

# LOS ORÍGENES DE LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE PAGANISMO TARDOANTIGUO\*

Clelia Martínez Maza  
Universidad de Málaga

**RESUMEN:** Entre los argumentos desarrollados por los teólogos de la Reforma durante los siglos XVI y XVII se rescata el paganismo bajoimperial con objeto de denunciar el origen corrupto de las instituciones y ritos del catolicismo. La influencia pagana, especialmente intensa en la Iglesia tardoantigua, había contaminado los rasgos genuinos del movimiento cristiano y justificaba la denuncia protestante contra el paganopapismo. La Reforma francesa acude sobre todo a los misterios y aunque la comparación se establece a partir de una similitud puramente formal, sienta las bases historiográficas del estudio de estos cultos.

**PALABRAS CLAVE:** Teólogos protestantes, Paganismo, Cultos místicos.

## THE BEGINNINGS OF HISTORIOGRAPHY ABOUT LATER PAGANISM

**ABSTRACT:** The topic and the proposed objective is the analysis of the Reformation and post-Reformation religious context and the use of ancient paganism in the writings of the Protestant polemicists against Pagano-papism. Protestant writers wanted to prove that the Catholic church, as it existed, was an institution which no longer corresponded to its original, that it was a corrupted, degraded, perverted institution: it was the Roman Catholic hierarchy who introduced novel practices, for their own self-aggrandisement, having borrowed them from paganism. Their comparisons between Christianity and the religions of Late Antiquity were based on the co-occurrence of a single word or a single image, largely shorn of all context.

**KEYWORDS:** Protestant writers, Paganism, Mystery cults.

El proyecto «La Antigüedad en la creación de mitologías políticas y de las conciencias nacionales (siglos XVI-XIX)» planteó hace dos años estudiar el uso del mundo clásico en las genealogías míticas de algunos de los pueblos-nación europeos en sus diferentes estratos socio-políticos. El análisis, propuesto para ámbitos muy variados, parte del estudio de mitologías, su creación en la misma Antigüedad y su posterior plasmación durante los siglos XVI-XVIII en obras que en su momento contribuyeron a generar mitologías legitimadoras del poder. Son los intelectuales orgánicos al servicio del poder desde el Renacimiento los que rescatan, revitalizan y se apropian de estos valores con la finalidad expresa de legitimar una dinastía familiar o nacional con independencia de su historicidad. El estudio del contexto en el que el clacisismo se maneja como referente de prestigio, no es un asunto trivial pues marca los derroteros por los que la Antigüedad inicia su camino como disciplina de conocimiento.

\* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación (HAR 2008-02434/HIST) «La Antigüedad en la creación de mitologías políticas y de las conciencias nacionales (siglos XVI-XIX)» y en el proyecto de excelencia de la Junta de Andalucía (HUM-3482) «La construcción y evolución de las entidades étnicas en la Andalucía antigua (ss. VII a. C.-II d. C.)».

Dentro de la línea de investigación general, mi participación se centra en el estudio de la primera recuperación, con cierto criterio taxonómico, del ambiente religioso del mundo tardoantiguo y el primer intento de abordar, por un lado, la naturaleza y función del préstamo religioso en el período bajoimperial y por otro, los mecanismos que permitieron dicha transferencia. Lo que resulta particularmente interesante es el hecho de que estos estudios no tiene un afán puramente científico sino que surgen al calor de la controversia entre católicos y protestantes desde los primeros tiempos de la Reforma. En efecto, la recuperación del paganismo tardoantiguo cobra sentido como parte de las tácticas empleadas por los protestantes para justificar su decisión de separarse de Roma<sup>1</sup>.

Como bien es sabido, en el origen del movimiento reformista no subyace una cuestión exclusivamente religiosa, sino una tensión eminentemente política entre la Iglesia y las monarquías nacionales emergentes. Las Iglesias nacionales se beneficiaron de la pérdida de prestigio del pontificado, al calor de una crisis conciliar que favoreció la tendencia a la autonomía, de manera que la nueva Iglesia evangélica quedó en manos de las autoridades civiles. La dirección de las organizaciones eclesíásticas quedó en manos de príncipes y magistrados encargados de velar por la nueva ortodoxia que debía aplicarse de manera homogénea tanto doctrinal como ritualmente en sus territorios. Se pretendía el reconocimiento oficial de la diversidad religiosa, ideológica y nacional de Europa dando a cada soberanía una independencia total respecto de las otras y la división confesional marcaba y potenciaba esas aspiraciones de autonomía. En definitiva, la disputa religiosa en el seno del imperio entre católicos y protestantes, se asocia a la pugna política entre el emperador, fiel a la causa católica y los príncipes y nobles, partidarios de la Reforma.

También conviene recordar que los teólogos disidentes articulan su diatriba contra el poder papal en torno a un precepto simple pero radical: los dogmas, las prácticas culturales, las instituciones eclesíásticas que rigen la Iglesia papal ¿Estaban o no en el evangelio? La respuesta obligaba a los católicos a elegir entre negar, en contra de la verdad histórica, que la doctrina había cambiado o bien reconocer esa transformación y, en este caso, quedaban inermes para defender al mismo tiempo la antigüedad y la perpetuidad de la fe católica<sup>2</sup>.

