejército y a la amplia administración llevó por un lado una disminución de la renta generalizada entre *los humiliores* y también a una mayor homogeneización económica y jurídica de los mismos. G. Alföldy⁶⁹⁹ señala que la plebe urbana incluía a los

⁶⁹⁶ Ver Alföldy, G. **Una nueva historia social de Roma**. ob. cit. 314-316

⁶⁹⁷ García Moreno, L. A. **El Bajo Imperio Romano**. ob.cit. págs. 148-150

⁶⁹⁸ Anderson, P. **Transiciones de la Antigüedad al feudalismo**. (Madrid, ed. Siglo XXI, 1995) págs. 88-90.

⁶⁹⁹ Ver Alföldy, G. **Una nueva historia social de Roma**. ob.cit. 320-323.

mercaderes, artesanos, a los empleados de menor rango de la administración local, al personal doméstico de los *honestiores* y a todos los trabajadores eventuales. Esta gran plebe urbana incluía no sólo a los ciudadanos, sino también a los esclavos y libertos que cada vez se asemejaban en su situación jurídica y económica. Es decir, una mayor igualdad en la pobreza. En su conjunto la plebe era controlada por el Estado a través de los colegios o corporaciones profesionales.

En el campo se produjo la ruina de los pequeños propietarios libres, que pasaron a depender de los grandes propietarios. Los pequeños propietarios arruinados entregaban sus propiedades al gran propietario, y este cedía los terrenos a cambio de un arriendo, o bien los convertía en colonos entregándoles una parte de la tierra para el cultivo a cambio de una renta de estructura cambiante, y de unas obligaciones jurídicas de sometimiento a la potestad del gran propietario. Con la ampliación del colonato se puso la semilla de la futura transformación en el campo de las relaciones rurales propias del esclavismo a las relaciones sociales feudales.

En el campo dejó de ser relevante la relación entre libre y no libre. Puesto que a los colonos se les limitaron sus libertades y les fue prohibida su entrada en el ejército y en el clero. Los colonos estaban sometidos a las *potestas* de un señor y era enajenable con la tierra que trabajaba, de ahí las escasas diferencias entre los esclavos y los libertos⁷⁰⁰. Es más, se produjo la tendencia de manumitir a los esclavos para convertirlos en colonos libres puesto que disminuían las obligaciones de los grandes propietarios con los colonos en comparación con los esclavos⁷⁰¹. En conclusión, fue más significativo el empeoramiento de la situación jurídica y económica de los libertos que las mejoras en la esclavitud. O quizás que la mejora de la esclavitud comportó una mayor manumisión de esclavos y el empeoramiento de la situación tanto de los libertos o esclavos manumitidos.

Entre los *humiliores* se fue forjando, por parte de la Iglesia, un nuevo estatus social de tipo transversal que se refería a personas socialmente excluidas: los pobres. Por pobres se entendió, a partir del siglo IV, “a los

⁷⁰⁰ Ver al respecto García Moreno, L.A. *El Bajo Imperio Romano*. ob. cit. págs. 157-159

⁷⁰¹ Gagé, J. *Les classes sociales dans l'Empire Romain* ob.cit. pág. 402

necesitados” a los “inútiles” que debían ser objeto de caridad, de ayuda social, a través de la Iglesia. Este era un concepto distinto de la expresión del Antiguo Testamento “pobres de Israel” propia del movimiento cristiano de los siglos I al III, que remitía, como se ha señalado, al gran grupo de personas vulnerables que se asociaba al conjunto de la plebe y a los *humiliores*, que buscaban justicia y reconocimiento de derechos⁷⁰². La focalización de los pobres en personas excluidas significa un cambio muy importante, como veremos, en la política social de la Iglesia y su significación social.

3.Una tercera característica fueron los cambios en la estructura productiva y territorial.

La mejora de la productividad de las grandes propiedades, junto a las altas cargas impositivas llevó a la disminución de las medianas y pequeñas propiedades agrícolas, a una mayor presencia de los grandes propietarios en el campo, y como se ha señalado al inicio de las transformaciones sociales en el campo.

Las ciudades perdieron importancia económica y demográfica, dado que no se recuperaron las pérdidas demográficas del siglo III, y debido a la salida de mercaderes y artesanos por la alta presión fiscal, y a que la gran propiedad rural se fue dotando de la producción artesanal y manufacturera que precisaba. La ciudad también perdió el *evergetismo* de los curiales que se desplazaron al campo por la cantidad de obligaciones tributarias y de gasto que les imponía el Estado. Pero la pérdida de las donaciones *evergetas* fueron sustituidas por los obispos sobre todo en materia social, los pobres y mendigos de las ciudades pasaron a ser asistidos por la Iglesia. El *evergetismo* en equipamientos urbanos: teatros, circos y anfiteatro y actividades cultural recreativas sufrieron pérdidas de impacto al ser sustituida por las construcciones de Iglesias y basílicas de las autoridades eclesiásticas⁷⁰³ y promovidas por los propios emperadores⁷⁰⁴. El Imperio Romano Cristiano también se caracterizó por el cambio en el espacio público y monumental de las ciudades.

A pesar de la disminución de su importancia cultural y también direccional al trasladarse parte de los senadores a sus grandes propiedades, las ciudades continuaban albergando las instituciones de gobierno, y muy especialmente

⁷⁰² Ver Brown, P. **Poverty and leadership in the Later Roman Empire**. (New England, University Press, 2002) págs. 45-73

⁷⁰³ Brown, P. **Por el ojo de una aguja** (Barcelona, ed. Acantilado, 2016) págs.119-120

⁷⁰⁴ Plazola, J. **Historia y sentido del arte cristiano** (Madrid, ed. B.A.C. 2010) págs.46-54

el comercio marítimo que, a nivel económico, fue la base de la civilización clásica ⁷⁰⁵ y de la Antigüedad Tardía. Esta época se quiebra, junto al comercio marítimo, al conquistar el islam el territorio bizantino del norte de África y gran parte del Oriente Próximo.

4. La humanización de la esclavitud e inicio de la transición del modo esclavista de producción es otra de las grandes características del Imperio Romano Cristiano ⁷⁰⁶.

En el siglo IV, la esclavitud no desapareció, pero mejoró la situación de los esclavos con relación a su situación jurídica y en su equiparación con los libres y los libertos, como se ha señalado. Hay un amplio consenso que la alianza cristianismo e imperio favoreció la humanización del cristianismo, como es el caso de que se permitiera el matrimonio entre esclavos y los hijos de estos eran miembros de la familia de esclavos. Para este, todos los hombres eran iguales ante Dios, y hermanos entre ellos. La mejora de las relaciones patrono - esclavo se produjo por influencia de la Iglesia Cristiana. Aunque es obvio que en el Bajo Imperio no se terminó con la esclavitud, y la Iglesia se hizo una gran propietaria y tuvo importantes dotaciones de esclavos en sus propiedades ⁷⁰⁷.

La posición de la Iglesia, en las primeras mitades del siglo IV, parece contradictoria con respecto a la esclavitud, pero no lo fue tanto. En efecto, el cristianismo era un movimiento alternativo de tipo intersticial pero no se planteaba incidir políticamente en la sociedad. En sus comunidades todos eran iguales y hermanos, había obispos esclavos y los amos cristianos eran simples fieles. En estas comunidades igualitarias de los siglos I al III inclusive, en que los últimos eran los primeros, constituían los anticipos del Reino de Dios que se extendería por toda la tierra con la segunda venida del Mesías sin necesidad de plantearse un cambio social generalizado, ni que fuera pacífico.

Por ello las iglesias, como es conocido ⁷⁰⁸, no obligaban al amo a liberar a los esclavos entre cristianos, y ni mucho menos se plantearon una liberación generalizada de esclavos, pero sí en la humanización del trato. Sin duda una conducta de mayor cuidado y mejora de las condiciones de vida de la

⁷⁰⁵ Anderson, P. **Transiciones de la antigüedad clásica al feudalismo**. (Madrid, ed. Siglo XXI, 1995) págs. 12-13

⁷⁰⁶ Es de señalar que hubo un puntual renacimiento de la esclavitud en los siglos posteriores como consecuencia de las invasiones de las frecuentes guerras e invasiones siendo la conquista islámica la más relevante.

⁷⁰⁷ Bloch, M. «El cómo y porqué del fin de la esclavitud antigua” en VVAA. **La transición del esclavismo al feudalismo**. (Madrid, ed. Akal, 1989) págs. 175

⁷⁰⁸ Bloch, M. "El cómo y porqué del fin de la esclavitud” ob.cit. págs. 170-173, y Alföldy, G. **Nueva historia social**, ob.cit, págs. 318-327

esclavitud incidió en la manumisión y especialmente en la igualación de las condiciones de vida con los libertos, especialmente en el campo, ya que en la ciudad las condiciones de vida eran similares, a pesar de la diferenciación en la situación jurídica.

En opinión del reconocido historiador de la esclavitud en la antigüedad: M. Bloch⁷⁰⁹, no es sólo que la humanización incrementara el coste de la esclavitud, sino que la propia doctrina cristiana implicaba el desarrollo de la manumisión. La existencia del otro mundo, en que habría castigos y recompensas para quienes se comportaran fraternalmente con los demás, influía en la manumisión de unos esclavos que eran considerados iguales ante Dios. De hecho, entre los obispos y abades era muy habitual manumitir a los esclavos hasta tal punto que la propia Iglesia tuvo que exigir indemnización económica a quienes liberaban esclavos de las propiedades de la Iglesia.

La esclavitud en el Imperio ya descendió en el siglo III y continuó en el IV. De las dos grandes fuentes de población esclava: la ocupación de nuevos territorios y el sometimiento de la población conquistada, y la reproducción en el seno de la esclavitud, la primera se redujo notablemente. Si a ello le unimos que el coste de disponer de un libero-colono era mayor que el de mantener un esclavo, y la influencia de la doctrina cristiana se explica la amplia manumisión que se produjo, pero en absoluto se terminó con la esclavitud.

5. Una mayor cohesión social, cultural y moral generalizada a pesar de las desigualdades y contradicciones sociales existentes, es la quinta, y, probablemente, principal característica de esta fase del Imperio Romano.

El movimiento cristiano, se ha señalado, constituía una sociedad alternativa cohesionada y consolidada en los intersticios de la sociedad imperial, y especialmente en la romana propiamente dicha. Esto generaba nuevas fracturas sociales que se agregaban a las importantes desigualdades y conflictos generados en la propia sociedad romana, a la vez que constituía un referente de cambio para las capas pobres y medias fundamentalmente, hasta la llegada del siglo IV, en que las clases altas, los *honestiores*, empezaron a entrar de manera muy significativa en el movimiento cristiano.

La simbiosis que produjo la interacción entre un Imperio que pretendía renovarse para estabilizarse, y un movimiento cristiano que optó por dejar de ser perseguido, y convertirse no sólo en universal sino también en mayoritario, creó una nueva sociedad grecorromana-cristiana, que se está

⁷⁰⁹ Bloch, M. "Cómo y porqué termino la esclavitud antigua" en ob. cit. pág.176

analizando sucintamente. Uno de los principales aspectos de esta nueva sociedad simbiótica es que produjo una mayor cohesión social y cultural. El movimiento cristiano dejó de ser movimiento alternativo que crecía en los intersticios de la sociedad, para convertirse en institución imperial, lo que generó una mayor estabilidad y cohesión social.

Por otro lado, el cristianismo ayudó con sus amplias políticas sociales fundamentadas en la caridad cristiana a evitar o reducir las situaciones de pobreza y vulnerabilidad social de no pocas capas sociales, especialmente en las ciudades. La política social cristiana o caridad pasó de fortalecer y cohesionar al movimiento cristiano a mejorar o reducir la pobreza extrema del conjunto de la población. La asistencia social cristiana favorecida por las donaciones imperiales y las importantes aportaciones de los *honestiores* sin duda multiplicó la protección social de un evergetismo tradicional en franca decadencia a partir del siglo III. Un evergetismo que, recordémoslo, no llegaba a los esclavos ni inmigrantes a pesar de que fueran pobres. El evergetismo se dirigía a la ciudadanía romana.

La Iglesia canalizó las importantes ayudas sociales procedentes de los *honestiores*, de los plebeyos ricos convertidos y de los emperadores hacía los sectores más pobres y vulnerables de la sociedad. A través de la Iglesia se crearon nuevos y ampliados vínculos entre los estamentos y estratos sociales del conjunto de la sociedad. El cristianismo se convirtió quizás en el principal elemento de cohesión social, en punto de encuentro y factor de intermediación y vinculación entre los estratos y estamentos sociales. Tuvo un claro papel de redistribución de la riqueza, aunque en la antigüedad la redistribución era escasa en comparación a otros períodos históricos.

P. Brown señala al respecto que el cambio de consideración del deber de los notables de alimentar a la ciudad, como manifestación de su nobleza, a la idea de solidaridad humana implícita de los ricos para con los pobres es el más claro ejemplo del paso del mundo clásico al postclásico y cristianizado⁷¹⁰.

Pero la contribución cohesionadora no fue sólo por la política social, sino que también lo fue en lo cultural y unificó los comportamientos morales de los romanos.

El cristianismo culturalmente grecorromano por el trabajo intelectual de los apologetas griegos llegó a ser la religión también de las clases cultas y aristocrática, particularmente aquellas que estuvieron influenciadas por el estoicismo. La plena adopción de significados extraídos de la filosofía griega

⁷¹⁰ Brown, P. "La Antigüedad tardía" en Ariès, Ph. y Duby, G. (Dir) **Historia de la vida privada**. Vol. I. pág. 256

clásica en la exégesis bíblica y neotestamentaria en particular permitió su difusión entre todos los estamentos y estratos sociales, incluidos los menos cultos, que aceptaban las explicaciones doctrinales impregnadas de interpretaciones basadas en la filosofía griega, como, por ejemplo, la diferenciación cuerpo y alma y la inmortalidad de esta.

La religión cristiana se convirtió en la primera religión de toda la sociedad romana. De los más cultos a los más incultos, de los más ricos a los más pobres, de los que disponían de mayores privilegios jurídicos hasta aquellos que no los poseían⁷¹¹. Debe tenerse en cuenta que las capas aristocráticas en la sociedad romana participaban poco de las creencias de las religiones tradicionales del imperio, y de las místicas⁷¹². El cristianismo de interpretación o hermenéutica grecorromana produjo dicha unificación.

En este sentido, como señala P. Heather, se produjo una revolución cultural⁷¹³, llegando la cultura grecorromana al conjunto de la sociedad. La Iglesia Cristiana greco-romanizada se convirtió en parte integrante del Estado, en concreto en un aparato del Estado: el aparato social y cultural, que reproducía y consolidaba las condiciones sociales y culturales, que hacían posible las nuevas formas de dominación del Imperio Romano Cristiano.

El progresivo predominio del cristianismo comportó el fin de las normas morales en función de las clases sociales. Los filósofos paganos se dirigían a los *honestiores* y clases cultas de la sociedad para que adoptaran un estilo de vida y comportamiento con los demás. En cambio, los filósofos y los teólogos cristianos se dirigían a todos los estamentos y estratos sociales puesto que todos eran hijos de Dios, y hermanos entre sí.

La unificación de creencias para toda una sociedad llevó asociado un complejo sistema de normas para toda la sociedad, cuyos antecedentes más que en el fariseísmo judío, se encuentran en las extensas normas y ritos de la religión tradicional romana para obtener el agrado y la protección de los dioses. El cumplimiento de las normas se hizo más efectiva al generalizarse la creencia en una existencia eterna y feliz en el más allá, en el Reino de los Cielos, para aquellas personas que hubieran cumplido con las normas y profesado el sistema de creencias fijado en los concilios.

Más adelante, a partir del siglo V fue generalizándose para disciplinar las conductas sociales la existencia, del Infierno, entendido como lugar de sufrimiento eterno. Una idea que según G. Minois surgió en el apocalipsis, atribuido a la comunidad del apóstol Juan, para castigar a los perseguidores

⁷¹¹ García Moreno, L.A. **El Bajo Imperio Romano** (Madrid, ed. Síntesis, 2005) págs. 161 y 162

⁷¹² Veyne, P. **la vie privée dans l'Empire Romain** (Paris, ed. du Seuil, 2015) págs. 223-229

⁷¹³ Heather, P. **La caída del Imperio Romano**. ob.cit. págs. 164-167.

del movimiento cristiano, pero que posteriormente se fue extendiendo para todos aquellos individuos que no cumplieran con la normativa, ni aceptaran unas creencias⁷¹⁴, que concilio tras concilio iban creciendo y complicándose.

El cristianismo logró convertirse en la religión de todos los estratos y estamentos sociales, no sólo por la cohesión cultural, sino también por la política social que atrajo a los sectores pobres y vulnerables, y la política de apoyo y privilegios a la Iglesia de los emperadores del Imperio Romano Cristiano, excepto Juliano El Apóstata, que atrajo a los *potentes* hacia el cristianismo.

En definitiva, el nivel de cohesión social, cultural y moral que proporcionó el cristianismo a un reformado Imperio Romano, fue proyectándose a lo largo de los siglos y con posterioridad a la caída del Imperio en el siglo V.

La cohesión aportada por el cristianismo en su simbiosis, como se explicará seguidamente, también transformó al cristianismo, generándose una importante jerarquización en su seno, un muy complejo sistema de creencias y normas, y, lo más importante, un comportamiento como élite de poder⁷¹⁵ que le alejó, rápidamente, no solo del sencillo y radical “ethos” del movimiento cristiano del siglo I, sino incluso de su caracterización como movimiento social resiliente, en el sentido de que se hacía fuerte en la adversidad, del siglo III.

6. Una renovada conflictividad social es el corolario de las transformaciones acontecidas en el Imperio Romano Cristiano: la aparición de conflictos ideológicos y segregadores entre cristianos es otra de las principales características del Imperio Romano Cristiano.

Si bien el Imperio Cristiano en el siglo IV fue más estable que en las profundas crisis económicas, ecológicas y pandémicas del siglo III, también fue un siglo de importante conflictividad social como ha señalado, entre otros G. Alföldy⁷¹⁶, debido al amplio gravamen impositivo para mantener el ejército y la amplia administración. Unos de los principales factores de estabilidad y permanencia del Imperio tuvieron como contratendencia la conflictividad impositiva que era su fuente de alimentación. El mismo G. Alföldy señala que la heterogeneidad de los diferentes estamentos de los *humiliores* era el gran

⁷¹⁴ Minois, G. **Historia de los Infiernos** (Barcelona, ed. Crítica, 2005) págs. 94-96 y 104-123

⁷¹⁵ El concepto de elite esta tomado de Bottimore, T, **Elites y sociedad** (Madrid, Talasa, ed.1995) págs. 5.22, que se puede resumir en grupo minoritario de personas que ejercen el poder económico, social y político o influyen directamente en él.

⁷¹⁶ Alföldy, G. ob. cit. págs. 318-324.

obstáculo para una generalización de la conflictividad social a todo el Imperio⁷¹⁷.

La mayor novedad es que la conflictividad social se expresara religiosamente, a través del cristianismo. Los cristianos que se oponían al Imperio, a sus cargas y desigualdades sociales, también tuvieron que oponerse a la simbiosis practicada por la Iglesia Cristiana. Los cristianos que se opusieron a la iglesia entendida como institución del Imperio Romano expresaron religiosamente su malestar e indignación social y cultural. Pero no sólo el movimiento cristiano, sino el conjunto de la sociedad a medida que se iba haciendo cristiana expresaba religiosamente, o mejor dicho, cristianamente, su conflictividad social.

La canalización ideológica-cultural de esta conflictividad, el enfrentamiento con el Imperio Romano Cristiano se expresaba a través de unas ideologías diferenciadas, denominadas heréticas por la Institución Cristiana oficial, cuyo sumo o máximo pontífice era el emperador⁷¹⁸. La conflictividad expresada ideológicamente se acogía, o bien a una controversia teológica, como fue el caso del arrianismo de los pueblos germánicos, o bien a una disputa ética como fue el caso del donatismo.

Si bien las herejías son consustanciales al cristianismo, como pudo observarse desde el inicio con la polémica judeo-helenística, y las características de universalización del cristianismo protagonizadas por los seguidores de Santiago El Justo y Pablo de Tarso. Posteriormente, en el siglo I, con la distribución del cristianismo por el Imperio, adquiriendo las comunidades cristianas una orientación cultural distinta, vinculada a su interacción con el lugar religioso-cultural en el que se localizaban, produciéndose diferenciaciones nada desdeñables entre ellas.

Como bien señala M.F. Baslez, durante el siglo II se produjo el Canon o Nuevo Testamento: una unificación de unos pocos documentos comunes y propios del movimiento cristiano ante la gran cantidad de documentos referenciales⁷¹⁹. Era un canon, o denominador común que recogía textos considerados propios o sagrados para el cristianismo, que procedían de diferentes comunidades y sensibilidades culturales cristianas, como también

⁷¹⁷ Alföldy, G. ob.cit. págs. 330-332.

⁷¹⁸ El emperador desde Octavio Augusto era el sumo pontífice de todas las religiones permitidas de Roma, incluida el cristianismo desde 312. Incluso cuando la religión cristiana fue la única religión del Imperio, el emperador fue pontífice máximo hasta el año 382, en que Graciano abdicó en favor de los obispos de Roma.

⁷¹⁹ Baslez, M. F. Comment notre monde est devenu chrétien ob. cit., págs. 96-112

señalan S. Mimouni y P. Maraval⁷²⁰, para conseguir una unidad en la diversidad de enfoques. Junto al Canon fueron los obispos elegidos en las distintas comunidades que se organizaban en red para debatir sobre las supuestas interpretaciones, sustituyendo las figuras itinerantes de apóstoles o maestros, que viajaban de comunidad en comunidad de apóstoles.

Durante los siglos II y III tenemos constancia de una gran cantidad de herejías. Pero herejías que, en buena medida, eran consideradas, en el sentido etimológico del vocablo griego, como elección, innovación. Es decir, sin significado de falsedad, rechazo doctrinal y expulsión de la Gran Iglesia o Iglesia mayoritaria a los que se adhieren a ellas. A excepción del marcionismo⁷²¹, las herejías eran discutidas, pero no rechazadas expresamente por los sínodos de los obispos en unas comunidades cristianas organizadas en red. Entre los cristianos de los siglos I y II, e incluso en el siglo III a pesar de la formulación del canon, había unidad, pero se expresaba en múltiples heterodoxias, la “ortodoxia” era la heterodoxia mayoritaria⁷²².