Admitida esta tesis, la invectiva protestante se dirigió, por un lado, a demostrar que la Reforma no era un movimiento nuevo, sino la restauración del cristianismo en su forma más genuina. Por otro lado, se defiende que la conservación de la verdadera doctrina sólo era posible en manos de los reformadores porque la perfecta pureza de la Iglesia apostólica había sido pervertida por las tradiciones de origen humano en un proceso lento que había transformado la Iglesia de Cristo en un instrumento que llevaba a los hombres hacia la destrucción.

En estas reflexiones teológicas, el aspecto realmente interesante para nuestra línea de estudio, porque atañe a los primeros pasos en los estudios de las religiones tardoantiguas es que, en la deconstrucción de la legitimación religiosa formulada o sancionada por la Iglesia, los protestantes esgrimen de manera recurrente como criterio para justificar su decisión de separarse de Roma, el rescate de ciertos aspectos del paganismo tardoantiguo. Ya desde Lutero no sólo se desarrollan argumentos de orden teológico sino también histórico. Y así, con el propósito de probar que la Iglesia católica era una institución que no se correspondía con el original, se examinan los documentos históricos y se trata de localizar las desviaciones a la norma en un proceso absolutamente novedoso, pues en el mundo ca-

1 MARTÍNEZ MAZA, C. (2005): 42-47.

2 Argumento utilizado por DU MOULIN, P. (1662): lib. I, cap. 15.23; PORRÉE, J. (1668).

tólico a todo documento y tradición antigua se le reconoce la autoridad del dogma<sup>3</sup>.

No obstante, la relación de los estudiosos protestantes con el mundo antiguo no es uniforme porque tampoco se concibe el pasado clásico como un bloque monolítico y su recuperación dependerá en buena medida de la percepción que poseen los pensadores de las distintas confesiones disidentes sobre el humanismo cristiano y sus metas. De manera que, frente al interés por la exégesis bíblica que potencia el luteranismo alemán<sup>4</sup>, la Reforma francesa se concentra en desgranar la herencia de los gentiles, la introducción de elementos paganos que demostraban la infidelidad católica tanto en sus prácticas como en sus instituciones<sup>5</sup>. Que el recurso a la religión tardoantigua se produzca de la mano de teólogos galicanos no resulta extraño pues éstos sustentan ideológicamente el regalismo francés. La estrecha colaboración en Francia entre el poder civil y religioso, insiste en la independencia de la Iglesia francesa, derivada de su propia historia y de una teología centrada en una Iglesia nacional que manifiesta además su deseo de controlar y limitar las intervenciones de la curia romana para afirmar y asegurar su propia autonomía. Finalmente los galicanos terminan por desautorizar a la Iglesia romana de modo que la ruptura quedaba plenamente justificada. Y cuando en Francia se volvió a abrazar el catolicismo, las obras protestantes fueron respaldadas institucionalmente por la corte inglesa de Enrique IV, que se erige en defensora del poder civil contra la tiranía espiritual del obispo de Roma y de la fe protestante contra el papado.

En definitiva, la recuperación del paganismo tardoantiguo se inicia en el seno de los debates

suscitados con la Reforma. El estudio detallado del repertorio apologético y polemista generado durante la controversia resulta necesario por especialmente revelador pues se comprueba que es ahora cuando surgen los primeros trabajos que se detienen en la descripción pormenorizada de la religión pagana, y la instrumentalización de la que es objeto permite comprobar que el contexto en el que se inscriben estos primeros estudios no es un detalle menor.

En efecto, los reformistas sobre todo galicanos dedican sus estudios a encontrar el preciso momento en el que se pueden localizar los inicios de la desviación católica. Todos coinciden en imputar su origen al gran número de falsos convertidos y admitidos por la nueva fe que introdujeron consciente e inconscientemente numerosas prácticas paganas que quedaron enquistadas. Los reformadores intentan, por lo tanto, distinguir los elementos originales de los espúreos porque perciben la Iglesia como una institución modelada sustancialmente a partir de elementos paganos incorporados al ámbito doctrinal y litúrgico y completamente ajenos y contrarios a los dogmas y valores propugnados por el cristianismo primitivo.

Si se observa cierta unanimidad en identificar el origen de la contaminación, no existe el mismo consenso en torno al momento en el que se sitúa la desviación de la verdadera doctrina apostólica, punto en el que encontramos una mayor diversidad de propuestas. Para algunos autores, el proceso de corrupción se iniciaría en época de Pablo<sup>6</sup>, para otros, en plena Edad Media<sup>7</sup>. No obstante, la opinión más extendida entre los pensadores reformistas denuncia las primeras señales de degeneración en el s. IV y

3 MELANCTON (1538); BULLINGER, H. (1539); FLACIUS ILLYRICUS, M. (1559-1574); MARTÍNEZ MAZA, C. (2007): 34-40.

4 Por ejemplo, FLACIUS ILLYRICUS, M. (1597).

5 MARTÍNEZ MAZA, C. (2005): 42-47.

6 VIGNIER, N. (1610): 32.

7 MUSSARD, P. (1667): 134, 165 acusa a los papas Bonifacio IV, Inocencio III y Alejandro de la introducción de las prácticas paganas más peligrosas.

concretamente en época de Constantino<sup>8</sup>. Es entonces cuando el cristianismo es tolerado por las autoridades imperiales y ese contacto entre el poder laico y el religioso hacía más fácil la influencia pagana<sup>9</sup>. La Iglesia romana habría heredado del Imperio romano el ideal de la autocracia universal, preservado y potenciado por el gobierno papal<sup>10</sup>. Además, el respeto de los paganos por su pontífice se perpetuó en la veneración que recibe el papa<sup>11</sup>, justificada por el título de arzobispo que se le otorga a partir de Constantino y por el prestigio de la ciudad donde reside, la capital del imperio<sup>12</sup>. Calificativos que designan al papa como «dios en tierra» revelan las similitudes existentes entre la jerarquía pagana presidida por los pontífices y la romana encabezada por el colegio cardenalicio que adopta usos y privilegios procedentes de aquéllos<sup>13</sup>.

Para la Reforma francesa, no se conoce la primacía papal en los primeros siglos del cristianismo<sup>14</sup> y, en consecuencia, el pontífice, como responsable de la perversión de su Iglesia, no podía quedar impune en la controversia y recibió las condenas más severas de los teólogos reformistas por este carácter autocrático<sup>15</sup> que he mencionado. Y así, para designar la directa responsabilidad del papa en la degeneración de

la Iglesia, se sugiere el término paganopapismo empleado por primera vez en 1667 por John Corbet<sup>16</sup>.

A modo de resumen, cabe mencionar la posición de Priestley<sup>17</sup>, quien, para explicar la progresiva degradación del cristianismo romano recoge y aúna las dos respuestas ofrecidas por los reformadores: el error cristiano es consecuencia de condicionantes externos pues deriva de la infiltración de usos paganos y se debe imputar a la intervención diabólica para la que los teólogos protestantes acuñan el término de *mysterium iniquitatis*<sup>18</sup>. Esa deliberada acción del diablo es posible gracias al ámbito institucional y se señala al papa como el anticristo<sup>19</sup>, pues había sido la jerarquía romana católica la que había introducido esas prácticas prestadas del entorno pagano contemporáneo y ajenas al mensaje cristiano para su propio engrandecimiento.

También se sitúa en época bajo imperial el período más nocivo para el cristianismo por ser el momento en el que se percibe con toda su fuerza esa contaminación del politeísmo sincrético, una influencia evidente en un buen número de prácticas de la Iglesia católica y en algunas ceremonias que constituyen la esencia misma de su aparato ritual<sup>20</sup>. Se condena así a la Iglesia an-

8 DE MORNAY, Ph. (1611): 18-22; BLONDEL, D. (1641): 1188-90; DAILLE, J. (1675): 439-443; HEIDEGGER, H. G. (1684): 44; PELLISON-FONTENIER, P. (1686): sec. VIII, cap. I, p. 66; BAYLE, P. (1727): 56 col. 86.

9 Por ejemplo, la apoteosis imperial se señala como antecedente de la pompa pontifical o el nombre de papa deriva del título de *pater patriae*: THOMPSON, G. (1612): 282-298.

10 MARTÍNEZ MAZA, C. (2005): 42-47.

11 DE MORNAY, Ph. (1611): 10.

12 PORRÉE, J. (1668): pref.

13 DE MORNAY, Ph. (1611): 23; DU MOULIN, P. (1662): cap. 15.23; MUSSARD, P. (1667): 25-40.

14 DAILLE, J. (1669): cap. IX, pp. 75-79.

15 P. Viret, con tono irónico, define al papa como nuevo Plutón rey de los infiernos del limbo y del purgatorio. *Vid.* VIRET, P. (1971).

16 (1667): 17; MIDDLETON, C. (1759).

17 RUTT, J. (1819-1831). En sus trabajos, Joseph Priestley achaca la primera corrupción del cristianismo a los cristianos formados en las enseñanzas de Pitágoras y Platón y responsables de la doctrina de la trinidad con el propósito de hacer el cristianismo más aceptable a los paganos convertidos: SERVETUS, M. (1531); BIDDLE, J. (1648).

18 Expresión que, por primera vez, aparece en las centurias de Magdeburgo: FLACIUS ILLYRICUS, M. (1559-74): 2<sup>o</sup> centuria, 109; MARNIX, Ph. (1612).

19 KIRCHMEIR, Th. (1570); GENEBRARD, G. (1594): 66; DE MORNAY, Ph. (1598): 87; ID. (1611): 5-10; DU MOULIN, P. (1662): 30; MEDE, J. (1663), 767 y 794-796; MUSSARD, P. (1667): 232-233; GALE, Th. (1672): III part. lib. II, cap. 2, 148-238; LARROQUE, M. (1684): 531-534;

20 MIDDLETON, C. (1759): 133-155.

tigua y en consecuencia, a la contemporánea: a la antigua por tolerar y admitir prácticas ajenas a la enseñanza de Cristo y a la moderna por perpetuar y legitimar durante siglos esas variaciones corruptas *ab initio* por su contacto con el mundo pagano<sup>21</sup>.

Los usos cristianos antiguos criticados por la Reforma son prácticamente todos los que seguían ocupando un espacio fundamental en la Iglesia de la Contrarreforma: la genuflexión ante el altar, las procesiones, las letanías, expresiones religiosas ajenas a la tradición cristiana e inspiradas en el mundo pagano<sup>22</sup>. En el siglo XVII, Ph. de Marnix esgrime asimismo como prueba de la corrupción de los rituales cristianos la introducción de elementos de naturaleza astrológica, pero ya anteriormente Calvino siguiendo a Lutero desarrolla la crítica de la astrología implantada en los usos católicos<sup>23</sup>. Un ejemplo de ello sería la costumbre de emplazar los altares orientados al este siguiendo la costumbre pagana de dirigir hacia ese punto sus súplicas y sacrificios para honrar al sol<sup>24</sup>.