Todo cambia cuando a partir del período de Constantino la Iglesia se convierte en institución y los obispos dejan de ser elegidos por las comunidades de creyentes. El imperio y la institución legitimadora precisan unidad doctrinal para generar cohesión y en especial para deslegitimar los conflictos sociales que se expresaban religiosamente.

J. Burckhardt⁷²³ señala que en los siglos IV y V no se toleraron creencias y posicionamientos que actuaban libremente en los siglos anteriores, y cita, como ejemplo, a Orígenes que fue considerado como uno de los Padres de la Iglesia, y más tarde sus posiciones se consideraron heréticas por haber influenciado al arrianismo.

Las herejías más importantes, en el siglo IV, por el nivel de conflictividad social alcanzado con el Imperio Romano Cristiano fueron el donatismo y el

⁷²⁰ Mimouni, S. C. Maraval, P. **Le christianisme des origines à Constantin** (Paris, P.U.F., 2006, réimpression 2018) págs. 227-229

⁷²¹ Marcionismo doctrina promovida por Marción a mitades del siglo IV, que consideraba que el Mal procedía del Antiguo Testamento y cuya encarnación era Yahvé, y Jesús era el mensajero del Dios Supremo que era la emanación del Bien, y superior a Yahvé. El politeísmo y la negación radical del judaísmo de los orígenes llevó al sínodo de obispos a descartarla, pero no a perseguirla, puesto que tampoco se disponía de medios, ni incidía en ningún conflicto social de manera relevante, era una radicalización de la postura antijudía, ya presente en el cristianismo mayoritario de la época.

⁷²² Ver Piñero, A. las primeras heterodoxias y herejías” en Desperta ferro. Arqueología e Historia, nº 30 (2020) págs. 14-21

⁷²³ Burckhardt, J. **Del paganismo al cristianismo**. (México, Fondo de Cultura Económica, 1945, reimpresión en 2017) págs. 134.

arrianismo⁷²⁴. El donatismo era un rigorismo ético-moral que tiene sus antecedentes en el montanismo, que se oponía a que los cristianos que hubieran renegado de su fe en la persecución de Decio no podían ser de nuevo admitidos como cristianos. El donatismo era un movimiento de renovación que negaba la validez de los sacramentos impartidos por obispos y presbíteros corruptos y pecadores. No era una herejía teológica, sino moral de tipo rigorista, que fue adoptada de manera intensa en el norte de África por aquellos que se oponían al Imperio Romano y a la Iglesia cómplice del mismo, que además iniciaba una jerarquización en su seno denominada: “monarquismo episcopal”. Era un ataque al cristianismo simbiótico y aliado del Imperio, que convertía su organización horizontal en jerárquica.

El donatismo llegó a abarcar a más de 300 obispos del conjunto de las comunidades cristianas⁷²⁵, y llegaron a ser violentos en la defensa de sus ideas, debido a que a ellos se unieron los denominados *circumcelliores*⁷²⁶, que denunciaban y perseguían, incluso violentamente, a los que consideraban traidores a la fe. El donatismo fue una clara expresión ideológica cristiana del conflicto social del siglo IV. Constantino persiguió a los donatistas y exilio a sus dirigentes. Juliano El Apóstata se basó en ellos en su lucha contra la Iglesia. El donatismo no desapareció hasta bien entrado el siglo V, aunque se considera que no pocos movimientos milenaristas y apocalípticos de la Edad media se inspiraron en ellos⁷²⁷.

El arrianismo, en cambio sí tiene una raíz teológica promovida por el obispo Arrio, que tuvo una importante influencia teológica⁷²⁸. Eusebio de Cesárea se consideró arriano, entre no pocos apologetas cristianos de la época, en un período de su vida. La teología arriana consideraba la naturaleza divina de Jesús inferior a la de Dios Padre. De hecho, la iglesia hasta su consideración como religión oficial del Imperio no se había pronunciado en absoluto sobre la cuestión trinitaria. Pero la extensión del arrianismo, y el hecho de que fuera una opción escogida mayoritariamente por los pueblos germánicos llamados orientales, los primeros que se cristianizaron, y constituyeron reinos en el

⁷²⁴ El monofisismo fue la tercera herejía en importancia. El tema teológico era si Jesús tenía sólo una naturaleza divina o dos. Humana y divina. El conflicto de trasfondo era que sede Alejandría (monofisita) o Constantinopla obtenían la hegemonía ideológica, pero no fue expresión de un conflicto social, sino de una competencia entre centros referenciales.

⁷²⁵ Piñero, A. **Los cristianismos derrotados**. (Madrid, Edaf, 2018) pág. 278.

⁷²⁶ El nombre de “circumcelliores” procede de los círculos que daban en torno a las casas de los considerados traidores a los que insultaban e intentaban agredir.

⁷²⁷ Cohn, N. **En pos del milenio**. *Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad media* (Logroño, Pepitas ed.2014)

⁷²⁸ Una buena descripción del arrianismo, sus peripecias y su influencia cultural y territorial se encuentra en Marrou, H.I. **L’Eglise de l’Antiquité tardive** (Paris, ed. du Seuil, 1985) págs. 41-55.

seno del Imperio adversarios de Roma, debió preocupar a los emperadores, una vez que, con Teodosio I, el credo niceno se hizo hegemónico por la fragmentación social y cultural del Imperio. Es decir, que la conflictividad social se expresara en una heterodoxia de amplio alcance y bien enraizada en la tradición cristiana de considerar a Jesús como Ungido por Dios o Mesías. Constantino en tanto que pontífice máximo forzó, protegió, y legitimó el Concilio de Nicea el año 325, que rechazó el arrianismo y obligó a claudicar a los arrianos, quiso restablecer la cohesión cultural que el cristianismo le estaba proporcionando.

No puede olvidarse que Arrio, que defendía unas posiciones ideológicas muy próximas a los grandes apologetas griegos de Alejandría: Clemente y Orígenes, se enfrenta al creciente monopolización doctrinal del episcopado de Alejandría, que pretendía considerar al obispo como la única autoridad competente en temas teológicos y de disciplina en la diócesis⁷²⁹.

La conflictividad, también, se expresaba a través de diferentes perspectivas cristianas debido a la nueva legitimidad al emperador que aportó el cristianismo institucional. El emperador dejó de ser considerado “hijo de dios” y futura divinidad como en la ideología del culto imperial, para pasar a ser elegido de Dios, y representante de Dios en la tierra⁷³⁰. El emperador no era dios, sino que Dios elegía a los emperadores, y estos estaban llamados a ejercer una gran autoridad religiosa en el cristianismo. Así se justificaba que el emperador fuera en casi todo el siglo IV el pontífice máximo o sumo pontífice de la religión.

Se ha señalado anteriormente que entre los siglos I y III el movimiento cristiano motivado para evitar las persecuciones planteaba la libertad o reconocimiento para todas las religiones, como que los emperadores gobernarán con la permisividad de Dios. La libertad religiosa estaba enraizada en la concepción cristiana que sólo buscaba permanecer y universalizarse, pero no ser religión predominante en las sociedades. El predominio social no se contemplaba en la concepción cristiana fundacional. Por otra parte, es muy distinto plantear que un emperador gobierna y el Imperio existe como consecuencia de que Dios lo permite o no lo impide, debido a que un Imperio Romano extenso facilita la universalización del cristianismo, como se consideraba entre los siglos I y III inclusive, a considerar, como en el siglo IV, que es el elegido directamente por Dios. Permiso Divino no es Voluntad expresa. Esta legitimación imperial de la iglesia institucional condicionaba que

⁷²⁹ Abadías Durín, D. “Las iglesias del concilio de Nicea” en Vilella Masana, J. (ed.) **Constantino, ¿el primer emperador cristiano?** (Barcelona, Universitat de Barcelona, 2015) págs. 219-222

⁷³⁰ Heater, P. **La caída del Imperio Romano**. ob. cit. 167-168.

la conflictividad en el Imperio también se expresara frente a la Iglesia que legitimaba la dominación, e incluso convivía con ella.

En conclusión, en el Imperio Romano Cristiano identificamos, por primera vez, la expresión ideológica del conflicto social a través de diferentes modalidades de cristianismo, y el choque entre reforma o revolución y conservadurismo en el interior del cristianismo que se prolongará en Europa durante muchas centurias.

4.2. De movimiento alternativo a institución legitimadora y reproductora del Imperio.

El movimiento cristiano, como se ha señalado, era alternativo e intersticial. Alternativo, porque sus comunidades eran presididas por unos valores y prácticas sociales (familiares, de solidaridad, hermandad, culturales y religiosa de organización social) que constituían un modo de vida alternativo al dominante en la sociedad romana. Los cristianos trabajaban en el mercado laboral romano y vivían en los barrios de las ciudades fundamentalmente, no constituyendo comunidades al margen o fuera de las estructuras sociales⁷³¹. Por ello no era alternativo y marginal. Era alternativo e intersticial porque sus miembros se asociaban como consecuencia de las fracturas sociales y culturales de la sociedad dominante: pobreza, desigualdades entre estamentos y estratos, situación de la mujer y los hijos, la presencia de una cultura de la angustia, el desprestigio de la religión tradicional, etc., por las alternativas de modo de vida y “habitus” social que ejercía.

El movimiento cristiano pasó de ser alternativo que ocupaba o se “alimentaba” de los intersticios o fracturas sociales, y no se situaba en los márgenes del Imperio a ser un movimiento simbiótico o colaborador, fruto del pacto o acuerdo implícito con el emperador Constantino, y posteriormente con el emperador Teodosio I

⁷³¹ El muy recomendable libro de Aguirre, R. (ed) **De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes** (Estella, ed. Verbo Divino, 2021) coincide con los contenidos de este trabajo en que el cristianismo era un movimiento social alternativo, pero difiere al considerarlo fuera de los márgenes de la sociedad, mientras que aquí se defiende que era claramente intersticial, sobre todo desde la concepción de las comunidades cristianas promovidas por Pablo de Tarso. Los autores se refieren a marginal porque no comparte valores con las sociedades de Jerusalén y Roma. En mi opinión esta característica es definida por el término alternativo. Marginal significa estar en los márgenes apartado de la sociedad, con débiles interacciones. Por tanto, la tesis que aquí se defiende para el movimiento cristiano de los orígenes es de alternativo intersticial, mientras que las autoras y autores del mencionado libro lo clasificarían de marginal alternativo.

pasó a ser un aparato ideológico del Estado, una vez superado el intento de debilitación promovido por el emperador Justiniano el Apóstata.

Es decir, el cristianismo dejó de ser movimiento social propiamente dicho, y pasó a ser claramente institución del Imperio Romano Cristiano. Una institución, que jugó no sólo el principal papel como aparato ideológico legitimador y reproductor del Estado romano, sino que lo reprodujo cultural y organizativamente en Occidente, una vez caído políticamente el Imperio en gran parte del Occidente por la ocupación de Roma en el 476 y la deposición del emperador romano Rómulo Augusto por Odoacro, rey de los hérulos.

Constantino tenía constancia de la fortaleza y estabilidad del movimiento cristiano, que había resistido las persecuciones, y en especial la gran persecución de Diocleciano, y siguió una política de integración del movimiento cristiano considerando por un lado a Jesús como un Dios romano que favorecía a sus ejércitos, e incluyendo al cristianismo como una religión romana oficial, y favoreciéndola posteriormente a medida que se confirmaban sus victorias militares mediante la invocación del dios Jesús asimilado a deidad solar, en vez del dios Apolo⁷³². Con Constantino, independientemente del debate sobre las circunstancias de su conversión y el uso del cristianismo como estrategia política⁷³³, lo cierto que cambió la política del Imperio con relación al cristianismo, innovó para lograr la integración del cristianismo en su política de estabilización. Constantino, como afirma G. Bravo Castañeda, utilizó el cristianismo como instrumento ideológico-religioso de su revolución política⁷³⁴. Una revolución por arriba que invirtió la intransigencia política anterior hacia el cristianismo en tolerancia y libertad cultural, que le permitió conseguir un mayor apoyo social en la sociedad romana a sus políticas económicas, administrativas y militares, y lograr una mayor cohesión en el conjunto del Imperio.

En la época de Constantino podemos considerar al movimiento cristiano como movimiento simbiótico que avanzaba hacia la institucionalización en el sistema de gobernación imperial, pero, no todavía en institución romana reproductora del orden social romano, es decir en aparato ideológico del Estado. Esto aconteció con Teodosio I, al considerarse al cristianismo única religión oficial del Imperio.

Es decir, un movimiento simbiótico, en base a la definición adoptada en la parte conceptual de esta tesis, no tiene que renunciar a sus objetivos, sino que considera

⁷³² Barceló Batiste, P.A. "Constantino frente a una controvertida elección" en Vilella Masana, J. (ed) **Constantino, ¿el primer emperador cristiano?** (Barcelona, Universitat de Barcelona, 2015) págs. 39-46

⁷³³ Ver por ejemplo una síntesis del debate en Bravo Constaneda, G. "Ni Orosio ni Zósimo: la conversión como estrategia política" en Vilella Masana, J. (ed) ob.cit. 89-95

⁷³⁴ Bravo Castañeda, G. "Ni Orosio, ni Zósimo: La conversión como estrategia política" ob. cit. pág. 95

que estos pueden ser alcanzados con mayor facilidad o menor resistencia, si cambia su relación con sus adversarios, y los convierte en colaboradores.

El movimiento cristiano pasó de ser movimiento social simbiótico a institución romana con Teodosio, y es de señalar que muy rápidamente abrió el proceso de institucionalización. Es decir, pasó brevemente de movimiento simbiótico alternativo a simbiótico institucional, generando rápidamente las bases del proceso que lo convertirá en la única institución religiosa oficial. Los factores sociopolíticos que explican este intenso cambio de simbiótico alternativo a institucional fueron que no tenían expectativas de convertirse en movimiento simbiótico o colaborador con el Imperio tal como lo planteó Constantino, la inexperiencia política del movimiento cristiano, y las facilidades que proporcionó Constantino y su dinastía al clero que facilitó la jerarquización del movimiento, el poder de las élites eclesiales y que pronto, buena parte de ellas, generaran intereses estamentales en el Imperio Romano Cristiano que contribuían a crear. Tratemos el tema más ampliamente.

El movimiento cristiano sin duda acababa de resistir una importante persecución y la permisividad de Constantino, que optó por la coexistencia religiosa, significaba el fin de la misma y la inclusión del cristianismo como una religión romana más. Significaba la realización de la "libertad religiosa" que se había predicado desde el siglo II, y muy especialmente por Tertuliano. Por ello, el movimiento cristiano pasó a colaborar y a proporcionar panegíricos cristianos a la persona y a la labor de Constantino. Por otro lado, se ha repetido en no pocas ocasiones que el movimiento cristiano intersticial no pretendía influir en la política para imponer objetivos públicos o privados concretos, aparte de lograr su permisividad, por tanto, no tenía adversarios genéricos identificados políticamente, lo que facilitaba su colaboración con el Estado.

También se ha señalado que el movimiento cristiano pretendía ser universal pero no mayoritario ni dominador en las diferentes delimitaciones territoriales. Su cambio de objetivo: de universal-parcial a dominante, vinculándose estrechamente con el Estado y convirtiéndose finalmente en la única religión oficial en la época de Teodosio I, se debe a distintas razones:

1. En primer lugar, a la estrategia política de cohesión iniciada por Constantino, y sobre todo desarrollada por su hijo Constancio, que proporcionó grandes ventajas a la denominada "gran iglesia"⁷³⁵, las cuáles generaron las condiciones idóneas para el inicio de lo que será una férrea jerarquización. Un elitismo eclesial que pronto se alió con las elites culturales, políticas y económicas del Imperio.

⁷³⁵ Ver Fernandez Ubiña, J. "Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino" en *PYRENAE*, nº 40, vol.1 (2009) págs. 81-119

Se han señalado las principales características diferenciadoras del Imperio Romano Cristiano en relación al siglo III, y se han podido observar las importantes contribuciones que aportó el cristianismo, a partir de su transformación en movimiento simbiótico, a la estabilidad del Imperio: una más extensa política social, una mayor cohesión ideológica-cultural de la sociedad romana, una renovada legitimación del poder imperial, la implicación en los conflictos sociales para contribuir a la estabilidad social y a la producción de una nueva ideología religiosa dominante en el Imperio.

El Estado constantiniano quería asegurarse la cooperación de las iglesias cristianas, y para ello proporcionó y colaboró en integración con el Imperio, y quisieron asegurar la fidelidad de la jerarquía a través de una serie de prerrogativas y situaciones de privilegio, que tuvieran como resultado un beneficio mutuo. Para ello la división en diócesis y el poder piramidal tanto doctrinal como administrativo del obispo, fue una buena baza para homogeneizar ideológicamente a la Iglesia, y a la vez controlar a los obispos a través de los concilios y sínodos presididos por el emperador.

2. *La necesaria aceptación, al considerarse el cristianismo una nueva religión romana, de la autoridad del emperador como pontífice máximo de las religiones, y de la cristiana en particular*, sentó las bases para que la vida eclesial se dirigiera en función de los intereses del emperador Constantino. Hemos señalado en relación con el apartamiento del arrianismo que el emperador buscaba la unidad del credo para todo el cristianismo, como instrumento de cohesión imperial, pero era consciente que pretendía una iglesia tolerante e incluyente, por ello en el sínodo de Tiro (año 335) exilia al obispo de Alejandría: Atanasio, por su conducta intransigente con los arrianos, consciente de que una actitud intolerante restaría unidad y armonía en muchas partes del territorio⁷³⁶.

Constantino quiere asegurar tanto la entrada en la Iglesia a todo aquel que lo desee, pero garantizando una unidad de creencias y superando las divisiones doctrinales, pero buscando el consenso o la tolerancia integradora, para que una iglesia grande y unida garantizara ideológicamente sus decisiones. Por ello, ejerce su cargo de Pontífice Máximo de la Iglesia, y deja los pronunciamientos teológicos a las autoridades eclesiales,

⁷³⁶ Ver el relato de Eusebio de Cesarea: Eus. VC 4:40-75. Existe traducción de M. Gurruchaga **Vida de Constantino** (Madrid, ed. Gredos, 1994)

pero la administración civil es la que asegura la resolución de problemas disciplinarios⁷³⁷.

Esta relación entre Estado y religión fue el obstáculo para que el movimiento cristiano en esta etapa simbiótica perdiera buena parte de su autonomía y se vinculara como un aparato ideológico importante del Imperio y dependiente de la autoridad civil-religiosa del Pontífice Máximo y emperador.

3. Pero, también y de manera muy especial, *la intolerante reacción posterior cristiana a la política de debilitación cristiana de Juliano el Apóstata*. Dicha política de Juliano no logró reducir la influencia del cristianismo, pero sí que contribuyó, como veremos, a que el cristianismo dejara de ser movimiento alternativo simbiótico para ser institución imperial dominante.

En efecto tanto el incremento de influencia social que consiguió la iglesia en la época Constantina, y su vinculación al Imperio y a sus distintas elites, unido al corto mandato del emperador Juliano impidió que se debilitara la Iglesia y resituara al paganismo tanto el tradicional como el místico como religión hegemónica. Pero dicho intento fracasado puso en alerta a la Iglesia, que consciente de su fuerza y su penetración en todo el Estado y toda la sociedad romana, consecuencia de su simbiosis en la época constantiniana, exigió exclusividad como religión romana, y a la vez una mayor autonomía, como sistema de dominación, en relación al Imperio que se consiguió en buena medida cuando el emperador Graciano renuncia a ser Pontífice Máximo, en el año 382, y delega el papel de Sumo Pontífice en el obispado de Roma.

Efectivamente, “los galileos”, como gustaba a Juliano nombrar a los cristianos, ganaron la partida, y no sólo no fueron derrotados social y políticamente, sino que lograron que su religión fuera la única religión oficial.

Pero, sin saberlo, Juliano contribuyó de manera importante a que aquel movimiento social y religioso nacido en Galilea perdiera su “ethos” de movimiento emancipador y alternativo y se transformara, en un sistema de dominación que perduró y reprodujo culturalmente al Imperio Romano. Y Juliano lo logró, tanto por la reacción de

⁷³⁷ Para un tratamiento en profundidad de las relaciones entre la Iglesia y el Emperador Constantino, ver: “un modelo constantiniano de política religiosa: el Sínodo de Tiro” en Vilella Masana, J (ed.) **Constantino, ¿el primer emperador cristiano?** (Barcelona, Universitat de Barcelona, 2015) págs.243-248

dominación y hegemonía absoluta que la Iglesia promovió al fracasar la política juliana, como por su intento de socavar la firmeza moral de las autoridades eclesiales cristianas, introduciendo en ellas obispos y presbíteros cuya prioridad era la ambición de poder y enriquecimiento, con lo que sin duda reforzó que la elite eclesial no sólo pretendiera asentarse en la predicación y la enseñanza, sino también en el predominio económico y la dominación ideológica y cultural de la sociedad.

4.3. Las prerrogativas que el Imperio concedió al movimiento cristiano: bases del cambio del movimiento cristiano.

La transformación del movimiento cristiano a simbiótico se realizó mediante los acuerdos y pactos entre Constantino y el clero, y en especial con los obispos. El emperador podía haber intentado buscar el apoyo de las comunidades cristianas saltándose al clero, pero el movimiento cristiano después de las persecuciones estaba muy cohesionado. Y como muy bien observó J. Burckhardt el clero estaba altamente organizado sin prácticamente fisuras internas y gozaba de gran prestigio después de la gran persecución, no pactar con ellos hubiera significado el enfrentamiento con el conjunto del cristianismo⁷³⁸. Lo que le interesaba a Constantino era la estabilidad, y por ello la unidad del movimiento cristiano y la colaboración lo más unánime posible a su política.

Veamos, ahora, las prebendas y contrapartidas que Constantino y sus hijos proporcionaron a la Iglesia por su aportación al Imperio, y que facilitaron la transformación del movimiento cristiano en institución del sistema de dominación. Primero, consolidándose como movimiento simbiótico, a la vez que se generaban procesos de institucionalización como aparato ideológico del Estado romano, que facilitaron, posteriormente su conversión en no sólo una institución romana o, mejor dicho, grecorromana sino en la única religión oficial del Imperio.

Nos encontramos con una serie de medidas excepcionales:

1. Aparte de serles devueltos los bienes eclesiales confiscados en las persecuciones por el Edicto de Milán. También se proporcionó a la iglesia la facultad de heredar y fueron muchas las herencias recibidas.

⁷³⁸ Burckhardt, J. **Del paganismo al cristianismo**. (México, F.C.E., 1945, reimpresión de 2017) págs.348-349

2. Los clérigos itálicos fueron dispensados de todas las obligaciones impositivas y de gastos onerosos a los que estaban sometidos los curiales, en una época de grandes obligaciones con el Estado, como hemos visto.

3. Esto unido al papel en el espacio y la vida pública de los obispos nombrados administradores de la ciudad en la que tenían su sede, llevó, a pesar de las prohibiciones, a que no pocos contingentes de los estamentos más ricos y los curiales pasaran a la carrera eclesiástica⁷³⁹, aportando su nivel de formación y experiencia organizativa y de gestión que la Iglesia necesitaba en unos momentos de expansión, pero también atrajo a aquellos interesados y oportunistas que entraban en el clero para evadir impuestos y cumplimiento de delitos, que debilitaron el armazón ético construido por los dirigentes eclesiásticos durante las persecuciones. Eusebio de Cesárea no tiene ningún inconveniente en decir que se filtró gente perversa, que debilitó a la iglesia⁷⁴⁰.

Esta política de introducir en el clero a personas más preocupadas por los asuntos terrenales de adquirir riquezas y poder de influencia, o bien favorecer a esta “gente perversa” en sus relaciones con la administración fue, como hemos visto, uno de los caballos de batalla de Juliano el Apóstata para desprestigiar y debilitar al cristianismo.

4. Los obispos, en su gestión de las ciudades asumieron la política social, tanto la financiada de sus propios fondos, que aumentaron notablemente por la entrada de los *honestiores* y potentados, y también de los fondos y las dotaciones que les proporcionaba el emperador y la administración para invertirlos en asistencia social y patrocinio eclesial. De este modo, no pocos obispos se convirtieron en una élite social que organizaba y distribuía los fondos propios y estatales en las ciudades. Las políticas de asistencia social amplias y más generalizadas a la población, sin duda atrajeron las simpatías del conjunto de la sociedad y de los más pobres en particular. La imagen impositiva de la iglesia debía contrastar con una imagen más negativa de la administración por su gestión impositiva y voluntad recaudadora, de ahí su creciente prestigio y soporte popular que fue adquiriendo.

⁷³⁹ Burckhardt, J. **Del paganismo al cristianismo**. ob.cit. pág.349-350

⁷⁴⁰ Eus. VC 4: 54-62

5. Se concedió a los obispos la facultad de resolver pleitos que se convertían en fuerza de ley sin que se pudiera apelar a los jueces oficiales. Los obispos ejercieron cada vez más funciones de magistrados y de senadores, que eclipsaban su dedicación al orden espiritual y fortalecían su dedicación en la gestión de la *res publica*. En opinión de P. Veyne la cristianización de las masas fue fundamentalmente causa de la autoridad civil de los obispos, del conformismo y adaptación de la gente a una nueva realidad política y administrativa⁷⁴¹. Es decir, en términos sociológicos fruto de la socialización secundaria, de la adaptación a las prácticas que se iban institucionalizando, y que se institucionalizaron completamente en el período imperial de Teodosio I.

6. Prebendas de orden menor fueron la eliminación de las penas a solteros y casados sin hijos que se imponían con finalidades de favorecer el crecimiento de la población. Con ello el cristianismo imponía su finalidad ascética y el celibato voluntarios para que hombres y mujeres pudieran dedicarse a las tareas eclesiales, aunque en aquel período no era obligatorio para los clérigos. Permitió la manumisión general de esclavos en las propiedades de la iglesia, aunque esta no se produjo en su totalidad, y se prohibió que los cristianos pudieran ser esclavos de propietarios judíos. La celebración del domingo como festivo, si bien bajo la denominación del “día del sol” para contentar a los paganos y su culto al “sol invictus”. Cambios progresivos en las monedas: de símbolos paganos a símbolos cristianos.

La fuerza e influencia social del clero, y especialmente de los obispos en el siglo IV, emanaba de cuatro fuentes de poder, que han sido bien señaladas por J. Fernández Ubiña: sus poderes sociales y públicos en las ciudades, su influencia como terratenientes, y como jueces y patronos de amplias masas que vivían de la caridad de la iglesia, y que eran un firme apoyo social⁷⁴².

4.4. La transformación del movimiento cristiano: el cambio organizativo y cultural-religioso.

Los cambios más importantes fueron:

⁷⁴¹ Veyne, P. **El sueño de Constantino**. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano. (Barcelona, ed. Paidós, 2008) pág. 140-142.

⁷⁴² Fernández Ubiña, J. “Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en la época de Constantino” en PYRENAE, nº 40 vol. I (2009) pág. 111.

De movimiento social alternativo a legitimación del estatus quo reformado. Un cambio por disonancia cognitiva y anomia organizativa.

La transformación más notable fue, a partir de la primera década del siglo IV, el cambio de modelo alternativo e intersticial a movimiento simbiótico e institucional. El cristianismo, si bien, a través de sus acuerdos con el Estado, logra la transformación del Imperio en Imperio Romano Cristiano con los cambios que se han señalado. El cristianismo no permanece como movimiento simbiótico, es decir que a través de acuerdos con el Estado logra progresivamente cumplir sus objetivos sociales y culturales, sino que bien pronto se desarrollaron procesos jerárquicos e ideológicos y responsabilidades en la gestión política que lo llevaron a convertirse, bien pronto, en un aparato ideológico o institución legitimadora y reproductora del Imperio Romano Cristiano que contribuyó a crear.

No es adecuado afirmar que el cristianismo pasó de ser un movimiento social alternativo a “venderse” como institución romana. Sino que se reformuló en institución de un Imperio que contribuyó a transformar, convirtiéndose en una institución de este renovado y más estable Estado romano y cristiano. Ahora bien, esta reforma del Estado y sociedad romanas se parece poco a la misión definitoria del movimiento social que quería ir creando embriones del “Reino de los Cielos” en la tierra esperando la segunda venida del Mesías.

El apoyo mutuo entre el clero cristiano y el emperador Constantino desmoronó al cristianismo como movimiento alternativo. Un movimiento que no había participado en la política activa y carecía de experiencia, y por otro lado se le cambiaba repentinamente su situación en el Imperio: de exclusión religiosa y persecución, a otra de legalidad y apoyo del Estado a sus creencias y a su organización, que facilitaron un giro apresurado, poco meditado, en sus posicionamientos.

Por otra parte, es necesario considerar, también, que en el siglo III, y especialmente en su segunda mitad, se desarrollaron como consecuencia del crecimiento del movimiento procesos de jerarquización, de greco-romanización de creencias, y de abandono de su utopía social terrena, que procedía del siglo II, para explicar, como se verá, este desmoronamiento como movimiento alternativo y transformación en una alianza simbiótica y reproductora de un renovado orden social bajo la hegemonía del emperador.

El movimiento cristiano se encontraba fortalecido al terminar la “Gran Persecución” de Diocleciano. ¿Por qué, podemos preguntarnos, no intentó tomar el poder? La respuesta es que ni podía, ni sobre todo lo pretendía. Un aspecto es que estuviera difundido en las ciudades, con una buena organización y con un creciente prestigio, y otro pensar que era mayoritario

con relación a la sociedad pagana tradicional y mística que no lo era, y por otro lado al Imperio había que derrotarlo por un golpe de Estado del ejército o por un levantamiento popular armado y ambos eran impensables, y especialmente por un movimiento de base pacifista.

Pero, lo más importante es que el movimiento cristiano siempre había estado alejado de la política, sólo pretendía que lo respetaran y no persiguieran, como se ha ido señalando a lo largo de este trabajo. Por ello, los ofrecimientos y las prebendas de Constantino y sus hijos, el cristianismo, como movimiento social, no las había previsto. El cambio de rol y de estatus en poco tiempo produjo una disonancia cognitiva, en el sentido de que no disponía de los conocimientos y de las prácticas para adaptarse a la nueva situación⁷⁴³. La disonancia produjo una anomia o desorganización social en el movimiento. Este no disponía de una reformulación de objetivos y de medios para adaptarse a la nueva situación simbiótica que nunca se había planteado⁷⁴⁴, y tuvo que gestionar su rápida transformación de alternativo intersticial a simbiótico e institucional sin planteamientos ni experiencias previas. De ahí que se produjera un cambio acelerado, y una inversión de su organización y de buena parte de sus creencias.

La disonancia cognitiva⁷⁴⁵, produjo una anomia organizativa, y para solucionarla, al no disponer de una estrategia propia, imitó las fórmulas organizativas y de gestión del Estado romano. Esta disonancia y anomia del movimiento le llevó a adquirir una fórmula simbiótica que rápidamente adquirió comportamientos institucionales propias del Estado romano. La falta de “background” ante la nueva situación facilitó que el proceso simbiótico que dio lugar al Imperio Romano Cristiano fuera dirigido de manera hegemónica por el emperador y la Iglesia tuvo un papel cooperador pero subalterno.

Este cambio generalizado en la tipología del cristianismo de movimiento alternativo-intersticial a simbiótico-institucional se asentó en otra serie de transformaciones, que se describen seguidamente.

⁷⁴³ Ver a propósito de los efectos de la disonancia cognitiva por cambio de estatus y rol: Festinger, L. **Une theorie de dissonance cognitive** (Paris, Enrick ed., 2017) págs. 31-31 y 257-263

⁷⁴⁴ Tomamos la referencia de desorganización anómica de E. Durkheim, R. K. Merton que encontramos en sus clásicas obras respectivas: **el suicidio y teoría y estructuras sociales**, que describen las situaciones de los grupos en que no hay una correspondencia entre los nuevos objetivos que se plantean a los grupos y los medios utilizados habitualmente por dicho grupo que acostumbran a llevar una desorganización social del mismo.

⁷⁴⁵ Es decir, sus conocimientos no servían o bien carecía de los mismos para explicar o actuar en una situación dada y no prevista.

Cambios en la orientación de la política social y en la reducción de sus objetivos sociales.

El abandono completo de su utopía de construir comunidades cristianas, como embriones del “Reino de Dios” en la tierra en la que los últimos serán los primeros, y las bienaventuranzas como “ethos” fundamental del comportamiento en los embriones del nuevo reino. Se constata, también, el cambio de concepción de su principal instrumento: la política social.

La política social que tenía, que significaba socialización de las riquezas y distribución según las necesidades sociales, pasó a constituir una entrega de una generosa fracción de los ingresos por parte de los distintos miembros, en especial los ricos⁷⁴⁶, bajo la máxima evangélica de que es más difícil que un rico entre en el “Reino de los Cielos” que pase un camello por el ojo de una aguja. P. Brown ha señalado que para los cristianos las donaciones a la iglesia y a los pobres significaba una “transferencia de riqueza de este mundo al otro”⁷⁴⁷. La política social de asistencia a las personas más necesitadas se concebía en el marco de unas comunidades igualitarias en las que todos eran hermanos. Es decir, la política social como instrumento de construcción de una nueva realidad social alternativa, aunque con la llegada de un contingente mayor de *honestiores* y plebeyos ricos la finalidad se ponía cada vez más, a partir del siglo IV, en el “Reino” que está en el cielo y no en su construcción en la tierra.

En el siglo IV la política social cristiana deja de ponerse al servicio de una sociedad alternativa para ser instrumento de cohesión social del Imperio Romano Cristiano. La atención social a los pobres y necesitados deja de vincularse a una transformación social y comunitaria en la que todas las personas son hermanos. Esta política social es la que será característica de la Iglesia Católica a lo largo de la historia posterior y recibirá el nombre de beneficencia y caridad⁷⁴⁸, en que los pobres reciben por la generosidad o solidaridad de la Iglesia y de los grupos donantes que la proveen de recursos, y no como un derecho implícito como hijos de Dios.

Los pobres dejan de ser los demandantes de justicia como en el Antiguo Testamento, recogido en el mensaje de los evangelios, en especial en las bienaventuranzas, para ser presentados como pobres en el sentido de

⁷⁴⁶ Brown, P. **Por el ojo de una aguja**. ob.cit. págs. 186 -190, 196-202.

⁷⁴⁷ Brown, P. **Por el ojo de una aguja**. ob.cit. pág. 141

⁷⁴⁸ Caridad entendida como ayuda graciable a personas necesitadas. Una concepción bien distinta del amor al prójimo y de la caridad como acción resultante de la fraternidad humana y de la vida en comunidades en que los últimos deben ser los primeros, propia de los primeros tiempos del cristianismo, y también bien distinta de la concepción de política social del Estado del Bienestar en que las prestaciones a las personas o grupos necesitados se conciben como un derecho de estas y un deber hacia el estado.

mendicantes y necesitados de auxilio social. El pobre pasa a simbolizar, en opinión de P. Brown, la situación del pecador que se encuentra en necesidad de perdón de Dios, y “la limosna constituye una analogía de la relación entre Dios y el pecador”⁷⁴⁹. La caridad cristiana de ser una virtud de amor al prójimo como un igual, pero con necesidades diferentes, fue convirtiéndose mayoritariamente, como se ha señalado, en la denominación de la asistencia a los necesitados por parte de unos benefactores.

Hemos hecho referencia a la humanización y mejora en las condiciones de vida de los esclavos, y a pesar de la prerrogativa sobre la posibilidad de liberación de la esclavitud en las propiedades de la Iglesia. La manumisión no fue total, sino que la propia iglesia mantuvo en dichas condiciones jurídicas y sociales a no pocas personas en sus propiedades. Este hecho es un claro exponente que las condiciones de igualdad en las comunidades cristianas primitivas no se generalizaron cuando la Iglesia se convirtió en una gran propietaria.

El papel de la mujer. El fin del movimiento emancipador.

Ya se ha señalado el importante atractivo del cristianismo en la emancipación de la mujer en el Imperio, y por otro lado el papel crucial de las mujeres en la difusión del cristianismo, especialmente hasta mitades del siglo III. Pero también se ha señalado las disputas, ya en el siglo I, en las comunidades cristianas en relación con un supuesto excesivo protagonismo de las mujeres en dichas comunidades. El cristianismo redujo el papel de las mujeres para ser más atractivos a las personas de ambos géneros, y en especial los varones. Esto se hizo más evidente con el fuerte crecimiento del cristianismo en el siglo III.

En el siglo IV no observamos a ninguna mujer protagonizando un papel directivo en las iglesias cristianas. El proceso de simbiosis-institucionalización proporcionó todo el protagonismo a los varones, al igual que lo hacían el resto de las instituciones del Imperio. La progresiva institucionalización de la Iglesia marginó a la mujer del importante rol que tuvo en el movimiento cristiano de los primeros siglos. La subordinación de la mujer en la Iglesia es el símbolo de la constitución de esta en institución de dominación y poder.

La institución eclesiástica como gestora política y reproductora del Imperio Romano Cristiano.

Sorprende que el cristianismo que en los siglos anteriores se hubiera alejado de intentar influir en la política del Imperio, asumiera con rapidez la prebenda política imperial de gestionar las polis por encargo del emperador, desplazando a los curiales, o mejor dicho que las antiguas familias curiales se

⁷⁴⁹ Brown, P. “La antigüedad tardía” en la **Historia de la vida privada**. Vol. I. ob.cit. pág. 271

convirtieran al cristianismo, para que sus miembros poder seguir ejerciendo el poder en la polis en unas condiciones impositivas y de obligaciones más favorables.

Al implicarse en la gestión de las ciudades, la iglesia genera una alianza entre el cristianismo y el César. No existe la separación sino la vinculación de poderes. El César se convierte en el representante de Dios en la tierra. De la afirmación evangélica de que el César no es una divinidad y no se le pueden pagar impuestos por unas tierras de Palestina que son de Dios, al César que pasa a gobernar por la gracia de Dios. Es una inversión total de los planteamientos del judeocristianismo original.

El alto clero se convierte en una élite imperial.

Los obispos se convierten en una nueva élite social y política entrando a formar parte de los *potentes*, y no sólo se generan nuevas alianzas entre las elites de los *honestiores* y los obispos, sino que entre ellas podemos hablar de circulación entre las elites. Unas elites sobre las que se basó el ejercicio de gobernación y dominación ideológica del Imperio, y en su conjunto disponen de un control sobre el Estado⁷⁵⁰.

Su papel en el gobierno de las ciudades y las prebendas impositivas provocó que no solo miembros de las familias de los curiales, sino también del senado, tanto el tradicional como del procedente de la administración del Estado y el ejército, en general los estamentos de los *honestiores*, se integraron en el alto clero, y especialmente en los obispados, generándose así una alianza y circulación entre las elites del Imperio Romano Cristiano, entre las que se incluye el alto clero.

Por otro lado, las amplias donaciones del Estado iniciadas por el emperador Constantino no sólo sirvieron para incrementar una amplia política social, también sirvieron para el enriquecimiento y patrocinio de algunos obispos⁷⁵¹.

En el siglo IV, los obispos dejaron de ser elegidos por las comunidades cristianas, se rompió una tradición de tres siglos, y se estableció el monarquismo episcopal⁷⁵². Es decir, son los propios obispos los que eligen a sus sucesores en sus diócesis. Los obispos se consideraron portadores de

⁷⁵⁰ Para profundizar conceptualmente sobre las elites y su impacto social existe una amplia bibliografía. El concepto aquí utilizado es deudor de Bottomore, T. **Elites y sociedad** (Madrid, ed. Talasa, 1995) págs. 5-47

⁷⁵¹ Fernandez Ubiña, J. "El oficio episcopal en época de Constantino" en Vilella, J. (ed.) **Constantino ¿primer emperador cristiano?** ob. cit. pág. 260-263.

⁷⁵² Abadías Aurín, D. "Las iglesias del concilio de Nicea en Vilella, J. (ed) **Constantino ¿primer emperador cristiano?** págs. 230-231

valores, carismas y “poderes sobrenaturales” que transferían a los obispos a quienes ellos ordenaban.

Nos encontramos ante un gran cambio organizativo en que se genera una élite direccional que colabora y pacta con los emperadores, decide sobre la adaptación doctrinal católica de las creencias para lograr una cohesión ideológica, elige a sus sucesores en el cargo, y se relaciona con el conjunto de las elites del Imperio Romano Cristiano.

Es decir, se instauraba lo que, siglos después, R. Michels definió como la ley de hierro de la oligarquía: una organización elige a sus electos y posteriormente estos pasan a dominar a sus electores⁷⁵³. La singularidad es que en las comunidades cristianas el proceso fue muy lento, y aconteció una vez se produjo la simbiosis con el poder del Imperio.

Este largo proceso señala, una vez más, que el cristianismo fue un movimiento alternativo de tipo intersticial, que no buscaba incidir en la política estatal, que penetraba lentamente en el tejido social de las ciudades, y en el que las opiniones diferentes o innovadoras, denominadas herejías, las cuáles no tenían el sentido peyorativo que se les dio a partir del siglo IV⁷⁵⁴. Por todo ello no tenían necesidad de una élite autónoma que los representará para negociar con el poder establecido, o que les diera una cohesión ideológica frente a terceros.

La alianza entre la aristocracia sacerdotal y el Imperio en Palestina, que llevaron a la muerte del fundador del cristianismo, parecía reproducirse de manera ampliada, para el conjunto del Imperio, entre el alto clero cristiano y el Estado romano.

La consideración de Roma como ciudad eterna⁷⁵⁵ y el abandono de construir el Reino de Dios en la tierra.

La identificación de las élites católicas con el Estado romano, durante los siglos IV e inicios del V, es de tal intensidad, que la ideología mítica de Roma considerada, como “ciudad eterna”⁷⁵⁶ era ampliamente asumida por la Iglesia. Consideraban que la ciudad imperial había sido escogida por Dios para expansionar el cristianismo. Roma y su Imperio se consideraba una sociedad

⁷⁵³ Michels, R. **Los partidos políticos**. (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1969, reimpresión de 2001)

⁷⁵⁴ Ver al respecto : Baslez, M.F. **Comment notre monde est devenu chrétien**. ob.cit. 96-98

⁷⁵⁵ Un estudio clásico de la visión de Roma como Ciudad Eterna es: F. Paschoud. **Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions** (Neuchâtel, Institut Suisse de Rome, 1967)

⁷⁵⁶ A esta consideración se opusieron claramente los donatistas y también los arrianos, pero salieron derrotados.

que rayaba la perfección⁷⁵⁷. La ciudad de Roma, a lo largo de los años, había desplazado uno de los motivos esenciales del cristianismo: el Reino de Dios en la tierra, cuya construcción había sido completamente abandonada, y Roma se consideraba la ciudad más perfecta que podía existir. Los relatos evangélicos sobre el Reino de Dios habían sido diluidos e interpretados de manera completamente descontextualizada de su referencia social e histórica y justificados, los nuevos planteamientos conservadores, en base a postulados filosóficos y teológicos atemporales, que no consideraban los criterios culturales e interpretativos de la situación en que se originaron.

Esta ideología de la Roma Eterna era la plasmación de lo que brillantemente resumió J. Burckhardt: la Iglesia se convertía en Estado, y el Estado en Iglesia, en una situación en que los obispos se convertían en dirigentes estatales mezclando sus funciones religiosas y políticas, al igual que hacían los funcionarios y jueces cristianos⁷⁵⁸.

Ante esta identificación entre la religión y el Imperio reaccionó Agustín de Hipona. El perspicaz teólogo escribió, en su libro: “la Ciudad de Dios”, después del saqueo de Roma en el 410 por las tropas de Alarico, consciente de que el Imperio Romano podía caer un día, lo que ocurrió en la parte oriental en el año 476, que había que separar el Estado de la Iglesia, tal como agudamente ha señalado P. Heather⁷⁵⁹. Para Agustín el Imperio no era sino uno de los muchos Estados que han existido y sobre todo que existirán en el mundo por tanto la Iglesia no podía vincularse totalmente al Imperio, había que separar Iglesia y Estado. De una manera brillante Agustín de Hipona diferencia Roma, de la Ciudad Celestial. Los cristianos son los ciudadanos de la ciudad celestial en la que la “paz será la felicidad, y la vida, la eternidad”⁷⁶⁰. De ahí, que sólo puedan vincularse de una manera temporal con una realidad política. El Reino de los cristianos está en los Cielos, en la Jerusalén Celestial.

El pensamiento de Agustín de Hipona es exponente del pensamiento inteligente y conservador de la Iglesia⁷⁶¹. Utiliza conceptos que existían en la tradición cristiana como la Jerusalén Celestial, en el libro de la Apocalipsis, y “dad al Cesar lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” de los evangelios

⁷⁵⁷ Heather, P. **La caída del Imperio Romano**, ob.cit. pág. 170.

⁷⁵⁸ Burckhardt, J. **Del paganismo al cristianismo**, ob. cit. 350.