Particularmente severo fue el ataque dirigido a la divinización de ciertas personas a las que se les rinde respeto bajo formas culturales equivalentes a las que deben estar reservada exclusivamente a Dios<sup>25</sup>. Se trata del culto a los santos, una práctica considerada completamente ajena a los usos del cristianismo primitivo, una innovación introducida por la Iglesia romana con la intención de promover nuevas conversiones entre los gentiles<sup>26</sup>. El mecanismo era sencillo

pues tras la conversión sólo había que cambiar el nombre de sus divinidades por la de los apóstoles, mártires o santos venerados<sup>27</sup>.

De la denuncia al culto a los santos se pasa a la acusación de iconolatría, que desarrollan de modo especial los teólogos hugonotes<sup>28</sup>. En efecto, la profusa utilización de imágenes en el culto católico se convirtió en una de las prácticas más denostadas en la ofensiva protestante frente a otros puntos que en la actualidad se nos antojan de mayor peso teológico como la existencia del purgatorio y la abundancia de sacramentos, el significado profundo de la eucaristía, elementos que recibieron asimismo severas condenas de los reformistas. A la utilización de las imágenes se le atribuye igualmente un origen pagano y se imputa su difusión a Gregorio Magno<sup>29</sup> que promueve su empleo como instrumento pedagógico para llevar las enseñanzas cristianas a los analfabetos. La crítica reformista aduce en su invectiva el rechazo que muestran las sagradas escrituras y algunos autores cristianos a la veneración de objetos inanimados<sup>30</sup>.

Pero las imágenes no sólo eran elegidas como objeto nocivo por su influencia capital en la corrupción del culto sino también por motivos muchos más prácticos para la contienda religiosa contemporánea. Las imágenes como elementos de carácter público podían convertirse en objetivos simbólicos de un ataque frontal. Y en este sentido, a mi juicio, sí que se percibe una tendencia en el calvinismo distinta de la que manifiesta el movimiento luterano que además

21 JURIEU, P. (1683): 174-175.

22 CAMERON, I. (1618): cap. XXVIII, 180; DU MOULIN, P. (1662): 15.30; MUSSARD, P. (1667): 69.

23 MARTÍNEZ MAZA, C. (2007): 183-198.

24 DE MARNIX, Ph. (1623): 65-66.

25 VIRET, P. (1564).

26 CAMERON, I. (1618): cap. XXVIII, p. 180; PORRÉE, J. (1668): 13-14.

27 DE MORNAY, Ph. (1598): 610; MARNIX, Ph. (1623): 259-262; RIVET, A. (1644): lib. II *quaest.* 34, 344; PORRÉE, J. (1668): pref.; JURIEU, P. (1683): 175; LARROQUE, M. (1684): 81; Incluso la identificación podía emplear una similitud de funciones: DU MOULIN, P. (1662): cap. 15.25; ESTIENNE, H. (1789): vol. II, 307-308; MARTÍNEZ MAZA, C. (2009): 55-68.

28 MARNIX, Ph. (1623): 235; DAILLE, J. (1642): 315; RIVET, A. (1644): 336-337.

29 MORNAY, Ph. (1598): 220-221.

30 *Ibid.*: 226.

guarda coherencia con ese retorno a la religión tardopagana de los pensadores hugonotes. En efecto, el culto a las imágenes no es un recurso empleado por la Reforma alemana, no se convierte en argumento en la diatriba por los efectos peligrosos, desde el punto de vista político, que podía acarrear la iconoclastia. Sin embargo, sí podemos observar que en el repertorio apolo-gético calvinista se exalta la destrucción de las imágenes precisamente por el poder subversivo de la iniciativa.

Pero, sin duda alguna, el acto litúrgico más desacreditado y objeto de la crítica más feroz por ser el centro del aparato ritual católico, fue la misa. Ph. de Mornay dedica tres libros de *L'Institution de l'eucharistie* a reconstruir la evolución de esta ceremonia con objeto de demostrar su origen tardío, fruto de una amalgama de intervenciones efectuadas por los papas y con enormes diferencias frente a la cena primitiva que todavía guardaba su recuerdo en la ceremonia conmemorada en el calvinismo y que consistía en la distribución de pan entre los fieles, y lecturas y cánticos procedentes de los libros sagrados. Las primeras innovaciones se sitúan, una vez más, bajo el principado de Constantino quien auspicia además la construcción de grandes edificios de culto<sup>31</sup>. Pero el período especialmente funesto fue de nuevo identificado con el pontificado de Gregorio Magno pues se introducen entonces un buen número de supersticiones y se procede a una renovación completa de la liturgia avalada por el propio papa con objeto de alentar la devoción de los fieles y la conversión de los gentiles<sup>32</sup>: la ya comentada profusión de imágenes, el protagonismo de templos, altares, la normalización de la lengua litúrgica, elementos desconocidos todos en la Iglesia primitiva<sup>33</sup>.