⁷⁵⁹ Heather, P. **La caída del Imperio Romano**, ob.cit. 298-300

⁷⁶⁰ Aug. *Civ.*II, XXIX (Aurelius Augustinus. *De Civitate Dei*. II, XXIX)

⁷⁶¹ Un brillante análisis del pensamiento de Agustín de Hipona en su contexto histórico de la Antigüedad tardía se encuentra en Brown, P. **Agustín de Hipona** (Madrid, ed. Prensa española-Revista de Occidente, 1967) No obstante en el epílogo de una nueva edición en inglés y francés P. Brown matiza el conservadurismo del autor, a partir de nuevos escritos encontrados, aunque la utilización conservadora de sus principales escritos resta intacta. Ver P. Brown **La vie de Saint Augustin** (Paris, ed. Du Seuil, 2001)

de Marcos y Mateo, sacados de su contexto histórico, para convertirse en ideólogo de todo un sector de la iglesia que busca reformar para preservar.

Se opuso con firmeza a los donatistas, sino que, en especial, su interpretación enterró teológicamente lo que en la práctica había sido olvidado: el cristianismo como generador de espacios del Reino de Dios en la tierra que prepararán la segunda venida del Mesías y la instauración completa del Reino de Dios en la tierra, de manera que hubiera una unidad entre el Reino de Dios en los cielos y en la tierra.

Agustín de Hipona no se plantea la Ciudad Celestial en la tierra, esta ciudad sólo estará en los cielos en la otra vida: la vida eterna o celestial. A partir de este gran teólogo de la Iglesia Católica, se fijó la exegesis de la principal oración cristiana, El Padrenuestro, y su frase “Venga a nosotros Tu Reino, y hágase Tu voluntad así en la tierra como en el cielo”. Esta plegaria se entendió y se entiende en la actualidad de manera dominante como la presencia del reino de Dios sólo en el interior de la persona humana o en los ritos litúrgicos de la institución eclesial, y no en las relaciones sociales establecidas en las comunidades cristianas, como avances del Reino de los Cielos, como fue en la predicación de Jesús y de los primeros cristianos del siglo I y buena parte del II, que se ha analizado en la segunda y tercera parte de este trabajo.

El abandono de la concepción del “Reino de Dios está en vosotros y entre vosotros” como misión del movimiento cristiano, señala el fin del cristianismo mayoritario como movimiento alternativo de transformación social.

El cambio de religión introducido por Constantino en el cristianismo: el cristianismo-paganismo

En los trabajos sobre la adopción o no del cristianismo por parte de Constantino, se olvida a menudo que la concepción que tenía de Jesús era claramente pagana. El emperador asume el estandarte cristiano, el crismón⁷⁶², en la batalla de Puente Milvio contra Majencio por la conquista de Roma. La victoria en esta batalla, como en las siguientes en las que se invocaba la intercesión de Cristo consolidaron a Jesús como la principal divinidad del Panteón durante la dinastía de Constantino, y única a partir de Teodosio I. Para los emperadores, y a partir de ellos para la Iglesia oficial y mayoritaria, la concepción de Jesús es el de una divinidad pagana, que interviene en auxilio de quién lo invoca tanto en las guerras, como en la vida cotidiana. Los paganos rinden culto a los dioses por su intervención que les proporciona la victoria o el éxito. Esto tiene toda su lógica si tenemos en

⁷⁶² El crismón estaba constituido por las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego.

cuenta que los dioses paganos tradicionales de occidente, no los místicos orientales, son invocados para facilitar la vida cotidiana, puesto que no es una religión que conciba una vida eterna sino la mejora del hoy y el ahora.

Es decir, el Jesús pagano es al que se invoca para resolver los desafíos militares, políticos y de la vida cotidiana. Mientras en la concepción judía, y del cristianismo de los tres primeros siglos se debe actuar según la ética y rendir amor y culto a Dios para agradarle. El paganismo solo rinde culto a los dioses, o a un dios concreto, si este le favorece.

Hay que tener muy en cuenta que el Cristo de la dinastía de Constantino era un dios guerrero que interviene a favor de los suyos era una concepción de la divinidad del todo alejada del movimiento pacifista y universalista cristiano de los tres primeros siglos.

En este sentido, el Jesús de Constantino era un dios pagano, y dado que era el pontífice máximo de las religiones, entre ellas y particularmente de la cristiana, facilitó la transmisión de esta visión a la elite cristiana y a través de ella a las comunidades cristianas. Así, señala P. Veyne, en el siglo IV se identifican grupos de cristianos que piden a Dios lo mismo que los paganos pedían a sus dioses tradicionales: prosperidad, sanación, desplazamientos seguros, etc.⁷⁶³

Para Constantino y su dinastía, como señala P. Veyne, su opción no es tanto por un monoteísmo o por el cristianismo del Mesías sufriente que sufrió las persecuciones, sino por las características del dios que él entiende que es el dios de los cristianos: el creador del cielo y la tierra y de todo lo que existe, por tanto, es consecuente pensar que, si este dios tan poderoso⁷⁶⁴, el dios supremo entre los dioses apoya al emperador y a Roma, estos serán invencibles. Junto a la corte del nuevo emperador esta ideología, en su variedad monoteísta de Dios uno y trino, fue acogida por buena parte de la Iglesia, y de ahí la aparición de las creencias sobre Roma Ciudad Eterna, escogida por Dios.

Como vimos en el capítulo anterior la evolución y la difusión del cristianismo es inseparable de un proceso de greco-romanización, por lo que se explica que los sectores cristianos más interesados en la simbiosis con el Imperio pudieran aceptar con relativa facilidad que la “religión cristiana” que acogió el Estado, y que fue convirtiéndose en hegemónica, respondía a una

⁷⁶³ Veyne, P. **El sueño de Constantino** (Barcelona, ed. Paidós, 2008) pág. 141.

⁷⁶⁴ En esta dirección no es de extrañar que en el concilio de Nicea se aprobará el Credo, o profesión de fe católica denominando a Dios como “Todopoderoso creador del Cielo y la Tierra”.

concepción de la religión más propia del paganismo que del cristianismo de los tres primeros siglos.

4.5. Las características de la nueva religión grecorromana-cristiana: Una religión original, integradora y hegemónica.

La extensión del cristianismo en todo el Imperio no se explica sólo por las circunstancias sociales y políticas. Se debe reconocer, también, el importante papel que jugó la configuración de esta nueva religión cristiano-pagana para lograr su penetración en todos los estratos y estamentos sociales, y alcanzar la hegemonía cultural no sólo en el Imperio, sino que le sucedió a su defunción política en Occidente, logrando reproducirse como institución cultural y religiosa imperial a lo largo de siglos.

Este nuevo cristianismo; en comparación al cristianismo del siglo I, II y hasta, como mínimo, mitades del siglo III; surgió tanto de un largo proceso de greco-romanización, y del hecho de convertirse en la principal y posteriormente única institución religiosa romana con un alto clero que había generado intereses económicos y políticos en el Imperio Romano Cristiano.

Las principales características de esta nueva religión cristiana con influencia pagana fueron:

La integración de aspectos del cristianismo y paganismo que la hicieron más asimilable socialmente.

El principal, desde el punto de vista de concepción de la divinidad, fue el cambio del monoteísmo judío inicial, en el que Jesús era el Mesías o ungido por Dios, es decir que pertenecía al ámbito cercano a lo divino, pero era hombre y no Dios. El proceso de divinización de Jesús parece que se inició relativamente pronto y fue adquiriendo un gran número de seguidores⁷⁶⁵ pero no se fijó de manera claramente doctrinal hasta el I Concilio de Nicea, año 325, presidido por Constantino, frente al arrianismo. La concepción del Dios Trino se fija en el I Concilio de Constantinopla, año 381, con el reconocimiento del Espíritu Santo como Dios. Hay un solo Dios con tres personas distintas que comparten la misma substancia⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ Hurtado, L.W. *¿Cómo Jesús llegó a ser Dios?* (Salamanca, ed. Sígueme, 2013), págs. 46-55.

⁷⁶⁶ Así lo señaló el credo de Nicea I: “y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios; unigénito nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre”;

P.Veyne, ha señalado que el cristianismo dejó de ser un monoteísmo, un único Dios Universal, para convertirse un politeísmo monista⁷⁶⁷, en el sentido de que existen tres personas o dioses (politeísmo) unidos por una misma sustancia (monismo) En el fondo es una hábil concepción para combinar una tradición politeísta con la monoteísta.

La instauración del culto a los santos, antiguos mártires, como se ha señalado en el capítulo anterior, son el sustituto de los dioses del hogar y de la comunidad de los romanos, al especializarlos en la invocación para la solución a diferentes asuntos de la cotidianeidad. El cristianismo fue impregnado por el paganismo, dada la gran influencia de conversos en el siglo III, pero logró “cristianizarlos” o integrarlos en una nueva dimensión del cristianismo inexistente en los dos primeros siglos. La cuasi divinización de la madre de Jesús convertida por la tradición en Madre de Dios, a buen seguro, es consecuencia de una impregnación mutua con las religiones místicas, particularmente con la egipcia Isis, o la grecorromana Cibeles/*Magna Mater*.

En esta misma dirección, J.H.W.G. Liebeschuetz⁷⁶⁸ observó también las similitudes entre Júpiter, dios supremo del panteón romano, y muy ensalzado por el emperador Diocleciano, que envía a su hijo Hércules, fruto de su relación con una mortal Alcmena, a beneficiar a la humanidad. Hércules fue divinizado posteriormente a la realización de doce grandes trabajos. Fue la figura adversaria de Jesús en el conflicto paganismo y cristianismo⁷⁶⁹. El renombrado historiador y teólogo J.D.G. Dunn⁷⁷⁰ siguiendo a no pocos historiadores⁷⁷¹ en el tema, sitúa en el judaísmo el que el Mesías formara parte del ámbito divino, sin ser considerado Dios en absoluto. En opinión de Dunn a Jesús no le rindieron culto como Dios los primeros cristianos, sino que solo rindieron culto a Dios, a través de la mediación de Jesús. Por tanto, la divinización posterior de Jesús es fruto de la interacción entre el cristianismo y la cultura grecorromana en general, en la que el mito de Hércules pudo

⁷⁶⁷ Veyne, P. **El sueño de Constantino** (Barcelona, ed. Paidós, 2008) pág. 32

⁷⁶⁸ Liebeschuetz, J.H.W.G. **Continuity and Change in Roman Religion** (Oxford, Calendron Press, 2007) págs 243-245.

⁷⁶⁹ Ver también, junto a la obra de Liebeschuetz, a Schilling, R. “Hércules” en Bonnefoy, Y. (Dir.) **Diccionario de la s religiones Vol III** (Barcelona, ed. Destino, 2001) págs. 316-319

⁷⁷⁰ Dunn, J.D.G. **¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?** (Salamanca, ed. Verbo Divino, 2011)

⁷⁷¹ (Ver al respecto los panoramas sobre el tema realizados en los dos primeros capítulos de Hurtado, L.W. **¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?** (Salamanca, ed. Sígueme, 2013) y el artículo Piñero: “la divinización de Jesús” en *Revista de libros* (2013) en el que realiza una revisión de las principales posiciones históricas sobre el tema. También se refiere a los distintos posicionamientos históricos sobre el tema el libro de Bermejo, F. **La invención de Jesús de Nazareth** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2018)

influir por la conversión masiva de cristianos en los siglos III y especialmente en el IV.

En tercer lugar, nos encontramos la articulación de dos morales distintas en un mismo sistema moral. La pagana, introducida por Constantino, de la invocación a Dios para resolver los grandes retos, y la judía de actuar con reglas establecidas en la religión revelada en los libros del antiguo y nuevo testamento. Esta moral logra explicar el que Dios no actúe en nuestro favor no sólo porque se le ha invocado deficientemente o dado el culto y ofrendas indebidas, como en el paganismo, sino también por no haberse comportado correctamente según las normas establecidas por la religión relevada. De ahí que el cristianismo promoviera un adiestramiento normativo y un control de las conductas de toda la población con un rigor imposible de imaginar en el paganismo.

La capacidad de sincretismo y asimilación que hizo gala el cristianismo en el siglo IV de los diferentes paganismos, en buena medida como consecuencia de la simbiosis-institucional, muestra la evolución cultural y mestizaje en el siglo IV con relación a su simplicidad y “pureza” judeocristiana como movimiento social alternativo en los siglos I, II y buena parte del III por la que fue objeto de las persecuciones.

La justificación filosófica de la religión.

Al contrario del paganismo que no era justificado filosóficamente, como no lo había sido el cristianismo hasta los apologetas que justificaron, a través de la filosofía clásica griega, en particular a través de la filosofía de Platón y Plotino, en boga en aquellos tiempos, una justificación cultural de unos supuestos religiosos inimaginable en el paganismo tradicional que sin duda la hicieron atractiva para las capas cultas de la población.

También, a través de la religión, culturizaron en la cultura griega a las amplias masas de la población que fueron acercándose al cristianismo, aunque, los elementos más determinantes de la atracción fueran: la política social de la Iglesia, y el papel cada vez más preponderante del clero en la política y la economía, la justificación de la religión a través de los postulados de la filosofía más referencial en el campo del conocimiento, no es un elemento de atraktividad en absoluto despreciable.

La explicación filosófica sobre Dios, sus atributos, sus intenciones y sus reglas, ya sea directamente o como instrumento de interpretación de los textos sagrados, es siempre susceptible de muchas variaciones, al carecer de cualquier posibilidad de verificación/falsación. Por ello, y para mantener la unidad doctrinal, tuvieron que desarrollarse los concilios y la formulación de los dogmas. Pero, es más, estos dogmas de la filosofía de la religión o teología se justificaron con la asistencia y la iluminación del propio Dios, en los concilios y en las reuniones de obispos que superaran un cierto número. De esta manera la duda filosófica sobre la naturaleza divina se solucionaba a través de la asistencia directa de Dios, y se aseguraba, además, una supuesta complicidad divina con las reuniones de la jerarquía eclesiástica.

Los que no estaban dispuestos a seguir las decisiones doctrinales de la jerarquía, eran considerados herejes, no en el sentido de innovación, sino en sentido peyorativo de los que se oponen a las verdades fundamentales establecidas por la autoridad doctrinal con el apoyo divino a su interpretación. Las herejías y los herejes no sólo son excluidos de la iglesia, sino también objeto de persecución, sobre todo si la herejía era una expresión religiosa cultural de un conflicto de intereses frente a la dominación y poder de la jerarquía, en su alianza con el Imperio.

Es decir, a las dificultades y complejidades de la coherencia doctrinal, la Iglesia responde creando nuevas formulaciones que reproducen y legitiman la autoridad y la dominación doctrinal de la jerarquía.

La vida eterna y el control moral de las clases populares, el surgimiento de las herejías peyorativas.

Ante el paganismo tradicional y las filosofías tranquilizadoras sobre cómo afrontar la muerte: estoicismo y epicureísmo, el cristianismo, al igual que las religiones místicas, señalaba la opción de una vida eterna y feliz en el más allá para los justos.

La importante diferencia respecto a las otras religiones místicas orientales era, como se ha señalado en el capítulo anterior, la política social. A la que se unía el atractivo de dar sentido al paso por este mundo y a la muerte, combinando un mejor bienestar o un menor malestar social en la vida cotidiana con la esperanza en el más allá.

Alcanzar el más allá, no sólo se hace, como en las religiones místicas, celebrando determinadas iniciaciones y cultos a la divinidad, sino y fundamentalmente asumiendo un sistema de creencias constitutivas de una fe, y sobre todo cumpliendo una normativa que no sólo consiste en cumplir los mandamientos de Moisés y sus especificaciones señaladas por la jerarquía doctrinal, sino que se van añadiendo los mandamientos de la Iglesia, que se iniciaron en la época de Constantino con la obligación de oír misas los domingos y otras festividades, recibir los sacramentos, y la abstención de contraer matrimonio en determinadas fechas.

La posibilidad de gozar la vida eterna en el Reino de los Cielos, al cumplir la normativa, a la que se unió en el siglo V la idea de un infierno de eterno sufrimiento, se convirtió en un importante sistema de control y dominación social por parte de la Iglesia.

El sistema de control normativo relacionado con la vida eterna tuvo otra consecuencia social, la esperanza de los oprimidos en el más allá a través del cumplimiento normativo, que les facilitaba el abandono de ideas de revolución o rebelión social, convirtiéndose la religión en una adaptación a situaciones de dominación y opresión social.

La religión se había convertido en “opio del pueblo”. Todo lo contrario que en siglos anteriores en que la esperanza en la otra vida, siguiendo la tradición de los macabeos, era un factor que les permitía afrontar actitudes de construcción de comunidades alternativas, y un sistema de creencias y normativas que entraban en conflicto con el sistema de dominación establecido. Es decir, el cristianismo pasó de ser una religión “activadora de la liberación social” a “opio del pueblo” o depresora de las ansias de liberación.

Una religión que universaliza el dominio intransigente.

Se ha señalado que la justificación del emperador como elegido por Dios y con obligación de extender la “verdadera religión” llevó a una no distinción del poder del Estado o mejor dicho Imperio y de la Iglesia, hasta el siglo V, con Agustín de Hipona y su aguda observación de una iglesia demasiado identificada con el poder establecido.

Por otro lado, en el siglo IV la Iglesia no renunció a su universalismo, sino que le varió el significado. Como afirma P. Brown, el cristianismo se había propuesto desde, como mínimo Pablo de Tarso, universalizarse en todos los territorios y sociedades, pero nunca se había planteado ser mayoritario en las diferentes sociedades, tampoco en el conjunto del Imperio,⁷⁷² hasta que se dio cuenta que podía lograrlo, una vez iniciada la simbiosis institucional con el Imperio. A partir de ahí universalismo y predominio social fueron de la mano.

Uniendo universalismo con predominio o hegemonía social y legitimación por elección del emperador y la obligación de éste de fortalecer la religión cristiana como religión verdadera, se constata el papel promotor y legitimador del cristiano-paganismo de un imperialismo, que al contrario de lo que había sido característico del imperialismo romano: la tolerancia cultural, y religiosa en gran parte basada fundamentalmente en el sincretismo, y la asimilación entre religiones y culturas, a la imposición de la “religión verdadera” como religión dominante, excluyendo, en buena medida, a las demás.

El cristianismo-greorromano o cristiano-paganismo asumió su papel de religión de gran capacidad de conversión y asimilación por sí misma, y en buena medida generalizó la intolerancia, universalizándose como religión mayoritaria.

Las características mencionadas hicieron de esta versión pagana e institucional romana de la religión cristiana:

- un complejo sistema de creencias y prácticas con gran capacidad de innovación, sincretismo y sobre todo de asimilación con respecto a las creencias religiosas existentes,
- con gran capacidad de integración social al dirigirse y abrir caminos de participación a todos los estratos y estamentos sociales,
- y de justificación de la dominación social y abandono de posicionamientos y alternativos,
- así como de legitimación del poder y de su extensión territorial.

Es obvio que una religión que, aliada con el Estado, pronto mostró sus aportaciones a la cohesión y estabilidad social, así como la legitimación del

⁷⁷² Brown, P. **Por el ojo de una aguja** ob.cit. pág 101 y 1041 y ss.

poder y su extensión por el mundo, sin duda resultó atractiva a un emperador inteligente y con ambiciones imperiales⁷⁷³ que quería estabilizar para expansionar como fue Constantino, independientemente de cuáles fueran sus creencias y motivaciones que iniciaron su colaboración con el movimiento cristiano.

Es obvio que las tentaciones que rechazó Jesús en el desierto de poder y estatus terrenal⁷⁷⁴, según los evangelios sinópticos del siglo I, tuvieron efecto cuatro siglos después, al ser recogidas por una nueva elite sacerdotal que invocaba su figura, no sin antes haberse transformado el cristianismo de movimiento alternativo e intersticial a simbiótico-institucional.

4.6. Los antecedentes a la época de Constantino que facilitaron el cambio de movimiento alternativo e intersticial a simbiótico-institucional.

El cambio del movimiento cristiano de alternativo-intersticial a simbiótico-institucional, promovido por el clero y especialmente por los obispos, sin pasar por una amplia fase de movimiento simbiótico alternativo, fue posible al producirse la disonancia cognitiva y anómica señalada, y también por los procesos acontecidos en su interior en el siglo III, y particularmente en su segunda mitad, que se caracterizaron por un gran incremento del número de personas incorporadas al movimiento, y la consecuente interdependencia del cristianismo con las sociedades del Imperio Romano.

Esta interdependencia o impregnación mutua produjo cambios en el “habitus” del movimiento cristiano, y especialmente en sus creencias y prácticas como movimiento alternativo e intersticial, que se consolidaron e incrementaron en gran medida, con la promulgación del Edicto de Milán en el 312 debido a las razones anteriormente señaladas.

Los antecedentes que permitieron el cambio de simbiótico institucional del cristianismo fueron fundamentalmente tres:

El olvido progresivo de la llegada del Reino de Dios a la Tierra.

El progresivo abandono de esta creencia, que era el principal motivador de los movimientos de liberación judíos en Palestina durante el siglo I, debió tener una enorme influencia. En efecto, la universalización de comunidades cristianas como embriones o anticipaciones del Reino de Dios en la tierra tenía

⁷⁷³ Ver Veyne, P. **El sueño de Constantino** ob.cit págs. 20-25 y 170 y ss.

⁷⁷⁴ Me refiero a los episodios de los evangelios sinópticos: Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13 en los que Jesús rechaza las diferentes dimensiones que se le ofrecen de poder terrenal.

la finalidad de “provocar” o facilitar la segunda llegada del Mesías y con él la definitiva llegada del Reino de Dios a la tierra, es decir la unión de los “reinados” del cielo y la tierra.

Esta segunda llegada del Mesías se esperaba en la primera generación de cristianos, en el siglo I, pero ya vimos en la “segunda carta de Pedro”, el autor ya señala, ante la impaciencia de la segunda venida de Jesús, que el tiempo de Dios no es igual al tiempo de los hombres, de tal manera que un día para Dios pueden ser mil años para los hombres, y mil años un día⁷⁷⁵. Con ello, se dejaba en suspenso cuándo sería la llegada del Reino de Dios.

La progresiva pérdida de centralidad de la nueva venida del Mesías, en la visión del movimiento cristiano, se inició a finales del siglo I o inicios del siglo II⁷⁷⁶. Es de subrayar que la conciencia del retraso de la segunda venida o parusía conllevó cambios organizativos. En el siglo I cuando los discípulos estaban persuadidos de la llegada del Mesías en su generación, su organización era muy espontánea y sencilla, y la puesta en común de todos sus bienes era prácticamente total. La conciencia del retraso implicó una organización más estable y la entrega sustancial, pero no total, de bienes a la comunidad para que se repartieran en función de las necesidades⁷⁷⁷.

No obstante, las comunidades cristianas continuaron con sus planteamientos alternativos hasta el siglo IV, a pesar de la desaparición temporal de su finalidad. Debe tenerse en cuenta, que el cristianismo el Reino de Dios se alcanzaba individualmente al morir la persona justa. En esto, el cristianismo, era una variante de los movimientos judíos de emancipación para los que solo con la llegada del Mesías y la instauración del Reino de los Cielos en la tierra se producía la resurrección de los muertos. Para el cristianismo la resurrección del cuerpo místico, o la no muerte del alma, se producía, también, en el momento del fallecimiento.

Esta concepción de alcanzar la vida eterna al morir, si la persona fue justa, unida al planteamiento judío de la religión como ética y modo de vida, hacía de las relaciones sociales y la vida comunitaria un elemento esencial y singular del movimiento cristiano, por ello el movimiento cristiano como socialmente alternativo continuó.

⁷⁷⁵ 2 Pedro 3, 8-12

⁷⁷⁶ Esta carta se considera no escrita por el apóstol Pedro sino por uno de sus discípulos, y se calcula escrita que el documento neotestamentario fue escrito a finales del siglo I o principios del II. Ver Schökel, L.A. en la introducción a la segunda carta de Pedro en **La Biblia de Nuestro Pueblo**, traducción de Schökel, Bilbao, ed. Mensajero, 2019)

⁷⁷⁷ Ver Mimouni, S. Maraval, P. **Le christianisme des origines à Constantin** (Paris, P.U.F.,2006) pág. 158

De todos modos, la pérdida de horizonte temporal de la liberación colectiva; y sobre todo a medida que pasaban las décadas y que los cristianos eran conscientes que la nueva venida no acontecería en sus vidas; favorecía que, llegadas las circunstancias, los planteamientos individuales de “salvación”, a partir de comportamientos éticos individuales, se fortalecieran por encima de los colectivos.

Estas circunstancias fueron llegando progresivamente, a nivel intelectual, con la justificación filosófica griega del cristianismo que, como veremos, dio prioridad a las creencias sobre la ética y la forma de vida alternativa, y, de manera definitiva, a nivel sociopolítico, con la conversión de la Iglesia como institución del Imperio Romano Cristiano. A partir de aquí el cristianismo aseguraba un modo de vida que reprodujera el Imperio Romano Cristiano del que era una institución clave.

La pérdida completa tanto del concepto de la llegada del Reino de Dios a la tierra, como el abandono de las comunidades cristianas como anticipo de este Reino, que se alcanzó en el siglo IV, llegó hasta el punto de que Agustín de Hipona, en la segunda década del siglo V, sólo se refiriera, como se ha visto, a una única Ciudad Celestial de la que no se encuentra ningún antecedente en la tierra, aparte de ciudadanos individuales que al morir gozarán de la Ciudad de Dios, que sólo se encuentra en los “Cielos”

El crecimiento de la organización y la especialización de la dirección como factor de jerarquización.

El crecimiento del movimiento cristiano se correlaciona con la organización de unas elites directivas que le proporcionan cohesión intelectual y de actuación, que, en el siglo IV, tendrán unos intereses específicos de tipo material y de poder en la organización del movimiento alejados de los que se poseían en sus inicios las comunidades cristianas.

Así, en la época de su mayor crecimiento, en el siglo III y especialmente en la segunda mitad de este encontramos claramente la presencia organizativa de un clero⁷⁷⁸ con un importante prestigio interno y externo. En esta organización también debieron influir las persecuciones locales de los siglos I y II y las generales del III que exigían una alta eficacia organizativa. La importancia y el prestigio del clero la encontramos en las mismas persecuciones, que se dirigían prioritariamente a decapitar al clero, y en Juliano el Apóstata que tenía un interés explícito en desprestigiarlo e introducir miembros en él mismo.

⁷⁷⁸ Mimouni, S.C., Maraval, P. **Le christianisme des origines à Constantin**, ob.cit. págs. 417 y ss.

En el siglo I, la organización estaba basada en apóstoles y “profetas”, personas itinerantes e investidas de autoridad carismática que transmitían el mensaje entre comunidades y trataban de mediar en debates doctrinales y disputas organizativas. En los documentos se encuentran cristianos con cargos como presbíteros, obispos y diáconos con funciones más bien de soporte y gestión de la comunidad, sin funciones directivas, que eran nombrados por las asambleas comunitarias.

En el siglo II, la pérdida de los apóstoles y personas itinerantes en general y el crecimiento del número de cristianos hará reforzar la estructura local. Emergen las figuras de presbítero y obispo como los notables de las comunidades locales, aunque sus funciones no están del todo bien diferenciadas, en cambio si aparece el diácono claramente de apoyo a las otras dos. Se identifican escuelas que proporcionan a personas preparadas intelectualmente para asumir estas funciones, destacando la escuela de Alejandría. De este modo, la figura de presbítero y obispo adquiere matices hereditarios, puesto que no cualquier *miembro de la comunidad puede aspirar a dirigirla*⁷⁷⁹.

A finales del siglo II y primera mitad del III se refuerza la posición del obispo. Los presbíteros dirigen las comunidades locales, y el obispo coordina/dirige el conjunto de las comunidades locales de una ciudad. La autoridad del obispo, unificador de la organización en toda la ciudad, adquiere una relevancia especial. El obispo es elegido por el pueblo cristiano en principio directamente y ordenado por otro obispo, lo que vinculaba las distintas iglesias⁷⁸⁰. Poco a poco fueron los obispos los que sugerían el nombre del obispo que tenía que votar el conjunto de la comunidad, pero fue en el siglo IV cuando el obispo dejó de ser elegido por dicha comunidad. El episcopado, y en general el alto clero, fue asumiendo competencias y atribuciones que en los siglos del I al III pertenecían a toda la comunidad.

En la segunda mitad del siglo III encontramos ya el obispo metropolitano o provincial que unifica diferentes ciudades que forman parte del territorio. En el siglo IV este territorio coincidirá con las diócesis, organización territorial bien delimitada que concibió Diocleciano.

También encontramos, al final del siglo III, un desplazamiento de las funciones organizativas y directivas que ejercitaban los laicos en beneficio del clero,

⁷⁷⁹ Baslez, M.F. **Comment notre monde est devenu chrétien**. (Paris, ed. C.L.D., 2008) págs. 92-112

⁷⁸⁰ Mimouni, S. C. y Maraval, P. **Le christianisme des origines à Constantin**, ob.cit. págs.419-420.

como las funciones de enseñanza. En el siglo III, señala J. Fernández Ubiña⁷⁸¹, las mujeres son apartadas de la jerarquía eclesiástica y por tanto de sus misiones y rituales.

En el siglo III concluye, J. Fernandez Ubiña⁷⁸², que el sistema episcopal tenía una serie de ventajas con respecto a la administración romana: sus representantes tienen una delegación divina vitalicia y universal, atribuida a través de la elección del pueblo cristiano; es un sistema autofinanciado por las donaciones de las comunidades; alta capacidad de desarrollar una política de asistencia social a los más necesitados; y legitimidad para mediar en conflictos internos entre las comunidades. En este siglo el obispado adquiere un elevado prestigio social, pero es en el siglo IV, y con las prebendas de Constantino que el obispado es ambicionado por las élites urbanas, y existen fuertes conflictos internos para acceder a dicha función.

Esta sintética exposición ilustra la progresiva separación del clero integrado por varones del conjunto de las comunidades y el pueblo cristiano, formando una élite especializada que se reproduce así misma, y justificada por la necesaria especialización producto del crecimiento organizativo y la complejidad de desafíos que tiene que asumir el movimiento cristiano particularmente en su etapa de mayor crecimiento durante la crisis sistémica del siglo III.

Para explicar el proceso de separación del clero del conjunto de las comunidades utilizamos el enfoque de formación de élites descrito en las organizaciones de masas formulado por Robert Michels⁷⁸³ a principios del siglo XX, y que en la actualidad y con grandes matizaciones continúa vigente.

En un primer momento, en el movimiento cristiano, el proceso de formación de un clero es escaso hasta finales del siglo I. El movimiento se encontraba en sus inicios, estaba muy ideologizado, creía en la pronta nueva venida del Mesías, y el liderazgo era carismático e itinerante por parte de aquellos que habían conocido al fundador: Jesús Nazareno, o habían tenido relación directa con ellos. A finales del siglo I y II, de manera asimétrica según los territorios,

⁷⁸¹ Fernández Ubiña, J. "Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana" en *VVAA La iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (Granada, U. de Granada, 2015) pág. 115

⁷⁸² Fernández Ubiña, J. "Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana" en *VVAA La iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* ob. cit. pág. 120

⁷⁸³ Michels, R. *Los partidos políticos I y II*. (Buenos Aires, Amorrortu ed., 1969) Es muy relevante la introducción a dicho libro de S. Martin Lipset, págs. 13-42

el movimiento alcanza una mayor complejidad, y se necesita, como en cualquier organización, personal que asuma estas funciones:

- a. Unas personas con conocimientos superiores y pericia en la gestión de reuniones y asambleas, con artes oratorias, que medien entre conflictos y cohesionen social y culturalmente a las comunidades cristianas. Ya se ha señalado la procedencia de personas formadas en diferentes escuelas cristianas, en especial de Alejandría en el siglo II. Se formula como hipótesis sin constatación empírica, como es el caso de S.C. Mimouni, en la obra recientemente citada, que fueran las propietarias o propietarios de las “domus” en que se reunía la comunidad las que pudieran ejercer dichas funciones.
- b. Control de los vínculos y comunicación con otras comunidades ya sean de la misma ciudad, o del conjunto del Imperio. En el siglo II, ya se encuentran documentados sínodos o reuniones de obispos para hablar de las herejías.

En estos primeros tiempos, aunque no era en absoluto obligatorio ni de por vida, era recomendable y se priorizaba, que, a este pequeño clero, pudieran dedicarse personas célibes o viudas que no quisiesen volver a contraer de nuevo matrimonio, para que pudieran dedicarse a la organización el mayor tiempo posible, y resistir mejor las persecuciones locales dadas sus menores vinculaciones familiares. El clero asume tareas de soporte organizativo a la comunidad, y como acontece siempre en los inicios de las organizaciones, estas personas acostumbran a ser las más dedicadas y comprometidas con la organización. Por las circunstancias del movimiento cristiano: persecuciones, escasa retribución, y control intenso y personalizado de dichas personas, parece muy difícil, que hubiera en estos períodos en lugares que no fueran las ciudades con mayor número de cristianos -Antioquia, Alejandría, Cartago, y Roma-, una separación de intereses clara entre dicho clero con funciones aún poco definidas y el pueblo cristiano.

En cambio, a finales del siglo II y especialmente en la segunda mitad del siglo III, ya observamos una organización consolidada y con los roles bien diferenciados entre las figuras del clero. El crecimiento, en número de personas como en extensión territorial, de las comunidades hizo que las necesidades de dirección y guía cultural-religiosa, así como la gestión interna y las relaciones externas fueran mayores, y se necesitara una estructura completamente dedicada y profesional a las tareas del movimiento cristiano. Estas exigencias y su nivel de cualificación explican que fueran los cristianos de origen culto, y entre los estamentos *honestiores*, los escogidos para las

tareas propias de esta “tecnoestructura” aunque su presencia numérica en el movimiento fuera muy minoritaria.

El incremento de complejidad de la organización generaba la presencia de un clero especializado y una apreciable separación entre clero y pueblo cristiano; dado que un obispo, aunque sea votado, es propuesto y nombrado por los mismos obispos. A pesar de que ya era visible la concentración de poder en la jerarquía, y de la pérdida de influencia de las comunidades, no se aprecia que se produjera un amplio interés por parte del clero para actuar en la organización a partir de sus propios intereses. En todo caso era un clero minoritario⁷⁸⁴. La cohesión clero y pueblo era alta. Las persecuciones generales del siglo III e inicios del IV obstaculizaron el funcionamiento diferenciado de la elite clerical ya constituida. El prestigio de dicho clero era muy elevado en la sociedad romana, así como alta era la cohesión de la Iglesia, como bien observaron Constantino y sus sucesores, y de manera explícita intenta resquebrajar el emperador Juliano.

Ahora bien, las prebendas, antes señaladas, al alto clero, y en especial a los obispos sí que generaron intereses específicos económicos y de estatus de la élite en su posición en la organización. Es más, como hemos visto, las clases dominantes acudieron a la Iglesia en busca de estos puestos, creándose fuertes competencias para acceder a unos cargos episcopales que dejaron de ser de elección por parte de las comunidades.

La ley de hierro de R. Michels, en que en una organización se produce una dominación de la elite organizativa sobre los miembros de la organización, se cumplió en el movimiento cristiano. A partir de ahora, la cohesión ideológica de la organización y las bases de reproducción organizativa de estas élites: elección monárquica de obispos y presbíteros y relajamiento de exigencias éticas y control de las comunidades para con las elites, serán defendidas con dogmas y etiquetaje social de herejes, a través de sínodos y concilios regidos por la misma jerarquía. Actuando de manera represiva, como con los donatistas y arrianos, para intentar que cedieran en sus reivindicaciones.

La jerarquización acontecida en la Iglesia es similar a la acontecida en las diferentes organizaciones de carácter popular y movimientos sociales a lo largo de la historia. Quizás lo característico de su formación haya sido su lentitud en dicha jerarquización y separación entre electores y electos. Sin duda, la penetración intersticial en base a pequeñas comunidades que

⁷⁸⁴ Sólo se conoce en esta época el caso de conducta acusada de corrupta de Pablo de Samosata. Si bien fue acusado también de herejía, y por ello se puede decir que fuera un gravamen interesado, esto también mostraría que las posibles conductas desviadas eran una preocupación y fuente de rechazo por parte del movimiento cristiano.

ejercían mayor control directo en la organización, las persecuciones sufridas, y la importante presencia de personas necesitadas en el movimiento que dificultan la generación de excedentes y con ello el interés económico de las elites dirigentes.

La jerarquización y el interés corporativo de las élites en las organizaciones, es sin duda predecibles, por ello reducir este proceso de “elitización” de las organizaciones y movimientos sociales es reducible, a partir de un diseño institucional⁷⁸⁵ abierto, controlable, democrático, transparente y con rendición de cuentas. Pero, en los siglos II y III esto no era en absoluto predecible, ni se tenían los conocimientos para evitarlo.

En la actualidad sí se conocen los instrumentos para limitar el poder organizativo de las élites, no obstante, la mayoría los movimientos de raíz popular y partidos políticos continúan jerarquizándose y las elites persiguen sus propios objetivos diferenciados del conjunto de miembros de la organización.

La interpretación del cristianismo por la filosofía griega: la sofisticación doctrinal, la prioridad a las creencias, y la postergación del modo de vida alternativo.

Las críticas de los intelectuales paganos a la incultura del cristianismo y a su falta de filosofía fue resuelta interpretando la religión cristiana a través del platonismo y sobre todo del neoplatonismo de Plotino, eficazmente divulgada por su discípulo Porfirio. La respuesta cristiana no sólo se dotó de un amplio bagaje cultural, sino que debido a la adopción de la *paideia* griega por parte del cristianismo, aquella perduró a lo largo de los siglos, e impregno a las clases populares, a través de la difusión de la doctrina cristiana.

Este éxito del movimiento, que le permitió conquistar la hegemonía cultural en el conjunto del Imperio mediante sus intelectuales orgánicos, tuvo una serie de consecuencias no previstas, que contribuyeron al fin de la alternativa social que planteaba el cristianismo de los tres primeros siglos. El cristianismo venció social y culturalmente pero no era el cristianismo de los primeros siglos, que no pretendía una victoria de este tipo, pero que las circunstancias políticas y culturales del imperio la favorecieron.

Los inicios de esta articulación intelectual entre filosofía griega y cristianismo, por los datos históricos a nuestra disposición, se inició con Justino el mártir, fue el primer intelectual educado en la *paideia* griega que justificó

⁷⁸⁵ Ver. North, Douglas C. **Instituciones, cambio social y desempeño económico** (México, FCE, 2012) y Acemoglu, D. Robinson, J. A. **Por qué fracasan los países** (Bilbao, ed. Deusto, 2014)

filosóficamente la figura de Cristo, como Logos, como poder creador de la palabra, que ha dado origen al mundo. Pero fue la escuela de Alejandría⁷⁸⁶ con Clemente y su discípulo Orígenes a los que se considera que unieron la filosofía griega con la tradición cristiana⁷⁸⁷.

La argumentación iniciada por Clemente de Alejandría aplica a Cristo, la argumentación formulada por Filón de Alejandría, cuya obra conocía en profundidad, y en especial la relación entre la predicación de Moisés y la filosofía de Platón⁷⁸⁸. Para Filón, Moisés revela en las escrituras la idea de Dios Supremo, henoteísta o incluso monoteísta, y la creación que Platón había llegado a través de la especulación filosófica⁷⁸⁹. Clemente y Orígenes consideran, además, que el Logos es Jesús el Cristo. A través de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, es la culminación, la expresión revelada del Dios buscado por los platónicos y posteriormente con los neoplatónicos. La filosofía griega es un instrumento de explicación racional, filosófica, de la “verdad revelada”.

La interpretación filosófica realmente complicó doctrinalmente, del “ethos” sencillo de los primeros tiempos para que se pudiera adaptar a cualquier cultura se llegó a la explicación filosófica, o mejor dicho teológica, de la religión en base a la filosofía griega. Es decir, de un “ethos” sencillo de origen hebreo para adaptarse a cualquier configuración doctrinal se fue pasando a un gran “edificio” cultural de creencias grecorromanas.

Si bien los autores de la interpretación señalaban que Dios era incognoscible, paradójicamente intentaban explicar su naturaleza o la creación de las almas⁷⁹⁰. Esta complicación doctrinal, o si se prefiere sofisticación cultural-religiosa, tuvo una serie de consecuencias importantes en la configuración posterior del cristianismo institucional:

1. Exigió una mayor especialización cultural a la élite dirigente que ayudó a distanciarla más del pueblo cristiano y a diferenciar el cristianismo culto

⁷⁸⁶ Para el contexto histórico del cristianismo en Alejandría, ver: Fernández Sangrador, J.J. **Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría** (Salamanca, Universidad Pontificia, 1993)

⁷⁸⁷ Ver Jaegger, W. **Cristianismo primitivo y Paideia griega**. (México, FCE, 1965, reimpresión 2016) pág.56

⁷⁸⁸ Para conocer la articulación del judaísmo con la filosofía de Platón me he basado en la Introducción general de J.P. Martín a las obras del autor: **Filón de Alejandría Obras completas**, traductor M. Alesso y otros (Madrid, ed. Trotta, 2009) págs. 61-76 y en los volúmenes. I y V en que se encuentran los trabajos específicos de Filón sobre Moisés y su relación con la filosofía griega.

⁷⁸⁹ Copleston F. **Historia de la filosofía. Vol I** (Barcelona, ed. Ariel, 2017) pág. I-391

⁷⁹⁰ Es muy interesante la explicación que hace F. Copleston sobre la complicada, que no compleja, explicación sobre el Logos y las almas que hace Orígenes. Ver Copleston, F. ob. cit. págs. II-25

de la religión de las masas, y priorizar que los presbíteros y obispos procedieran de los estratos sociales cultos.

2. Se dio cada vez más importancia al conocimiento, a la gnosis en un sentido amplio, y en cambio se redujo la importancia del compromiso social, aunque este continuará vigente⁷⁹¹. Así, por ejemplo, al señalar Clemente de Alejandría que la verdad que buscaban los griegos la han encontrado los cristianos en su fe en el Logos identificado con Cristo, y que los hombres que se dedican al estudio están “empapados de ciertas gotas de origen divino, dio más importancia al conocimiento revelado que a la fe en el Reino de Dios, aunque esta creencia y está práctica siguiera vigente en el siglo III,⁷⁹² si bien de manera más debilitada que en los siglos anteriores.

3. Como es obvio, no hubo una sola interpretación filosófica-teológica de la religión revelada, sino una gran pluralidad. A través de los sínodos de obispos, para mantener la cohesión en base a la doctrina, se diferenciaron las interpretaciones consideradas verdaderas de las falsas, y se crearon una serie de dogmas. Las interpretaciones que podían ser correctas debían ajustarse a estos dogmas que constituían la fe. Clemente de Alejandría dio origen a todo ello al escribir: “la fe es superior al conocimiento y es su criterio”⁷⁹³.

Un ejemplo lo encontramos en el mismo Orígenes, que fue acusado de precursor del arrianismo, puesto que, al considerar a Cristo como Palabra de Dios, le daba una posición de menor relevancia respecto a Dios Padre. Y fue necesario, posteriormente en los concilios de Nicea I y Constantinopla I para establecer el dogma del Dios Uno y Trino al que debía someterse toda interpretación si no quería ser considerada una herejía, en sentido peyorativo, que debía ser perseguida. Esta fue la manera de actuar de la Iglesia a partir de mitades del siglo IV⁷⁹⁴.

⁷⁹¹ Ver Baslez, M.F. **Comment notre monde est devenu chrétien**. ob.cit. pág. 163.

⁷⁹² Ropero, A introducción de A. Ropero a las **obras escogidas de Clemente de Alejandría** (Barcelona, ed. Clie, 2017) págs. 24-32

⁷⁹³ *Strom* II, 4.15 en **obras escogidas de Clemente de Alejandría**, traducción de A. Ropero, ob. cit. pág. 29

⁷⁹⁴ Ver Baslez, M.F. **Comment les chrétiens sont devenus catholiques I-V siècle** (Paris, ed. Tallandier, 2019) págs. 201-229

4. La coherencia doctrinal y su justificación filosófico-teológica no tenía sólo que cohesionar las interpretaciones filosóficas sobre lo divino, sino también todas las influencias procedentes de otros ámbitos, que en algunos casos eran contradictorias: las creencias populares en la intervención de los dioses paganos, que se reformularon en santos; y en los dioses y diosas misteriosas, el caso de la Virgen María; la divinización de los emperadores romanos, que comportó la idea del gobierno divino por la gracia de Dios; la tradición judía, la idea del Dios Único.⁷⁹⁵

Sin duda, la más importante y singular para compatibilizar paganismo con la tradición judeocristiana fue la concepción del Dios Uno y Trino que era tanto una asimilación como un rechazo y reafirmación del politeísmo. La idea de la Trinidad también fue justificada en base a los principios del neoplatonismo: el “Uno” o el bien, el “Nous” mente o conocimiento, y el “alma del mundo”.⁷⁹⁶

La compatibilización de todas las influencias en base a la filosofía-teología griega comportó la formulación de dogmas a los que cualquier heterodoxia doctrinal que la pusiera en duda fuera rechazada como herejía en el sentido. Con ello la religión católica fue convirtiéndose paulatinamente en una religión a la vez integradora e innovadora para la época, a la vez que introducía una actitud dogmática y monolítica, que al someter cualquier reflexión a los dogmas disuadía del pensamiento humano autónomo tanto en lo intelectual como en lo espiritual, sometiendo la reflexión humana a la autoridad de la Iglesia.