En esta compleja argumentación destinada a desacreditar a la Iglesia mediante la identificación de los componentes paganos asimilados subyace un procedimiento de uso generalizado y uno de los instrumentos más empleados en el análisis de la fenomenología de las religiones: la comparación<sup>34</sup>. Las similitudes culturales interesaron profundamente a los teólogos de los siglos XVI y XVII por su versatilidad en ámbitos muy variados de la controversia religiosa. En el período de la Reforma, se toman las prácticas paganas como criterio de referencia en el análisis religioso y ahora cobra sentido para nosotros la atención que los polemistas muestran por la recuperación del paganismo tardoantiguo porque la comparación permitía a los pensadores antipapistas obtener suficientes elementos para demostrar la similitud entre la práctica católica y la pagana y denunciar la naturaleza corrupta del rito cristiano. Se rastrean aquellos usos rituales para los que no existían indicios en el nuevo testamento y una vez localizados, se denuncian como excrecencia ilegítima de la forma ortodoxa del culto. Tras la denuncia y con independencia del grado de similitud entre práctica católica y cristiana, la crítica hugonote convierte la analogía en identidad sustancial y posteriormente se asocia la práctica antigua con la moderna para denunciar el carácter ilegítimo de la Iglesia católica contemporánea, motivación profunda de esta primera incursión en el universo religioso tardoantiguo.

En definitiva, el establecimiento de analogías se despliega como un útil instrumento para documentar, probar y condenar al opositor religioso. A esta línea de argumentación empleada por los teólogos hugonotes la he denominado tradición filopagana<sup>35</sup>: las similitudes entre los usos religiosos del paganismo y los de la Iglesia

31 *Ibid.*: 187-189; DU MOULIN, P. (1662): 7.19.

32 DE MORNAY, Ph. (1598): 52; LARROQUE, M. (1684): 81.

33 DE MORNAY, Ph. (1598): 210-213; 239; 341.

34 MARTÍNEZ MAZA, C. (2005): 43-44.

35 *Ibid.*: 45-47.

católica eran a los ojos de los polemistas tan evidentes que sólo podían explicarse porque dependían genéticamente. Las profundas diferencias que podía haber y de hecho existían, como las relativas al sistema de creencias y al significado profundo de los ritos eran ignoradas y, sin embargo, se exhibían las similitudes, construidas de modo artificial a partir de una simple palabra o una simple imagen sacada de todo contexto histórico o literario. A partir de esta identificación entre el pagano y el papista se construía una ecuación en la que ambos eran considerados «los otros» con respecto al cristianismo genuino representado por los protestantes.

El repertorio de las expresiones rituales que mostraban la tradición filopagana fue muy nutrido porque cualquier ceremonia que mostrara un parecido, por lejano que fuera, se esgrimió como muestra del préstamo ritual. Un somero repaso a las analogías denunciadas revela otro aspecto, que ha sido objeto concreto de estudio dentro de la línea de investigación, y es que, entre los elementos del paganismo tardoantiguo que se aducen para descrédito del catolicismo, destacan, por la frecuencia y variedad de los ejemplos expuestos, los ritos relacionados con el culto a Isis, Cibeles y Mitra.

La elección de estos cultos para criticar la ascendencia pagana de la religión católica no resulta extraña pues constituyen las expresiones paganas más populares en época tardoimperial, momento en el que, como hemos visto, la mayoría de los críticos hugonotes sitúa el origen de la corrupción cristiana. En efecto, en el siglo IV los misterios se convirtieron en el símbolo religioso del grupo senatorial pagano y son enarbolados como instrumento propagandístico ante la creciente cristianización del Imperio pues definen como grupo al

senado tradicional y señalan su superioridad sobre la recién conformada aristocracia cristiana<sup>36</sup>.

La aparente proximidad entre ritos místéricos y la Iglesia romana fue denunciada por los pensadores protestantes<sup>37</sup> y aunque fueron muchos los teólogos galicanos que rescataron los misterios como arma en la controversia anticatólica, la historiografía contemporánea ha querido rescatar tan sólo al autor de la obra que reúne y expone de manera articulada todas las similitudes observadas entre los misterios y el cristianismo. Se trata de Isaac Casaubon, pastor calvinista que tuvo que buscar refugio en la corte de Enrique IV y que publica *De rebus sacris et ecclesiastici exercitationes XVI...* en 1614<sup>38</sup>. No obstante, el resultado de nuestra investigación ha conseguido recuperar un elenco significativo de pensadores que relacionaron los misterios y la degradación del cristianismo<sup>39</sup>. En todos los autores analizados se observa que la selección de antecedentes místéricos se realiza sin más criterio que la simple similitud formal con las ceremonias católicas. Conviene recordar de nuevo que este método se desarrolla con la intención principal de establecer similitudes entre las condiciones religiosas contemporáneas y las del pasado. De manera que se busca que las analogías se perciban como incuestionables y para ello los términos de la comparación son modelados bajo la misma pauta. Y así, el catolicismo se convierte en una amalgama de elementos místéricos: la abstinencia alimenticia es una pura imitación de las regulaciones alimenticias que afectaban a los isíacos que tenían prohibido el consumo de carne, vino, leche y huevos<sup>40</sup>; la tonsura de sacerdotes y monjes no es sino una imitación de la práctica isíaca que mostraba a sus sacerdotes con la cabeza afeitada

36 EAD. (2009): 333-353.

37 MORNAY, Ph. (1598): 52; RIVET, A. (1644): lib. III *quaest.* 18.

38 La versión consultada es la publicada en Francfort un año más tarde, en 1615.

39 ALVAR, J. y MARTÍNEZ MAZA, C. (2003): 147-167.

40 THOMPSON, G. (1612): 59; MUSSARD, P. (1667): 52.

41 MUSSARD, P. (1667): 59.

da<sup>41</sup>; el empleo de la música tan denostada por los protestantes se asoció al acompañamiento musical de los ritos metróacos celebrados al son de címbalos y tambores<sup>42</sup>; se aducen las aretalogías de Isis como referente inmediato de las letanías a la Virgen o las procesiones metróacas aparecen como antecedente de las efectuadas por la Iglesia con el santo sacramento<sup>43</sup>; para el celibato de los sacerdotes se esgrime la castidad impuesta a los galos en el culto a Cibeles<sup>44</sup>. La crítica reformista se dirige asimismo hacia las corporaciones católicas a las que se atribuye una sospechosa similitud con agrupaciones culturales paganas como las órdenes mendicantes que emulan a corporaciones similares vinculadas a Cibeles<sup>45</sup> o los monjes a los que se comparan con los sacerdotes isíacos<sup>46</sup>.

Mayor trascendencia tenía la búsqueda de antecedentes para las principales ceremonias católicas porque poseen un contenido religioso más profundo. El banquete mitraico y el taurobolio metróaco o las abluciones isíacas son presentados como el precedente pagano de la eucaristía y el bautismo.

Con respecto a la eucaristía, la existencia en la religiosidad pagana de banquetes en los que encontramos los mismos alimentos hacía difícil resistirse a la comparación<sup>47</sup>, y, aunque elementos como el agua, el pan, la miel o la leche poseen un carácter simbólico universal<sup>48</sup>, los pole-

mistas franceses vieron reforzada su analogía entre rito místico y cristiano por la denuncia expuesta por los propios autores cristianos como Tertuliano y Justino, si bien consideraban el rito como una parodia pagana imputable a la intervención del demonio<sup>49</sup>.

Se detecta una reflexión similar para el bautismo cristiano<sup>50</sup>, trasunto del taurobolio metróaco y la analogía se defiende esgrimiendo la denuncia expuesta por los propios autores cristianos. En este caso, se recurre a la comparación ya establecida por Fírmico<sup>51</sup> y Prudencio<sup>52</sup>. La ablución purificadora permite al individuo ingresar en la comunidad de fieles<sup>53</sup> y esa inmersión completa del catecúmeno recordaba a los escritores cristianos el bautismo de sangre que los *cultores* metróacos recibían en el taurobolio. Al igual que en la controversia anticatólica moderna, tampoco los apologetas cristianos precisaban de un correlato idéntico a la hora de establecer comparaciones. Bastaba con una simple apariencia externa para justificar la analogía<sup>54</sup>.

A partir de estas similitudes forzadas por un parecido formal se esgrime una acusación mucho más severa: la dependencia cristiana con respecto a los misterios en niveles ideológicos más complejos. Y así se denuncia el origen místico de la naturaleza redentora de la eucaristía<sup>55</sup>, el valor iniciático del bautismo y el carácter sacramental de ambos<sup>56</sup>. N. Vignier, por ejem-

42 *Ibid.*: 69.

43 *Ibid.*: 86.

44 PORRÉE, J. (1668): pref.

45 DU MOULIN, P. (1662): 15.29; MUSSARD, P. (1667): 50-51.

46 BLONDEL, D. (1649): *passim*.

47 SAUNDER, N. (1566): 44; ROTAN, J. (1595); DE MORNAY, Ph. (1611) y (1622); AUBERTIN, E. (1633): 599; DAILLE, J. (1664): 245-246; ARNAULD, A. (1669).

48 Sobre las prescripciones alimenticias en el culto isíaco: ALVAR, J. (2001): 233-237.

49 TERT., *praescr.* 40; JUSTIN., *apol.* 1.66.

50 DAILLE, J. (1664): lib. I.

51 FIRM., *err.* 27.8.

52 PRVD., *perist.* 1045-1050; *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 124, achaca a la intervención del diablo la similitud del valor expiatorio de la sangre de Cristo y la sangre del ritual metróaco.

53 DE MORNAY, Ph. (1598): 84.

54 MARTÍNEZ MAZA, C. (2009): 65-73.

55 SAUNDER, N. (1566).

56 ROTAN, J. (1595); DAILLE, J. (1664): lib. VII, 887-893.



plo, sostiene que el carácter soteriológico del catolicismo procede de los misterios de Isis, Osiris y la gran Madre de los dioses<sup>57</sup>.

Es cierto que estas propuestas adolecen de falta de rigor científico pero no por ello deben quedar marginadas del análisis religioso pues debemos recordar que fueron estas analogías las que sentaron la bases para el futuro estudio de la religión tardopagana y las similitudes lingüísticas y rituales abrieron una temprana vía de estudio de la relación entre paganismo y cristianismo. Además, el método sugerido al calor de la contienda religiosa constituye el único procedimiento que hasta ahora se ha ensayado para reconstruir algunos aspectos de los misterios. La escasez de fuentes documentales, la ausencia de una «literatura» misteriosa ante el silencio exigido a los fieles como obligación ritual para impedir la profanación, dificultan la recuperación de la religiosidad misteriosa y precisamente la exposición conjunta de rituales misteriosos y cristianos suscitó ya en pleno siglo XX, cuando el análisis religioso abandonó el terreno de la polémica confesional para ser objeto de estudio científico, la atención de los especialistas interesados por conocer el alcance de estas supuestas analogías: si en verdad existieron, si respondían a un préstamo unívoco, bidireccional, y si pue-

den emplearse como reflejo de transferencias en niveles ideológicos más complejos<sup>58</sup>.