Paralelamente también fue avanzando la idea, que en el siglo V la encontramos plenamente consolidada, del infierno como castigo de tormento eterno, como se ha señalado⁷⁹⁷, se inició en el libro del apocalipsis. Ante la persecución y martirios llevados a cabo bajo el mandato de Nerón se concibió el infierno como castigo a tanta injusticia la idea de un castigo eterno. Los injustos no tendrían suficiente con no participar en el Reino de los Cielos y pasar la eternidad en el Seol, lugar de

⁷⁹⁵ Ver la respecto las interesantes referencias de R. Tarnas en: **La Pasión de la Razón Occidental** (Girona, ed. Atalanta, 2016) págs. 217-220

⁷⁹⁶ F. Copleston identifica estos principios neoplatónicos identificados por Eusebio de Cesárea en la obra **Historia de la filosofía Vol. I** ob.cit. página II-27.

⁷⁹⁷ Minois, G. **Histoire de l'enfer** (Paris, P.U.F. 2019), págs.51-53

descanso para los muertos en el judaísmo, sino que tendrían un castigo y sufrimiento interno en otro tipo de Infierno.

Con la progresiva pérdida de centralidad en el movimiento cristiano de la idea de la llegada del Reino de los Cielos a la tierra, la entrada en el mismo se priorizaba de manera individual después de la muerte. El infierno, tenido en cuenta por los “Padres de la Iglesia” en especial Clemente y Orígenes de Alejandría, se iría convirtiendo en el inmediato castigo a los herejes y a todos aquellos que no cumplieran las normativas de las autoridades eclesiales⁷⁹⁸. Con el infierno se complementó en el siglo V el control social doctrinal, enviando a castigo eterno a los herejes.

De este modo del monoteísmo primigenio basado en un “ethos” común y sencillo, que hablaba de Dios solo con parábolas, y que facilitaba la libertad de pensamiento y las heterodoxias en los siglos I y II⁷⁹⁹, en el III se sentaron las bases para que en los siglos siguientes se creará una institución autoritaria y monolítica contraria a la libertad de expresión y al pluralismo doctrinal que promulgó y practicó en los siglos posteriores.

4.7. La contratendencia a la institucionalización jerárquica: la emancipación social e individual plasmada en el Nuevo Testamento.

No obstante, desde el principio hubo importantes apologetas que se opusieron a la confluencia e imbricación del cristianismo con la “paideia” griega, los más conocidos: Taciano y Tertuliano. El primero formado en la Paideia griega, en su libro titulado: “discurso contra los griegos”⁸⁰⁰ se distanció de la utilización excesiva de la filosofía griega en la interpretación del cristianismo. Tertuliano con su pregunta ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? pretendía defender un cristianismo con mayor compromiso ético y social, adoptando una opción moral rigorista que le llevó a apoyar el montanismo, que fue considerado una herejía. Posteriormente los arrianos y donatistas expresaron también mediante sus consideradas herejías el proceso de institucionalización jerárquico de la Iglesia.

⁷⁹⁸ Minois, G. **Histoire de l'enfer**, ob.cit. 56-60.

⁷⁹⁹ Baslez, M.F **Comment notre monde est devenu chrétien** ob. cit. págs 113-135

⁸⁰⁰ Tatianos *Oratio ad graecos*. Existe traducción reciente de J.R. del Canto: Nieto Tácito. **Discurso contra los griegos** (Madrid, ed. Akal, 2016)

En el siglo III no sólo aparecen los antecedentes sobre los que se desarrollará el proceso de institucionalización jerárquico reproductor de la sociedad existente y el poder constituido, sino también la contratendencia presente siempre en toda la historia del cristianismo, que avala la igualdad entre todas las personas por ser hijos de Dios, la opción por los pobres o grupos sociales más vulnerables, la búsqueda de la justicia social, y la paz entre las personas y países.

En su proceso de institucionalización jerárquico, las élites eclesiásticas en el poder no han podido esconder los evangelios, y el resto de las cartas y documentos considerados canónicos por el movimiento cristiano en un momento de su historia, a principios del siglo II, en que era claramente alternativo e intersticial. Es más, incluso los sectores más ligados al poder jerárquico han tenido que difundir dicho testamento.

Su mensaje alternativo y emancipador ha sido sistemáticamente descontextualizado desde el siglo IV,⁸⁰¹ y la interpretación filo-teológica de los evangelios por la filosofía ahistórica de perfil neoplatónico, sin duda ha ayudado a dar una interpretación muy desligada de la liberación humana, de los derechos humanos, del compromiso social de los evangelios sobre que los últimos tenían que ser los primeros, y en especial olvidando el mensaje de anticipar los embriones comunitarios del futuro Reino de los Cielos que es mensaje central en los evangelios sinópticos.

Como dijo L. Tolstoi, a pesar de ello las instituciones jerárquicas eclesiales guardan los “diamantes” del Reino de Dios en los evangelios⁸⁰², es decir los valores de un cambio social emancipador en la tierra, y estos han inspirado a lo largo de la historia movimientos de diferente tipo, desde los importantes movimientos apocalípticos y sociales de la edad media en Europa⁸⁰³, o el movimiento renacentista y la lucha por los derechos humanos⁸⁰⁴.

⁸⁰¹ En la actualidad una importante corriente teológica capitaneada por R. Bultman, considerado uno de los grandes teólogos del siglo XX que señala que no hay que basarse en el Jesús histórico por las débiles fuentes documentales, y hay que basarse en el Jesús de la tradición y de la Fe. Ver al respecto Bultman, R. **Historia de la tradición sinóptica**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2000)

⁸⁰² Ver Tolstoi, L. **El evangelio abreviado** (Oviedo, KRK ed., 2009) pág.39

⁸⁰³ Cohn, N. **En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad media** (Logroño, Pepitas ed.2014)

⁸⁰⁴ Ver Pirenne, H. **Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI** (México, FCE, 1942, reimpresión 2018). Ver también Miguel Mitre Fernández (coord). **Historia del Cristianismo**. Vol II. (Madrid, ed. Trotta 2013) págs. 649-658, y del historiador del pensamiento filosófico: Tarnas, R. **La Pasión de la Razón Occidental** ob.cit. pág. 248-284.

**CONCLUSIONES Y PRINCIPALES
APORTACIONES**

1. Hipótesis principales no falsadas: condiciones para su falsación y mejora

Las hipótesis iniciales de que el cristianismo en sus orígenes era un movimiento social de tipo intersticial, que penetraba en la sociedad por las fracturas que esta producía, y que se transformó en simbiótico y posteriormente en institución romana, no han resultado falsadas, sino que se adecúan a los datos históricos a nuestra disposición, aportando renovadas explicaciones y clarificaciones sobre el movimiento cristiano y su significación social, cultural y sociopolítica.

Un movimiento social, que se expresaba en términos y simbología religiosa como era propio de la antigüedad y especialmente del mundo judío. Que se inició en las zonas rurales y fue del campo a la ciudad de las aldeas de Palestina a la ciudad de Jerusalén, y que en su expansión por el Imperio Romano fue un movimiento claramente urbano.

La explicación en base a los conceptos, previamente contextualizados históricamente, y la perspectiva de las ciencias sociales, en especial la sociológica, nos permite interpretar los documentos del movimiento cristiano en sus diferentes contextos sociales y económicos, culturales y políticos, que sin duda ayudan a la comprensión objetiva de lo que aconteció y, muy en especial de cómo el movimiento era percibido por los diversos estratos y estamentos de la sociedad romana.

La explicación que se afianza con este trabajo es que fue un movimiento socialmente alternativo, igualitario y pacífico que creaba en el interior de la sociedad, ya fuera judía o romana, embriones de una nueva sociedad futura, el Reino de Dios en la tierra. Una sociedad embrionaria alternativa que cuestionaba las bases de dominación y legitimación del Estado y las sociedades hegemónicas. Un movimiento que, al crecer notablemente en el siglo III, y al resistir a las persecuciones generalizadas, el Estado Romano, en base a su mayor estabilidad, pacta con él, acepta su religión como uno más del Estado, y se produce su transformación en movimiento simbiótico, en que el antiguo adversario se convierte en aliado.

A partir de la simbiosis se modifica el Imperio Romano, convirtiéndose en Estado Romano Cristiano con singulares diferencias con relación al Imperio Romano de inicios del siglo IV. Esta simbiosis transformadora dura poco y el movimiento simbiótico pasa a convertirse rápidamente en institución reproductora, dominadora y legitimadora, del renovado Imperio. La rapidez del cambio de alternativo a reproductor del nuevo orden establecido, abandonando sus ideales de transformación social, tiene distintas explicaciones en el texto, una de ellas, y no baladí, fue la inexperiencia política. Al ser un movimiento intersticial y alternativo, que esperaba la segunda venida del Mesías, no se orientaba a influenciar el poder político. Dicha ausencia de intervención política le

impidió desarrollar la acción alternativa como movimiento simbiótico, y al no disponer de una estrategia propia pasó a imitar a las instituciones romanas para adaptarse a una nueva situación que no tenía prevista.

Es importante que una tesis que se inscribe en las ciencias humanas y sociales identifique las condiciones en que puede ser falsada. Si no pudieran ser falsadas las hipótesis, esta tesis no podría recibir el adjetivo de trabajo científico. En este sentido podemos señalar que las hipótesis principales, arriba resumidas, quedarían falsadas si la investigación arqueológica e histórica mostrara que se hubiesen producido alguna de las siguientes cinco circunstancias:

- El movimiento cristiano hubiera sido un movimiento armado, que ejercía la violencia frente a las autoridades judías o/y romanas, lo que resulta cada vez más difícil atendiendo a los amplios datos arqueológicos e históricos disponibles.
- Que el movimiento de Jesús hubiera sido un movimiento que se situara en los márgenes de la sociedad, en comunidades segregadas y antisistema, y no creara una nueva sociedad alternativa en el interior de la misma sociedad dominante.
- Que se demostrara que el movimiento en el momento de su legalización por Constantino fuera muy minoritario en las ciudades, y que el cristianismo hubiera sido una obra del poder imperial.
- Que nuevas investigaciones históricas señalaran que el cristianismo no contribuyó a dar la estabilidad al Imperio que buscaba Constantino, sino que contribuyó a su crisis, tal como había señalado E. Gibbon. Esto no negaría su carácter alternativo e intersticial sino su contribución como movimiento simbiótico e institución romana a la renovación y posterior reproducción del Imperio Romano Cristiano.
- Por último, que el movimiento cristiano hubiera tenido una sólida y férrea jerarquía o hubiera situado en los primeros siglos el Reino de Dios, sólo en los cielos y accesible sólo después de la muerte, que negaría su carácter de movimiento social alternativo.

A la luz de los datos a nuestra disposición parece improbable que los nuevos descubrimientos vayan en la dirección de las circunstancias de falsación de las hipótesis, pero puede ser factible, en especial la cuarta. En cambio, esta tesis sí que puede ser

mejorada en no pocos aspectos por la investigación posterior, lo que confirma el carácter progresivo, acumulativo de conocimientos y de identificación de mejoras que debe disponer una metodología científica. Señalemos, entre muchas otras, cinco a título de ejemplo:

- Que se pudiera disponer de datos más certeros sobre los contingentes del movimiento cristiano con relación a la población de las ciudades del Imperio Romano. En la actualidad las estimaciones tienen escasa fiabilidad.
- Que mejorara nuestro conocimiento sobre la composición social y cultural de las comunidades cristianas en los tres primeros siglos.
- Que se ampliaran las informaciones sobre las relaciones entre las religiones orientales místicas y el cristianismo, que permitieran calibrar mejor su influencia en el mismo.
- Que se aportara una mayor información sobre la presencia de cristianos en el ejército romano.
- Que se pudiera verificar o falsar la hipótesis de que en la denominación de cristianos se pudiera distinguir o no entre cristianos “militantes” y con mayor compromiso en el movimiento, y cristianos adheridos o favorables a la nueva ética y religión.

La perspectiva de historia sociológica adoptada hace que el trabajo, particularmente en la parte primera, sea una novedad en un sentido determinado. No se pronuncia sobre lo que dijo o no dijo Jesús e incluso no hace referencia a su existencia o no, porque no es su objeto. Acoge la información proporcionada por los textos del Nuevo Testamento, en especial, los evangelios sinópticos, como lo que fueron históricamente, el “canon” del movimiento cristiano que estableció en el siglo II, en el que clarificaron como vivió su líder y fundador y que establecen lo que dijo e hizo como características del movimiento social. Lo que sí hace este trabajo es interpretar los dichos y hechos en función de la realidad en la que sitúan a su fundador la Palestina del siglo I, y tiene en cuenta la situación sociopolítica en la que fue establecido los documentos identificadores y referenciales del movimiento.

2. Principales aportaciones y singularidades de la tesis

La perspectiva de esta tesis de entender el cristianismo como movimiento alternativo de tipo intersticial y el trabajo realizado presenta diferentes singularidades y contribuciones. Las más importantes, se destacan en los diferentes apartados del trabajo:

2.1. Apartado introductorio: conceptual y metodológico.

Destaca la importancia de desarrollar una historia sociológica. Es decir, utilizar sus metodologías y conceptos para analizar los contextos sociales, económicos y culturales y así poder interpretar las acciones, posicionamientos culturales, y religiosos y su significado social y político a partir del contexto en el que emergen y son interpretados.

Las ciencias sociales, y en particular la perspectiva sociológica, es de gran importancia para comprender el significado social en sus coordenadas espacio temporales, y evitar que los hechos históricos se interpreten ideológicamente, a partir de coordenadas culturales posteriores, o como tantas veces ocurre, se confundan los dichos y hechos acontecidos con la interpretación filosófica o teológica que se le ha dado con posterioridad. Dicho de otro modo, la historia sociológica nos ayuda a diferenciar los hechos, las acciones y su significado en la época, de los juicios de valor establecidos en situaciones sociales posteriores. Así, en el cristianismo se interpretan, a través de la filosofía y la teología fundamentada en la filosofía griega clásica, los dichos y las acciones acontecidas en la sociedad y cultura judías.

En este sentido, la perspectiva de las ciencias sociales y la sociología en particular nos ayuda a diferenciar las acciones y su significado social contextual de las certezas o dogmas establecidos con posterioridad y que respondían a otros contextos sociales, culturales y políticos.

Otra aportación, en línea con la anterior, es la adaptación de los conceptos sociológicos más utilizados en el texto para que puedan ser útiles para comprender lo que sucedió en la antigüedad del movimiento cristiano. Destaca especialmente el concepto de movimiento social y sus variantes intersticial y simbiótica, y también el amplio concepto de lo que se interpreta en el texto como religión.

2.2. Parte 1. El origen del movimiento cristiano.

Las principales aportaciones y singularidades de la tesis son:

- La identificación del movimiento cristiano como un grupo social judío con características singulares en relación con una amplia descripción de la alta densidad de grupos socio-religiosos y políticos en el interior del judaísmo, y su caracterización como movimiento alternativo y pacífico.
- La amplia descripción de la situación y de la estructura social de la sociedad judía de Palestina en el siglo I, que explica la aparición del movimiento de Jesús, como movimiento social e intersticial y los grupos sociales que se podían sentir atraídos como los que lo rechazaban y prepararon su detención y el descabezamiento de dicho movimiento social.
- La descripción del movimiento de Jesús como movimiento social: visión de sociedad futura o “Reino de Dios en la tierra”, misión (construir comunidades en el interior de la sociedad que fueran embrionarias, anticipadoras, semillas, del futuro Reino de Dios que se extendería de los cielos a la tierra), las bases sociales en las que se enraizaba y su organización comunitaria.
- Es de señalar que la interpretación contextual de los dichos atribuidos al fundador del cristianismo recogidos en los evangelios sinópticos, resulta muy distinta a las explicaciones sacadas de contexto efectuadas por interpretaciones ideológicas de los textos, y que tienen como consecuencia la generación de falsas creencias sobre el cristianismo de los orígenes. Así, por ejemplo, dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, significaba que el César no era Dios y que las tierras eran de Dios que las había proporcionado a su pueblo escogido: Israel. Por tanto, no había que pagar impuestos por ella. Lo que no tiene nada que ver con la interpretación cultural dominante de diferenciar política y religión.
- La contribución, a mi juicio más importante, es la que explica, por las características del movimiento y el liderazgo social atribuido a Jesús, las circunstancias de su detención y posterior muerte. La detención y muerte de Jesús fue efectivamente una decisión del bloque en el poder de Palestina, constituido por las autoridades judías en alianza, no exenta de

contradicciones bien informadas en los evangelios sinópticos, con las autoridades romanas. Por tanto, cuestiona la base interpretativa de los debates actuales sobre si los relatos evangelios fueron redactados con la intención de suavizar el antimperialismo de Jesús dando un papel más relevante a las autoridades judías.

- Por las características de movimiento intersticial y alternativo cuestionaba los sistemas de dominación entre los hombres, y entre varones y mujeres desde la proximidad, por tanto, eran las autoridades más próximas o locales las primeras que reaccionaban en primer lugar, tanto en Palestina, como en el conjunto del Imperio, frente al movimiento de Jesús.
- La detención y muerte de Jesús aparecen en el contexto, como una hábil maniobra de las autoridades palestinas, no sólo para descabezar el movimiento, sino para infringirle una gran derrota ideológica y política que le separara de sus bases de masas. El Mesías judío libertador, en el contexto cultural de la época, no podía ser ultrajado y muerto como un bandido sin la intervención divina. El movimiento cristiano aparecía, en la humillación y muerte en la cruz, como un movimiento impostor a la mirada de la mayoría del pueblo de Palestina en la época.

2.3. Parte segunda. La conformación del movimiento universal.

La segunda parte está dedicada a la explicación del rearme cultural y social del movimiento cristiano y a su conformación como un movimiento social no sólo palestino, ni sólo judío, sino universal. Las aportaciones más específicas, a mi juicio, son:

- La descripción de la creación de un *ethos* mínimo de creencias y un modo de vida y relación en el interior del movimiento cristiano característico, que le permitían adaptarse a las costumbres y creencias de los distintos pueblos del Imperio y especialmente a la cultura helenística.
- Destaca la explicación de las contradicciones sociales en el interior del judaísmo en diferenciar la religión de la que fue portadora el pueblo hebreo, de las características culturales y “nacionales” de este pueblo, y transformar la religión circunscrita al pueblo judío en religión universal del mundo conocido. Una religión que no dejaba de ser judía, en sus características esenciales, y claramente monoteísta.

- En este apartado se describe el planteamiento organizativo, basado en comunidades en red en las distintas ciudades, creando una sociedad alternativa en el interior de la sociedad dominante, y que crecía por impregnación.
- También destaca la interpretación de las contradicciones en el interior de las comunidades cristianas, tomando de base la descripción de la conflictividad descrita por Pablo de Tarso de la comunidad de Corinto. A partir de estas contradicciones el movimiento cristiano no resultaba hermético a la sociedad romana y también se impregnaba de ella.

2.4. Parte tercera. La expansión y transformación del movimiento cristiano.

En este apartado aparecen interpretaciones singulares, como consecuencia de la perspectiva analítica escogida:

- Las persecuciones a los cristianos se inician a nivel local, por el cuestionamiento de las estructuras de socialización primaria en la sociedad romana: el papel dominador del padre de familia, la educación de la infancia, la dominación de la mujer, en especial las viudas, el uso de los dioses como creencias y factor de socialización. Eran las familias y los grupos primarios los que eran cuestionados por el cristianismo, y por ello promovían su represión.
- También el cuestionamiento a los dioses públicos y al culto imperial se hacían visibles a nivel local. En este sentido y por las características del movimiento la represión podía haber sido mayor que la que tenemos documentada.
- Se explica la organización en redes de ciudades y las persecuciones locales, se explica que mientras se producía la represión en un lugar, podía expandirse en otro, lo que da cuenta de su supervivencia. Una vez el movimiento se ha expandido en el conjunto de ciudades del Imperio y debido al fracaso de las persecuciones acontecidas solo a nivel local, se generalizan las persecuciones. Pero el movimiento ya se encontraba ampliamente consolidado y había impregnado a la sociedad romana y a sus clases dirigentes.

- Se analizan las fracturas y contradicciones sociales a través de las cuáles el movimiento cristiano impregnó la sociedad romana, entre las que destacan: la singular estructura social, las fallas en el sistema de socialización primaria y secundaria, el umbral cristiano de la socialización a través de la represión, los déficits del evergetismo como política social, y, sin duda, las contradicciones sociales y cultural-religiosas que se desencadenaron con la gran crisis acontecida en el siglo III.
- Una importante novedad consiste no sólo en destacar las fracturas sociales por las que el movimiento avanzó intersticialmente, sino que además se indican los factores de expansión por los que el movimiento cristiano pudo impregnar las grietas o fracturas que presentaba la sociedad romana: la política social cristiana, el constituirse como movimiento emancipador de la mujer en la época, el papel de los apologetas , intelectuales orgánicos, y la explicación filosófico-griega del cristianismo para penetrar en las capas cultas de la sociedad, el rol de los mártires, la difusión del cristianismo en el ejército, la organización y el prestigio ético y de la dirección del movimiento y también la asimilación por parte del cristianismo de la cultura popular romana.

En este apartado también destaca la explicación de cómo la misma penetración en la sociedad romana y el uso exitoso de los factores detonantes de la expansión cristiana, también significaron una progresiva impregnación del cristianismo por la sociedad grecorromana. Dicha impregnación o influencia de la sociedad grecorromana se fortaleció y amplió notablemente con el cambio de movimiento intersticial a movimiento simbiótico, acontecido en el período de Constantino y sus sucesores.

El cristianismo con su simbiosis con un Imperio que buscaba estabilidad llevó a una transformación del Imperio Romano a Imperio Romano Cristiano, cuyas características principales se señalan, y de una manera rápida, como se ha señalado, el movimiento cristiano pasó de ser alternativo a institución legitimadora y reproductora del Imperio transformado.

Se señalan, como principales singularidades de la investigación a la transformación del cristianismo:

- La sistematización de las bases del cambio del movimiento cristiano entre las que destacan las prebendas concedidas a la Iglesia en materia impositiva y el nuevo papel político de los obispos en las ciudades, que logró una mayor

conversión de la población al cristianismo, y el paso de notables de la aristocracia romana al episcopado cristiano.