Por lo tanto, conviene recordar, cuando se describen los rasgos fundamentales del paganismo en época bajoimperial, que los misterios reciben mayor atención que otras manifestaciones paganas por su utilidad en los debates suscitados durante la Reforma y por el mismo motivo también ciertos aspectos de los misterios ocupan un papel preeminente en las invectivas protestantes. El estudio del paganismo tardoantiguo se inicia en un momento crucial en el que la recuperación del ambiente religioso no tiene un interés ni histórico ni filológico sino apologetico. Y la analogía como criterio empleado en la recuperación de la religión pagana surge como método inicialmente al servicio de la controversia anticatólica.

En definitiva, el reto científico al que nos enfrentamos supone, por un lado, reconocer la pervivencia de presupuestos apriorísticos, conformados durante siglos de tradición historiográfica confesional<sup>59</sup>, que han reconstruido el sistema religioso misterioso en función de unos objetivos relacionados con los debates religiosos suscitados durante la Reforma y, por otro, abrir nuevas perspectivas que rompan con la construcción canónica vigente sobre el significado histórico de los misterios.

57 VIGNIER, N. (1610): cap. V.

58 ALVAR, J. y MARTÍNEZ MAZA, C. (2003): 163-167; MARTÍNEZ MAZA, C. (2009): 93-101.

59 Hasta el momento no se ha iniciado ningún estudio que ofrezca un análisis historiográfico o cuando menos una recopilación de los trabajos dedicados global o parcialmente a estos sistemas religiosos. No obstante, para una aproximación a las corrientes que durante este siglo se han preocupado por estas cuestiones puede consultarse, METZGER, M. (1955): 5-25.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J. (2001): *Los Misterios. Religiones «orientales» en el Imperio romano*, Barcelona.
- ALVAR, J. y MARTÍNEZ MAZA, C. (2003): «Los “misterios” en la controversia católica-protestante», en P. Barceló, J. J. Ferrer e I. Rodríguez (eds.), *Fundamentalismo político y religioso: de la Antigüedad a la Edad Moderna*, Castellón de la Plana, pp. 147-167.
- ARNAULD, A. (1669): *La perpetuite de la foy de l'eglise catholique touchant l'eucharistie, deffendue contre le livre du sieur Claude, ministre de Charenton*, La Rochelle.
- AUBERTIN, E. (1633): *L'eucharistie de l'ancienne eglise*, Ginebra.
- BAYLE, P. (1727): *Oeuvres diverses de Mr Pierre Bayle contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matieres de theologie, de philosophie de critique d'histoire / de litterature, excepte son Dictionnaire historique et critique*, La Haya.
- BIDDLE, J. (1648): *A Confession of Faith Touching the Holy Trinity, According to the Scripture*, Londres.
- BLONDEL, D. (1641): *Eclaircissements familiers de la controverse de l'eucharistie, tirez de la parole de dieu et des ecrits des SS. Peres*, Quevilly-Rouen.
- (1649): *Des Sibylles Celebres Tant Par L'Antiquite Payenne Que Par les Saints Peres, Discours Traitant Des Noms & du Nombre Des Sibylles...*, Charenton.
- BULLINGER, H. (1539): *De origine erroris libri duo*, Zürich.
- CAMERON, I. (1618): *Traicte auquel sont examinez les prejugez de ceux de l'Eglise romaine contre la religion reformee*, La Rochelle.
- CASAUBON, I. (1615): *Isaac Casaubon, Isaaci Casauboni De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales et primam eorum partem, de D.N. Iesu Christi nativitate, uita, passione, assumptione. Cum prolegomina auctoris in quibus de Baronianis Annalibus candidè disputatur*, Francfort.
- CLAUDE, J. (1666): *Reponse aux deux traitez intitulez la perpetuité de la foy de l'eglise catholique touchant l'eucharistie*, La Haya.
- (1841): *Perpetuite de la foi de l'eglise catholique sur l'eucharistie*, París.
- CORBET, J. (1667): *A Discourse of the Religion of England*, Londres.
- DAILLE, J. (1642): *De la creance des peres sur le fait des images*, Lyon.
- (1653): *An apologie for the Reformes Churches wherein is shew'd the necessitie of their separation from the church of Rome: against those who accuse them of making a schisme in Christendome*, Cambridge.
- (1664): *De cultibus religiosis latinorum libri novem. I. De baptismi caerimonii. II. De confirmatione. Reliqui VII de eucharistie ritibus, quibus demonstratur novitas caerimonium, quae ad duo sacramenta a Christo instituta praesertim ad eucharistiam, in communionem romanae adjectae sunt. Opus posthumum, cum catalogo scriptorum hactenus*, Ginebra.
- (1669): *Replique de Jean Daille aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre luy*, Ginebra (2° ed.).
- (1675): *Traité de l'emploi des saints pères pour le jugement des differences qui sont aujourd'hui*, Londres.
- DE MARNIX, Ph. (1623): *The beehive of the Romish Church. A worke of all good catholikes to bee read and most necessary to bee understood wherein the Catholike religion is substantially confirmed, and the Heretikes finely fetch ouer the coales*, Londres.
- DE MORNAY, Ph. (1598): *De l'Institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'eglise ancienne. Ensemble; comment, quand & par quels degrez la messe s'est introduire en sa place*, La Rochelle.
- (1611): *Le Mystere d'iniquité, c'est à dire, l'histoire de la papauté: par quels progez elle est montee a ce comble & quelles oppositions les gens de bien lui ont fait de temps en temps: ou sont aussi defendus les droicts des empereurs, rois & princes chrestiens contre les assertions des cardinaux Bellarmin & Baronius*, Saumur.
- (1622): *Traité du sint sacrement*, Lyon.
- DU MOULIN, P. (1662): *The novelty of popery, opposed to the antiquity of true Christianity*, Londres (1° ed. del orig francés de 1662, *Nouveauté de papisme a l'antiquite du vray christianisme*. s.l.).
- ESTIENNE, H. (1879): *Apologie pour Herodote (Satire de la Societe au XVI siecle)*, París.
- FLACIUS ILLYRICUS, M. (1559-1574): *Ecclesiastica Historica*, Basel.
- (1597): *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem Pontifici romano atque papismi erroribus reclamationum*, Lyon.
- GALE, Th. (1672): *The Court of the Gentiles or A Discourse Touching the Original of Human Literature, Both Philologie and Philosophie from the Scriptures & Jewish Church*, Oxford.
- GENEBRARD, G. (1594): *Traicté de la liturgie ou S. Messe selon l'usage et forme des apostres, & de leur disciple Saint Denys, apostre des françois*, Lyon.
- HEIDEGGER, J. H. (1684): *Historia papatus. Novissimo Historiae Lutheranismi & Calvinismi fabro kata biaoion reposita, qua ecclesiae Romana, septem Periodis distinctae, origo & progressus, ad nostra usque tempora, pertexitur*, Amsterdam.
- JURIEU, P. (1683): *Examen de l'Eucharistie de l'eglise romaine: divise en six traites*, Rotterdam.
- KIRCHMEIR, Th. (1570): *The Popish Kingdome of reigne of Antichrist*, Londres.
- LARROQUE, M. (1684): *Histoire de la Eucharistie*, Londres.
- MARTÍNEZ MAZA, C. (2005): «El argumento de la tradición filopagana en la Iglesia reformada francesa», *Revista de Historiografía*, 3.II: 42-47.