- La identificación de los cambios en la orientación de la política social y la reducción de sus objetivos sociales.
- La explicación de la consolidación de una élite directiva cristiana que generó intereses propios como élite del Imperio Romano Cristiano. Este proceso de separación de la élite del pueblo cristiano se muestra que se inició a mitades del siglo III, debido al crecimiento del movimiento y la complejidad de desafíos a los que tenía que responder.
- El esclarecimiento sobre la finalización del papel emancipador que jugaba la mujer en el movimiento cristiano, que pasó a ser secundario y dominado con la institucionalización del cristianismo.
- El esclarecimiento de las razones sobre el completo abandono de la construcción de embriones, comunidades, del Reino de Dios en la tierra, para acceder al mismo solo después de la muerte, y siempre que se siguieran los dogmas y las normativas, cada vez más numerosas, dictadas por la institución eclesial.
- También se señala que la religión cristiana de los tres primeros siglos se transforma en religión grecorromana-cristiana original, integradora y hegemónica constituida a partir de la integración de elementos politeístas del paganismo justificados por la interpretación filosófica de tipo griego del cristianismo y de la figura de Jesús que la convierte en dogmática: las dimensiones trinitarias de Dios, el culto a los santos, la integración de la cultura moral cristiana y pagana, que además la convierte en dogmática y de intransigencia universal.

No obstante, al tener, la Iglesia, los evangelios como referencia, y a pesar de su descontextualización histórica de dichos textos, promovió que se expresaran, a través del cristianismo, no pocos movimientos de liberación en la antigüedad tardía y posteriormente, aunque se expresaban en oposición a la institución eclesial.

3. Actualidad de la tesis y posible incidencia en los retos contemporáneos.

Las investigaciones históricas aportan elementos de reflexión para profundizar en los retos contemporáneos. Esta tesis aporta dos especiales contribuciones a la contemporaneidad.

La primera: la aportación al debate contemporáneo de los movimientos sociales transformadores. Olin Wright en su teorización sobre los movimientos sociales intersticiales, que buscan construir utopías reales, señala, la intersticialidad, como una nueva vía para una gran mayoría de movimientos que solo buscan incidir en la política sin plantear cambios sociales reales o dejarlos para una posterior toma del poder político por su parte o por partidos políticos afines, que posteriormente no llevan a cabo.

Este trabajo señala que esta novedad, planteada por el sociólogo norteamericano, existió ya en la antigüedad y durante tres siglos. Por lo que proporciona nuevos elementos referenciales de conocimiento para asentar las bases de nuevos movimientos alternativos transformadores. Por otro lado, el análisis del movimiento cristiano, como movimiento intersticial, pone de relieve que estos movimientos sociales no aseguran que se evite su transformación en aparato o institución reproductora de las elites articuladas en el orden social, a menos que creen instituciones de nuevo tipo, que no copien las existentes, al crecer, el movimiento social, en importancia y complejidad.

La segunda presenta elementos referenciales y nuevas perspectivas realistas a las diferentes iglesias cristianas que pretendan aproximarse a las practicas transformadoras de la religión mediante procesos de reforma y deconstrucción.

En definitiva, desde el análisis histórico de la tradición se plantean posibles innovaciones a la sociedad contemporánea, siempre que se tengan en cuenta las grandes diferencias y especificidades entre los distintos contextos sociales y culturales, cuya importancia para comprender las realidades sociales, culturales y religiosas, ha puesto una vez más de relieve este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Fuentes Primarias:

Acta martyrum, traducción de Ruiz Bueno: **Actas de los mártires** Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012

Ammianus Marcellinus. *Rerum gestarum liber XIV-XXXI*, traducción de Francisco Navarro: Amiano Marcelino **Historia del Imperio Romano** Madrid, ed. Hernando, 1925.

Aurelius Augustinus . *De Civitate Dei*, traducción de J. C.Díaz de Beyra: Agustín de Hipona **La Ciudad de Dios** Madrid, Versiones Clásicas, 2012

Aurelius Augustinus. *De Baptismo contra Donatistas*, traducción de M. Raulx, Barl le Duc: Agustín. **De Baptême, contre les Donatistes**⁸⁰⁵

Celso. **Discurso verdadero contra los cristianos**, compilación y traducción de Serafín Boledón, Madrid, Alianza, 1988. Extraída de Orígenes *Contra Celsum liber I-VII*.

Clemens Alexandrinus. *Paedagogus*, traducción de A. Roperó: Clemente de Alejandría. **El pedagogo**, Barcelona, ed. Clie, 2017.

Clemens Alexandrinus. *Stromateis liber I-VII*, traducción de A. E. de Genoude : **Les Stromates**.⁸⁰⁶

Cyprianus Carthaginiensis. *Epistulae*, traducción M.ª Luisa García Sanchidrián: Cipriano de Cartago. **Cartas**, Barcelona, ed. Gredos, 1998

Eusebius Caesariensis. *de vita Constantini*, traducción M. Gurruchaga : Eusebio de Cesárea. **Vida de Constantino**, Madrid, ed. Gredos, 1994.

Eusebius Caesariensis. *Historia ecclesiastica*, traducción de G.Crayling : Eusebio de Cesárea. **Historia eclesiástica**, Barcelona, ed. Clie, 2008.

Iosephus Historicus, *Bellum Iudaicum*, traducción de J.V. Donado: Josefo, F. **Las Guerras de los judíos**, traducción de J.M. Cordero, Madrid, Plaza, ed. 2013.

⁸⁰⁵ Libro consultado en el enlace electrónico:
<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#cic>

⁸⁰⁶ Libro consultado en el enlace electrónico:
<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm>

Iosephus Historicus. *Antiquitates Iudaicae*, traducción de J. Vara Donado Josefo, F.: **Antigüedades judías**, Madrid, ed. AKal, 1997

Iosephus Historicus. *contra Apionem*, traducción de J.V. Donado: Josefo, F. **Sobre la antigüedad de los judíos (o Contra Apión)** Madrid, Alianza editorial, 2015

Iulianus imperator. *Contra galilaeos*, traducción F. Mira: Julià Emperador, dit l'apostata. **Contra els galileus** Valencia, PUV, 2008.

Iulianus imperator. *Epistulae, Fragmentum*, traducción G. Vidal: *Cartas y fragmentos*, Madrid, ed. Gredos, 2016.

Lactantius. *Divinae institutiones*, traducción J.A.C. Buchon: Lactance **Des institutions divines**⁸⁰⁷.

Lucam. *Bezae Codex Cantabrigiensis*, Traducción J. Rius Camps y J. Read-Heimerdinger: **Demostración a Teófilo. Evangelio y Hechos de los Apóstoles según el código Beza**. Barcelona, Fragmenta editorial, 2012.

Marcus Minucius Felix. *Octavius*, traducción V. Sanz Santacruz: Minuncio Felix: **Octavio** Madrid, ed. Ciudad Nueva, 2000.

Origenes. *Contra Celsum liber I-VII*, traducción J.P. Migne: Origène. **Contre Celse**⁸⁰⁸

Plinius C. Secundus. *Epistulae*, traducción C. Sicard: Pline le Jeune. **Lettres**⁸⁰⁹.

Plutarchus. *Isidis et Osiridis*, Traducción de J.J. De Olañeta: Plutarco. **Isis y Osiris**. Palma de Mallorca, editorial, Alianza, 2018.

Tacitus. *Annales*, traducción de B. Antón Martínez: Tácito. **Anales**, Madrid, ed. Akal, 2007

⁸⁰⁷ Libro consultado en el enlace electrónico:
<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm>

⁸⁰⁸ Libro consultado en el enlace electrónico:
<http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm>

⁸⁰⁹ Libro consultado en el enlace electrónico:
<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#cic>

Tacitus. *Historiae*, traducción Ph. Remacle: Tacite **Histoires**⁸¹⁰.

Tatianus. *Oratio ad Graecos*, traducción de J.R. del Canto Nieto: Taciano. **Discurso contra los griegos**. Madrid, ed. Akal, 2016

Tertulianus *Ad martyrum*, traducción de C. Anchel y J.M. Serrano. Tertuliano. *A los mártires y otras obras*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2004.

Tertulianus *Ad paganos*, traducción de J. Leal: Tertuliano. **A los paganos**, Madrid, ed. Ciencia Nueva, 2004)

Tertullianus *Adversus Marcionem*, traducción E. A. de Genoude: Tertullien. **Contre Marcion**⁸¹¹

Tertullianus. *Apologeticus* traducción J. Andión Maran : Tertuliano. **El apologetico**, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 1997.

Tertullianus. *De praescriptione haereticorum*, traducción E.A. de Genoude : Tertullien. **Les prescriptions contre les hérétiques**⁸¹²

Recopilaciones de fuentes primarias:

Ayala Serrano, L. E. **El Talmud y la sabiduría rabínica** (Bilbao, ed. AMI, 2012)

Ayala Serrano, L.E. **El Talmud a la luz del Mesías** (México, ed. AMI, 2016)

Comby, J, Lémonon, J.P. **Roma frente a Jerusalén. Recopilación de textos primarios**. (Estella, ed. Verbo Divino, 1983)

Comby, J. Lémonon, J.P. **Vida y religiones en el imperio romano. Recopilación de textos primarios** (Estella, ed. Verbo Divino, 2001)

⁸¹⁰ Libro consultado en el enlace electrónico:

<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#cic>

⁸¹¹ Libro consultado en el enlace electrónico:

<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#cic>

⁸¹² Libro consultado en el enlace electrónico:

<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#cic>

Filón de Alejandría. **Obras Completas** Vol I al IV, traducción M. Alesso, J.P. Martín, F. Lisi, M.V. Spottorno, Barcelona, editorial Trotta, 2016

García Moreno, L.A. y otros. **Historia del mundo clásico a través de sus textos. 2. Roma** (Madrid, ed. Alianza,1999)

Ropero, A. **Lo mejor de los padres apostólicos.** (Barcelona, ed. Clie, 2004)

Ropero, A. **Lo mejor de Clemente de Alejandría** (Barcelona, ed. Clie, 2002)

Sánchez Salor, E. **La polémica entre cristianos y paganos a través de sus textos.** (Madrid, ed. Akal. 1986)

Teja, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana** (Madrid, ed. Istmo, 1990)

Tertuliano, Cipriano y Agustín de Hipona **La paciencia** (textos) (Madrid, ed. Rialp, 2010)

VVAA **Els antievangelis jueus** traducció de Manuel Forcano ,Martorell, editorial Adesiara, 2017

VVAA **Textos Cristianos Primitivos**, traducción de T.H. Martin, Salamanca, ediciones Sígueme,1991.

Bibliografía (Fuentes Secundarias)

- Alonso, J. **La última semana de Jesús** (Madrid, Alianza ed. 2019)
- Alvar, J. **Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano** (Barcelona, ed. Crítica, 2001)
- Aguirre, R (ed) **Así vivían los primeros cristianos** (Estela, ed. Verbo Divino, 2017)
- Aguirre, R, (ed) **Así empezó el cristianismo** (Estella, ed. Verbo Divino, 2015)
- Aguirre, R. (ed) **El Nuevo Testamento en su contexto. propuestas de lecturas** (Estella, ed. Verbo Divino, 2013)
- Aguirre, R. **Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana** (Estela, ed. Verbo Divino, 1998)
- Aguirre, R. **El Mundo del Nuevo Testamento** (Estella, ed. Verbo Divino, 2013)
- Aguirre, R. (ed.) **De Jerusalén a Roma** (Estella, ed. Verbo Divino, 2021)
- Alföldi, G. **Nueva historia social de Roma** (Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012)
- Andrés Santos, F.J. **Roma. Instituciones e ideologías políticas durante la República y el Imperio.** (Madrid, ed. Tecnos, 2015)
- Anderson, P. **Las transiciones de la antigüedad al feudalismo** (Madrid, Siglo XXI, 1995)
- Aries, Ph. Y Duby, G. **Historia de la vida privada. Del Imperio romano al año mil Vol I** (Madrid, ed. Taurus, 1990)
- Armstrong, K. **Historia de Jerusalén** (Barcelona, ed. Paidós, 2005)
- Armstrong, K. **Historia de la Biblia** (Barcelona, ed. Debate, 2015)
- Assman, J. **La memoire culturelle** (Paris, ed Aubier, 20109)
- Assmann, J. **Monoteísmo y violencia** (Barcelona, ed. Fragmenta, 2014)
- Assman, J. **Moisés El Egipto** (Madrid, ed. Oberon, 2003)
- Assmann, J. **Egipto: Historia de un sentido** (Madrid, Abada ed., 2005)
- Avila, M. **El Judaisme** (Barcelona, ed. Viena, 2015)

Baslez, M. F. **Comment les chrétiens sont devenus catholiques I – V siècle** (Paris, ed. Tallandier, 2019)

Baslez, M.F. **Comment notre monde est devenu chrétien** (Paris, ed. CLD,2008)

Baslez, M.F. **Como se escribe la historia en la época del Nuevo Testamento** (Estella, ed. Verbo Divino, 2009)

Bayet, J. **La religión romana. Historia política y psicológica.** (Madrid, ed. Cristiandad, 1984)

Becker, J. **Pablo. El apóstol de los paganos.** (Salamanca, ed. Sígueme, 2007)

Blanco, C. **El pensamiento de la apocalíptica judía.** (Madrid, ed. Trotta, 2013)

Bermejo Rubio, F. **La invención de Jesús de Nazaret.** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2018)

Bianzi E. **Jesús y las mujeres** (Sabadell, ed. Lumen, 2018)

Bisell, T. **Apóstoles** (Barcelona, ed. Ariel, 2016)

Blázquez Martínez, J.M. (coord) **La Administración de las Provincias en el Imperio Romano.** (Madrid, ed. Dykinson, 2013)

Blázquez Martínez, J.M. **El nacimiento del cristianismo** (Madrid, ed. Síntesis, 2010)

Blázquez Martínez, J.M. y otros. **Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma** (Madrid, ed. Catedra,2011)

Boversock, G.W. **Juliano el Apóstata** (Madrid, ed. Marcial Pons, 2020)

Bowker, J. **Los significados de la muerte** (Cambridge, Cambridge University Press, 1996)

Bravo, G. y Gonzalez Salinero, R. **Ideología y religión en el mundo romano.** (Madrid, Signifer Libros, 2017)

Brown, P. **Agustín de Hipona** (Madrid, ed. Prensa española-Revista de Occidente, 1967)

Brown, P **El cuerpo y la sociedad** (Barcelona, ed. El Aleph, 1993)

Brown, P. **El culto a los santos** (Salamanca, ed. Sígueme, 2018)

Brown, P. **Por el ojo de una aguja** (Barcelona, ed. Acantilado, 2016)

Brown, P. **El primer milenio del cristianismo occidental.** (Barcelona, ed. Crítica, 1997)

- P. Brown **La vie de Saint Augustin** (Paris, ed. Du Seuil, 2001)
- Brown, P. **Making of Late Antiquity. Towards a Christian.** (Cambridge, Harward University Press, 1978)
- Brown, P. **Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive** (Paris, ed. Du Seuil, 1998)
- Brown, P. **Poverty and leadership in the later empire** (Hanover and London, University Press of New England, 2002)
- Brown, P. **The world of late antiquity** (London, Thames & Hudson Ltd, 2013) Recientemente ha aparecido una nueva edición en castellano: **El mundo de la antigüedad tardía** (Madrid, ed. Taurus, 2020) que sustituye a la publicada en editorial Gredos en 2012.
- Bultman, R. **Historia de la tradición sinóptica.** (Salamanca, ed. Sígueme, 2000)
- Burckardt J. **Del paganismo al cristianismo** (Mexico, ed. FCE, 2017)
- Clark, G. **Christianity and Roman Society** (Cambridge, University Press, 2004)
- Cohn, N. **En pos del Milenio** (Logroño. Pepitas, ed., 2020)
- Copleston, F. **Historia de la filosofía.** Vol. I De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano. (Barcelona, ed. Ariel 2011)
- Cullman, O. **Jesús y los revolucionarios de su tiempo.** (Madrid, ed. Studium, 1973)
- Crosman, J.D. **El Jesús de la Historia: Vida de un campesino judío** (Barcelona, ed. Crítica, 2007)
- Crosman, J.D. **El nacimiento del cristianismo** (Santander, ed. Sal Terrae, 2001)
- Crosman, J.D. Reed, J.L. **Jesús desenterrado** (Barcelona, ed. Critica, 2007)
- Cumont, F. **Astrología y Religión en el mundo grecorromano** (Barcelona, ed. edicomunicación, 1989)
- Cumont, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain.** (Paris, ed. Hachette, 1909)
- Cumont, F **After life in roman paganism** (New Haven, Yale University Press, 1922)
- Chadwick, H. **The early church.** (Middlesex, Penguin Books, 1967)

- Daniélou, J., Marrou, H.I. **Nueva historia de la Iglesia**. Tomo I. *Desde los Orígenes a San Gregorio Magno*. (Madrid, ed. Cristiandad, 1982)
- Díaz Fernández, A. **Provincia et Imperium** (Sevilla, ed. Universidad de Sevilla, 2015)
- Dodd, C.H. **Las Parábolas del Reino** (Madrid, ed. Cristiandad, 2001)
- Dodds, E.R. **Paganos y cristianos en una época de angustia** (Madrid, ed. Cristiandad, 1975)
- Dunn, J.D.G. **¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?** (Estella, ed. Verbo Divino, 2011)
- Dunn, J.D.G. **Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada** (Estella, ed. Verbo Divino, 2018)
- Dupont-Roc, R., Guggenheim, A. **Après Jésus. L'invention du christianisme** (Paris, ed. Albin Mitchell, 2020)
- Engels, F. **Contribución a la crítica del cristianismo primitivo** (México, Xhglc ed. 2017)
- Ehrman Barth, D. **Lost christianities** (Oxford, University Press, 2005)
- Espinós, J. y otros. **Así vivían los romanos** (Madrid, ed. Anaya, 2001)
- Falque, E. Gascó, F. (eds) **Graecia capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma** (Huelva, ed. Universidad de Huelva, 1996)
- Fernandez Ubiña, J. **Cristianos y militares**. (Granada, ed. Universidad de Granada, 2000)
- Finkelstein, I. Ashern, N.S. **La Biblia Desenterrada** (Madrid, ed Siglo XXI, 2015)
- Finley, M.I. (ed) **Estudios sobre historia antigua** (Madrid, ed. Akal, 1981)
- Fox, X.L. **Pagans and Christians** (New York, ed. Knopf, 1987)
- Frend, W.H.C. **The rise of christianity** (Philadelphia, Fortress Press, 1985)
- Gagé, J. **Les Classes Sociales dans l'Empire Romain** (Paris, ed. Payot, 1971)
- Garbini, G. **Historia e Ideología en el Israel Antiguo**. (Barcelona, ed. Bellaterra, 2002)
- García Cortazar, J.A. **Historia religiosa del Occidente medieval** (años 313-1464) (Madrid, ed. Akal, 2012)

- García Gual, C. **La secta del perro** (Madrid, Alianza Editorial, 2019)
- García Moreno, L. **Los judíos de la España Antigua** (Madrid, ed. Rialp, 2005)
- García Moreno, L.A. **El bajo Imperio Romano** (Madrid, ed. Síntesis, 1998)
- García Moreno, L.A. **La Antigüedad Clásica T. II. El Imperio Romano** (Pamplona, EUNSA, 1984)
- García Moreno, L.A. **La construcción de Europa Siglos V-VII** (Madrid, ed. Síntesis, 2001)
- Giardina, A. **El hombre romano** (Madrid, Alianza Editorial, 1991)
- Girard, R. **La violencia y lo sagrado** (Barcelona, ed. Anagrama, 2005)
- Girard, R. **Veo a Satán caer como un relámpago** (Barcelona, ed. Anagrama, 2002)
- Gómez Espelosín, F. J. **Diccionario de términos del Mundo Antiguo** (Madrid, ed. Alianza, 2005)
- Gorman, M.J. **Abortion in the Early Church**. (Downers Grove, Inter Varsity Press, 1982)
- Guevara, H. **Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús**. (Madrid, ed. Cristiandad, 1985)
- Gibbon, E. **Decadencia y caída del Imperio Romano Vol I** (Barcelona, ed. Atalanta, 2012)
- González Herrero, M. **El culto imperial en el mundo romano** (Madrid, ed. Síntesis, 2020)
- Grant, R. **Early christianity and society : seven studies**. (San Francisco, Harper and Row, 1977)
- Guijarro, S. **El cristianismo como forma de vida** (Salamanca, ed. Sígueme, 2018)
- Guijarro, S. **La primera evangelización** (Salamanca, ed. Sígueme, 2016)
- Guillén, J. **Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. Vol. I – III** (Salamanca, ed. Sígueme, 1980)
- Guinzburg, I. **El Talmud** (México, ed. Teocalli, 1985)
- Hadot, P. **Qu'est-ce que la philosophie Antique ?** (Paris, ed. Gallimard, 1995)
- Hadot, P. **Plotino o la simplicidad de la mirada** (Barcelona, ed. Alpha Decay, 2016)

- Harnack, A. **The Misión and Expansión of Christianity in the first three centuries.** (New York, ed. Putnam's son, 1908)
- Harper, K. **El fatal destino de Roma** (Barcelona, ed. Crítica, 2018)
- Heather, P. **Emperadores y Bárbaros** (Barcelona, ed. Crítica, 2018)
- Heather, P. **La restauración de Roma** (Barcelona, ed. Crítica, 2013)
- Heather, P. **La caída del Imperio Romano** (Barcelona, ed. Crítica, 2021)
- Horsley, R.A., Silberman N.A.. **La revolución del Reino** (Santander, ed. Sal Terrae, 2005)
- Hinson Glen, E. **The Church triumphant : A history of christianity up to 1300** (Georgia, Mercer University Press, 1995)
- Hornblower, S. **The Oxford Classical Dictionary** (Oxford, Oxford University Press, 2012)
- Hopkins, K. **Conquistadores y esclavos** (Barcelona, ed. Península, 1981)
- Horseley, R. A. **Paul and the Roman Imperial Order.** (Harrisburg, Trinity Press International, 2004)
- Hurtado, L.W. **¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?** (Salamanca, ed. Sígueme, 2013)
- Hurtado, L.W. **Destructor de dioses.** El cristianismo en el mundo antiguo. (Salamanca, ed. Sígueme, 2017)
- Hurtado, L.W. **Why on earth did anyone become a christian in the first centuries ?** (Milwaukee, Marquette University Press, 2016)
- Jaeger, W. **La teología de los filósofos griegos** (México, F.C.E., 1952)
- Jaeger, W. **Cristianismo primitivo y paideia griega** (México, F.C.E., 1965)
- Jaeger, W. **Paideia: los ideales de la cultura griega** (México, F.C.E., 1962)
- Jaffe, D. **El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo.** (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009)
- Jeremías, J. **ABBA: el mensaje central del Nuevo Testamento** (Salamanca, ed. Sígueme, 2005)