- MARTÍNEZ MAZA, C. (2007): «La defensa católica y el uso de la astrología grecorromana como pauta de corrupción religiosa», *MHNH*, 7: 183-198.
- (2009): *Los misterios y el cristianismo. Comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*, Huelva.
- MELANCHTON (1538): *Apologia Confessionis Augustanae (Corpus Reformatorum c. 419-644)*. s. l.
- MEDE, J. (1663): *The Apostasy of the Latter Times or The Gentiles Theology of Daemons Revived in the Latter Times*, Londres (4<sup>o</sup> ed.).
- METZGER, M. (1955): «Considerations of the methodology in the study of the mystery religions and Early Christianity», *HTbR*, 48: 5-25.
- MIDDLETON, C. (1759): *Poppery unmask'd being the substance of Dr Middleton's celebrated Letter from Rome: demonstrating an exact conformity between popery and paganism*, Londres.
- MUSSARD, P. (1667): *Les conformitez des ceremonies modernes avec les anciennes, où il est prouvé par des autoritez incostables que les ceremonies de l'Eglise romaine son empruntées des payens*, Leiden.
- PELLISSON-FONTENIER, P. (1686): *Reflexions sur les differends de la religion avec les preuves de la tradition ecclesiastique par diverses Traductions des Saints Peres, sur chaque Point contesté*, Paris.
- PORRÉE, J. (1668): *Vitis degeneris or the degenerate plant: being a treatise of ancient ceremonies*, Londres.
- PRIESTLEY, J. (1729): *A letter from Rome, showing an exact conformity between Popery and paganism; or the religion of the present Romans to be derived entirely from that of their heathen ancestors*, Londres.
- RUTT, J. (1819-1831): *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley*, Londres.
- ROTAN, J. (1595): *Traite orthodoxe de l'eucharistie et saint sacrement du corps et du sang de nostre seigneur Jesus-Christ*, Lyon.
- RIVET, A. (1644): *Catholicus Orthodoxus, oppositus Catholicus Papistae, In quatuor Partes seu Tractatus distinctus: in quibus continentur summa controversiarum de Religione, quae inter Orthodoxos & Pontificios agitantur*, Ginebra.
- SAUNDER, N. (1566): *The supper of our Lord set forth according to the truth of the gospel and Catholike faith*, Lovaina.
- SERVETUS, M. (1531): *De Trinitatis erroribus libri septem*, La Haya.
- THOMPSON, G. (1612): *La chasse de la beste romaine où est refuté le XXIII chap du Cattechisme & abregé des Controverses de nostre temps touchant la Religion Catholique*, La Rochelle.
- VIGNIER, N. (1610): *Theatre de l'antechrist. Auquel est respondu au Cardinal Bellarmin au Sieur de Remond, à Pererius, Ribera, Viegas, Sanderus, et autres qui par leurs escrits condamnent la doctrina des eglises reformees sur ce subiect*, La Rochelle.
- VIRET, P. (1560): *De la vraye et fausse religion, touchant les vocus et les serments licites et illicites*.
- (1564): *Les Manuel ou instructions des curés et vicaries de l'Eglise romaine*, Lyon.
- (1971): *Deux dialogues. L'alcumie du Purgatoire. L'homme natural*, Lausanne. Notas de J. Courvoisier.