- Jeremías, J. **Las parábolas de Jesús** (Estella, ed. Verbo Divino, 2017)
- Jeremías, J. **La última cena** (Madrid, ediciones Cristiandad, 2003)
- Jeremías, J. **Jerusalén en Tiempos de Jesús.** (Madrid, ed. Cristiandad, 2000)
- Jerphagon, L. **Juliano el Apóstata** (Barcelona, ed. Edhasa, 2010)
- Johnston, H.W. **La vida en la antigua Roma** (Madrid, ed. Alianza, 2016)
- Kautsky, K. **El cristianismo. sus orígenes y fundamentos.** (Barcelona, Círculo latino ed. 2006)
- Kessler, K. **Historia Social del Antiguo Israel** (Salamanca, ed. Sígueme, 2013)
- Klausner, J. **Jesús de Nazaret** (Barcelona, ed Paidós, 2005)
- Knapp, R.C. **Los Olvidados de Roma** (Barcelona, ed. Ariel, 2011)
- Koséller, W. **Historia del pueblo judío** (Vol I) (Barcelona, ed. Sarpe, 1985)
- Kovaliov, K. **Historia de Roma** (Vol I y II) (Barcelona, ed. Sarpe, 1985)
- Kreider, A. **La Paciencia: El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio Romano** (Salamanca, ed. Sígueme, 2017)
- Kung, H. **El Judaísmo** (Barcelona, ed. Círculo de Lectores, 1993)
- Leipoldt, J. Grundman, W. **El Mundo del Nuevo Testamento** (Madrid, ed Cristiandad, 1973) Vol I y II.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. **Continuity and change in roman religión** (Oxford, Clarendon Press, 2007)
- Liverani, M. **Más allá de la Biblia: Historia Antigua de Israel** (Barcelona, ed. Crítica, 2004)
- Lopez Novillo, M.A. **La vida cotidiana en Roma.** (Madrid, ed. Silex, 2013)
- López Velero, R. **Breve historia del mundo antiguo.** (Madrid, UNED; 2011)
- Mac Donald, M.Y. **Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana.** (Estella, ed. Verbo Divino, 2004)
- MacMullen, R. **Christianisme et paganisme du IV au Vii siècle** (Paris, ed. Perrin, 2004)

- MacMullen, R. **Cristianizing the Roman Empire** (New Haven, Yale University Press, 1984)
- Mateos, J. Camacho, F. **El horizonte humano** (Barcelona, ed. Herder 2018)
- Marschies, Ch. **Estructuras del cristianismo antiguo** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2001)
- Marrou, H.I. **Décadence romaine ou antiquité tardive ?** III et IV siècle. (Paris, ed. du Seuil, 1977)
- Marrou, I.H. **Historia de la educación en la Antigüedad** (Madrid, ed. Akal, 2004)
- Marrou, H.I. **L'Eglise de l'Antiquité tardive 303-604** (Paris, ed. du Seuil, 1985)
- Marx, K. Hobsbawm **Formaciones Económicas precapitalistas**. (Barcelona, ed. Critica, 1984)
- Mateos, J. y Camacho, F. **El horizonte humano: La propuesta de Jesús** (Barcelona, ed. Herder, 2018)
- Mazza, M. **Lotte sociale e restaurazione autoritaria nel secolo III dC** (Bari, ed. Laterza, 1973)
- Mazzarino, S. **L'Imperio Romano** I y II vol. (Bari, ed. Laterza, 2010)
- Meeks, W.A. **Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos** (Barcelona, ed. Ariel, 1994)
- Meeks, W.A. **Los primeros cristianos urbanos**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2012)
- Meier, J. P. **Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. TIII Compañeros y competidores**. (Estella, ed. Verbo Divino, 2003)
- Mendelssohn, M. **Jerusalem o Acerca del poder religioso y judaísmo** (Barcelona, ed. Anthropos, 1991)
- Mimouni, S.C. **Introduction à l'histoire des origines du christianisme**. (Paris, ed Bayard, 2019)
- Mimouni, S.C. **Le cristianisme des origens à Constantin** (Pris, PUF, 2018)
- Mimouni, S.C. **Le judaïsme ancien et les origines du christianisme** (Paris, ed. Bayard, 2017)

Mimouni, S.C. **les chrétiens d'origine juive dans l'antiquité** (Paris, ed. Albin Michel, 2015)

Mitre, E. **Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico** (Madrid, ed. Istmo, 2003)

Mitre Fernández, M. (coord). **Historia del Cristianismo**. Vol II. (Madrid, ed. Trotta 2013)

Minois, G. **Histoire de l'enfer**. (Paris, ed. Que sais-je? 2019)

Minois, G. **Historia de los infiernos** (Barcelona, ed. Paidós, 2005)

Momigliano, A. **De paganos, judíos y cristianos** (Mexico, FCE, 1992)

Momigliano, A. y otros. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV** (Madrid, ed. Alianza, 1989)

Montserrat Torrents, J. **El desafío cristiano: las razones del perseguidor**. (Barcelona, ed Anaya,1992)

Montserrat Torrents, J. **Jesús. El galileo armado** (Madrid, EDAF, 2007)

Montserrat Torrents, J. **La sinagoga cristiana** (Barcelona, Muchnik Editores, 1989)

Mumford, L. **La ciudad en la historia** (Logroño, ed pepitas de calabaza, 2014)

Navarro, F.J. **Así gobernó Roma** (Madrid, ed. Rialp,2017)

Nestle, W. **Historia del espíritu griego**. (Barcelona, ed. Ariel, 1961)

Neufeld, D. y De Maris R.E, **Para entender el mundo social del Nuevo Testamento** (Pamplona, Verbo Divinis, Barcelona, ed. 2010)

Nieto Ibañez, J.M. **Historia antigua del cristianismo** (Madrid, ed. Síntesis, 2019)

Noth, M. **Historia de Israel**. (Barcelona, ed. Garriga, 1966)

Novillo López, M.A. **La vida cotidiana en Roma** (Madrid, ed. Sílex, 2013)

Orlandis, J. **Historia breve del cristianismo** (Madrid, ed. Rialp, 2008)

Osgood, J. **Roma la creación del Estado Mundo** (Madrid, Desperta Ferro, ed. 2019)

Piganiol, A. **L'Empire Chrétien** (Paris, P.U.F.,1972)

- Piñero, A (ed) **Orígenes del cristianismo** (Barcelona, ed. Herder, 2018)
- Piñero, A. (ed) **Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo** (Barcelona, ed. Herder, 2017)
- Piñero, A. **Año I. Israel y su mundo cuándo nació Jesús** (Madrid, ed. Laberinto, 2008)
- Piñero, A. **Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento.** (Madrid, ed. Alianza, 2010)
- Piñero, A. **La verdadera historia de la Pasión** (Madrid, EDAF, 2008)
- Piñero, A. **Los cristianismos derrotados** (Madrid, EDAF, 2018)
- Piñero, A. y Gómez Segura, E. (eds) **Egipto en la mirada** (Madrid, ed. Raíces, 2013)
- Pirenne, H. **Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI** (México, FCE, 1942, reimpresión 2018).
- Plazola, J. **Historia y sentido del arte cristiano** (Madrid, ed. B.A.C. 2010)
- Puente Ojea, G. **La formación del cristianismo como fenómeno ideológico** (Madrid, ed. Siglo XXI, 1974)
- Puente Ojea, G. **El mito de Cristo. la evidencia de una falsedad** (Madrid, Siglo XXI, 2000)
- Puig, A. **Jesús, un perfil biografic** (Barcelona ed. Proa 2004) Existe traducción en castellano: **Jesús, una biografía.** (Barcelona, ed. Destino, 2005)
- Puig, A. **Los evangelios apócrifos** (Barcelona, ed. Ariel, 2008)
- Riches, J. **El mundo de Jesús** (Córdoba, ed. El Almendro, 2003)
- Riches, J. **Jesús and the transformation of judaism** (London, Darton, Longman & Todd Press Ltd, 1980)
- Renan, E. **La vida de Jesús** (Madrid, Ed. EDAF, 2005)
- Römer, Th. et autres. **Enquête sur le Dieu Unique** (Montrouge Cedex, ed. Bayard, 2010)
- Romero, J.L. **Estado y sociedad en el mundo antiguo** (México, F.C.E., 2012)
- Saban M.J. **El judaísmo de Jesús** (Buenos Aires, ed. Saban, 2008)

- Sacchi, P. **Historia del judaísmo en la Época del Segundo Templo**, (Madrid, ed. Trotta, 2004)
- Sanchez, J.S. **El Imperio Romano en crisis 284-363** (Zaragoza, ed. HRM. 2020)
- Sanders, E. P. **La figura histórica de Jesús** (Estella, ed. Verbo Divino, 2011)
- Sanders, E.P. **Jesús y el judaísmo** (Madrid, ed. Trotta, 2020)
- Santos Yanguas, N. **Cristianismo e Imperio Romano, durante el siglo I** (Madrid, ed. Clásicas,1991)
- Schenke, L. **La comunidad primitiva** (Salamanca, ed. Sígueme, 1999)
- Schürer, E. **Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús**. (Madrid, ed. Cristiandad, 1985)
Tomos I y II
- Sebag Montefiore, S. **Jerusalén** (Barcelona, ed, Critica, 2011)
- Simon, M. Benoit, A. **Le judaisme et le christianisme antique** (Paris, PUF, 1998)
- Simon, M. **Los primeros cristianos** (Buenos Aires, Editorial universitaria, 1970)
- Simon, M. **Verus Israel** (Paris, Ed. de Boccard, 1983)
- Sotomayor, M. y Fernandez Ubiña, J. **Historia del cristianismo Vol I. El mundo antiguo** (Madrid, ed. Trotta, 2011)
- Stark, R. **Cities of God**. (New York, Harpercollins Publishers, 2007)
- Stark, R. **El auge del cristianismo** (Madrid, ed. Trotta, 2009)
- Stark,R. Bainbridge, W.S. **A theory of religión** (New Jersey, Rutgers University Press ,1987)
- Tarnas, R. **La pasión de la mente occidental** (Girona, ed. Atalanta 2016)
- Tebes, J.M. **Centro y periferia en el mundo antiguo** (Buenos Aires, Universidad Católica de Argentina, 2008)
- Teja, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. (Madrid, ed. Istmo, 1990)
- Toner, J. **Setenta millones de romanos** (Barcelona, ed. Crítica, 2020)
- Theissen, G. **El movimiento de Jesús**. (Salamanca, ed. Sígueme, 2005)

Theissen, G. **La religión de los primeros cristianos** (Salamanca, ed. Sígueme, 2002)

Theissen, G. Mertz, A. **El Jesús histórico** (Salamanca, ed. Sígueme, 2012)

Theissen, G. **Sociología del movimiento de Jesús** (Santander, ed. Sal Térrea, 1979)

Theissen, G. **Estudios de sociología del cristianismo primitivo** (Salamanca, ed. Sígueme, 1985)

Tiemblo Magro, T. **La muerte y el más allá en la Roma antigua** (III aC-IV dC) (Madrid, ed. Dilema, 2011)

Tolstoi, L. **El Reino de Dios está en vosotros.** (Barcelona, ed. Kairós, 2009)

Vanoyeke, V. **Los Ptolomeos. Últimos faraones de Egipto.** (Cuenca, ed. Alderaban, 2000)

Vermes, G. **Enquête sur l'identité de Jésus: nouvelles interpretations** (Paris, ed. Bayard, 2003)

Vermes, G. **Jesús and the World of Judaism,** (London, SCM Press Ltd, 1983)

Vermes, G. **La Pasión** (Barcelona, EGEDSA, 2007)

Vermes, G. **Los Manuscritos del Mar Muerto** (Barcelona, Muchnik, 1994)

Veyne, P. **El Imperio grecorromano** (Madrid, ed. Akal, 2009)

Veyne, P. **La sociedad romana** (Madrid, ed. Mondadori, 1990)

Veyne, P. **La vie privée dans l'Empire Romain** (Paris, ed. du Seuil, 2015)

Veyne, P. **Le pain et le cirque.** (Paris, ed. du Seuil, 1976)

Veyne, P. **Sexo y poder en Roma** (Barcelona, ed. Paidós, 2010)

Veyne, P. **El sueño de Constantino** (Barcelona, ed. Paidós, 2008)

Veyne, P. **Quand notre monde est devenu chrétien 312-314** (Paris, ed. Albin Michel, 2007)

Vilella Masana, J. (ed) **Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV** (Barcelona, Universitat de Barcelona, 2015)

Vouga, F. **Los primeros pasos del cristianismo** (Estela, ed. Verbo Divino, 2001)

VVAA **La iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía** (Granada, U. de Granada, 2015)

VVAA **La transición del esclavismo al feudalismo** (Madrid, ed. Akal, 1989)

Wedderburn, A.J.M. **Una historia de los primeros cristianos** (Salamanca, ed. Sígueme, 201

Bibliografía de sociología y ciencias sociales de apoyo.

- Acemoglu, D. Robinson, J. A. **Por qué fracasan los países** (Bilbao, ed. Deusto, 2014)
- Althusser, L. **Sobre la reproducción** (Madrid, ed. Akal, 2015)
- Ardèvol Piera E. Munilla Cabrillana, G. (Coord.) **Antropología de la religión.** (Barcelona, ed. UOC, 2003)
- Aron, R. **El mito de los intelectuales** (Barcelona, Pagina indómita ed. 2018)
- Berger, P.L. **Invitació a la sociología.** (Barcelona, ed. Herder, 2009)
- Berger, P.L. Luckman, T. **La construcción social de la realidad** (Buenos Aires, Amorrortu eds, 2015)
- Berger, P.L. **Para una teoría Sociológica de la Religión.** (Barcelona, ed. Kairós, 1981)
- Berger, P.L. **El dosel sagrado** (Barcelona, ed. Kairós, 2006)
- Berger, P.L., Kellner, H. **La reinterpretación de la sociología** (Madrid, ed. Espasa Calpe, 1985)
- Bobbio, N. **Gramsci y las ciencias sociales** (México, Cuadernos Pasado y Presente, 1998)
- Bottomore, T. **Elites y sociedad.** (Madrid, ed. Talasa, 1993)
- Bourdieu, P. **Bosquejo de una teoría de la práctica.** (Buenos Aires, ed Prometeo, 2012)
- Bourdieu, P. Chartier, R. **El sociólogo y el historiador** (Madrid, ABADA, ed., 2011)
- Bourdieu, P. **Las estrategias de reproducción social** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2011)
- Bourdieu, P. Passeron, J.C. **La reproducción** (Madrid, ed Popular, 2001)
- Burke, P. **Hibridismo cultural** (Madrid, ed. Akal, 2013)
- Burke, P. **Historia y teoría social** (Buenos Aires, Amorrortu eds. 2007)
- Campbell, J. **Los mitos** (Barcelona, ed. Kairós, 2014)
- Chartier, R. **El mundo como representación** (Barcelona, ed. Gedisa, 2005)
- Davie, G. **Sociología de la Religión** (Madrid, ed. Akal, 2011)
- Davie, G. **Sociología de la Religión** (Madrid, ed. Akal, 2011)

Della Porta, D. Diani, M. **Los movimientos sociales** ((Madrid, CIS, 2015)

Durkheim, E. **El suicidio** (Madrid, e. Akal, 2012)

Durkheim, E. **Las formas elementales de la vida religiosa** (Madrid, ed. Akal, 1982)

Eliade, M. **El sagrat i el profà**. (Barcelona, ed. Fragmenta, 2012)

Eliade, M. **Mito y realidad** (Barcelona, ed. Kairós, 2013)

Eliade, M. **Traité d'histoire des religions**. (Paris, Ed. Payot, 1949)

Elias, N. **Conocimiento y poder** (Madrid, ed. La piqueta, 1994)

Elias, N. **La sociedad cortesana** (México, F.C.E. 1982)

Engels, F. **Del socialismo utópico al socialismo científico** (Madrid, ed. Akal, 2021)

Evans-Pritchard E.E. **Las teorías de la religión primitiva** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2016)

Eyerman, R. y Jamison, A. **Social movements. A cognitive approach** (Cambridge, Polity, 1991)

Fastinger, L. **Une théorie de dissonance cognitive** (Paris, Enrick,B. ed. 2017)

Fastinger, L. y otros. **Cuando las profecías fallan** (Alicante, ed. Anómalas, 2018)

Fernandez Buey, F. **Ensayos sobre Gramsci** (Barcelona, ed. Materiales, 1978)

Flecha, R. y otros. **Teoría sociológica contemporánea** (Barcelona, ed. Paidós, 2010)

Flyvbjerg, B. **Making social science matter**. (Cambridge, University press, 2010)

García Martínez, A.N. **El proceso de la civilización en Norbert Elías** (Pamplona, Eunsa, 2006)

Giddens, A. **Las nuevas reglas del método sociológico** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2012)

Giddens, A. y Sutton, P.W. **Conceptos esenciales de sociología** (Madrid, ed. Alianza, 2014)

Giddens, A. **Sociología** (Madrid, Alianza ed.,2002)

Gramsci, A. **Notas sobre Maquiavelo** (Buenos Aires, Nueva Visión, 2008)

Hobsbawm, E. **Sobre la historia** (Barcelona, ed. Crítica, 2014)

Hobsbawm, E. **Bandidos** (Barcelona, ed. Planeta, 2016)

Hobsbawm, E. **Los rebeldes primitivos** (Barcelona, ed. Planeta, 2015)

Hostie, R. **Del mito a la religión** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1971)

Huntington, S.P. **El choque de civilizaciones** (Barcelona, ed. Paidós, 1997)

Kerenyi, K. **La religión antigua** (Barcelona. Ed. Herder, 2012)

Larrauri, M Sanchez, D. **Contra el elitismo. Gramsci: Manual de uso** (Madrid, ed. Ariel, 2017)

Levi-Strauss, C. **Mito y significado** (Madrid, Alianza ed., 2012)

Mannheim, K. **Ideología i utopía** (Barcelona, eds. 62, 1987)

Marx, K. Engels, F. **La ideología alemana** (Madrid, ed. Akal, 2014)

Marx, K. Hobsbawm, E. **Formaciones económicas precapitalistas.** (Barcelona, ed. Critica, 1984)

Merton, R.K. **Teoría y estructuras sociales** (México, ed. FCE, 2002)

Michels, R. **Los partidos políticos** Vols. I y II (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1969)

Mouzelis, N.P. **Organización y burocracia** (Barcelona, ed. Península, 1975)

Neveu, E. **Sociología de los movimientos sociales.** (Barcelona, ed. Hacer, 2006)

North, D.C. **Instituciones, cambio institucional y desempeño económico** (México, F.C.E. 1993)

Olin Wright, E. **Comprender las clases sociales** (Madrid, ed. Akal, 2017)

Olin Wright, E. **Construyendo utopías reales** (Madrid, ed. Akal, 2014)

Pascual Esteve, J.M. **Las ciudades ante el cambio de era** (Barcelona, ed. Hacer, 2016)

Passeron, J.C. **El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de experiencias históricas** (Madrid, ed. Siglo XXI, 2011)

Pleyers, G. **Movimientos sociales en el siglo XXI** (Barcelona, ed. Icaria 2019)

Popper, K. **Conjeturas y refutaciones** (Barcelona, ed. Paidós, 2003)

- Portelli, H. **Gramsci y el bloque histórico** (Madrid, e. Siglo XXI, 1998)
- Poulantzas, N. **Poder político y clases sociales en el estado capitalista** (Madrid, Siglo XXI, 1972)
- Sacristán, M. **Antología de Gramsci: selección de M. Sacristán** (Madrid, ed. Akal, 2013)
- Schutz, A. **El problema de la realidad social** (Buenos Aires, 1974)
- Schutz, A. Luckman, Th. **Las estructuras del mundo de la vida** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2009)
- Simmel. G. **La religión** (Barcelona Gedisa ed., 2012)
- Sorensen, E. Torfing (ed), J. **Théories of democratic network governance** (New York, Palgrave Macmillan Press, 2007)
- Skopcpol, Th. **Los estados y las revoluciones sociales. Un estudio comparativo de Francia, Rusia y China.** (México, F.C.E., 1984)
- Therborn, G. **¿Cómo domina la clase dominante?** (Madrid, ed. Siglo XXI, 1979)
- Therborn, G. **La ideología del poder y el poder de la ideología** (Madrid, ed. Siglo XXI, 1987)
- Tilly Ch. **Los movimientos sociales 1768-2008** (Barcelona, ed. Critica, 2009)
- Tilly, Ch. **Confianza y gobierno** (Buenos Aires, Amorrortu eds. 2010)
- Torregrosa, J.R. y Crespo, E. **Estudios básicos de psicología** (Barcelona, ed. Hora,1982)
- Toynbee, A. Koestler, A. y otros **La vida después de la muerte** (Barcelona, ed. Edhasa, 1985)
- Vanoyeke, V. **Los Ptolomeos. Últimos faraones de Egipto.** (Cuenca, ed. Alderaban, 2000)
- Weber, M. **Economía y sociedad** (México, ed. Alianza, 1969)
- Weber, M. **Ensayos sobre metodología sociológica.** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2006)
- Weber, M. **La objetividad del conocimiento en ciencia social** (Madrid, ed. Alianza, 2017)
- Weber, M. **Sociología de la Religión** (Madrid, ed. Akal. 2012)
- Weber, M. **Sociología del Poder** (Madrid, ed. Alianza, 2010)

Wright Mills, C. **La imaginación sociológica.** (México, F.C.E, 1961)

Xella, P. (editor) **Arqueología del Infierno** (Sabadell, ed. AUSA, 1991)

Zeitlin, I. **Ideología y teoría sociológica** (Buenos Aires, ed. Amorrortu, 2004)

FIGURA Y EN RELACIÓN A LAS TABLAS

Figura 1. Factores para el análisis de una religión..... pág. 67

En el texto no figuran tablas enumerativas ni de clasificación conceptual porque se ha hecho un esfuerzo de integrarlos en el texto para favorecer una lectura continuada y más integrada del conjunto de los capítulos. Por otra parte, debido a la escasez y poca fidelidad de los datos cuantitativos en la historia antigua tampoco figuran tablas estadísticas.