

CRISTIANISMO PRIMITIVO Y PAGANISMO ROMANO EN HISPANIA

M. SOTOMAYOR

La escasez de documentos del cristianismo hispano en el Alto Imperio sitúa necesariamente nuestro tema casi fuera ya de los límites cronológicos de este V Coloquio de Historia Antigua. Los primeros y escasos documentos que pueden aportar datos de interés para el estudio de las relaciones cristiano-paganas en nuestra Península en el Alto Imperio son de la segunda mitad del siglo III, y las actas del Concilio de Elvira pertenecen a un acontecimiento que tiene lugar en plena época de Diocleciano. De todas maneras, en la historia del cristianismo, la cesura entre dos épocas de la antigüedad no hay que ponerla en el advenimiento de Diocleciano, sino en el de Constantino, por lo que nuestro verdadero límite puede fijarse más bien en el 311.

Situados, pues, en la época anterior a la paz de Constantino, las relaciones entre cristianismo y paganismo es lógico que aparezcan marcadas principalmente por el signo de la confrontación y el contraste. Pero no sólo. El signo de la permeabilidad o, mejor dicho, de la permanencia de un substrato común es, en estas relaciones, tanto o más característico que el mismo contraste.

S. McKenna hace notar que en el Concilio de Elvira, mientras que el matrimonio de una joven cristiana con un pagano se prohíbe, pero no se castiga con ninguna pena, el matrimonio con un hereje o un judío merece, además de la prohibición, la pena de cinco años de excomunión. De esta constatación deduce que en ese momento se pensaba que había mayor peligro para la fe de la esposa cristiana y de la descendencia en los herejes y en los judíos que en los paganos, «una prueba más —concluye— de que el paganismo en España estaba perdiendo garra en muchos de sus seguidores»¹. Creo que esta última conclusión es por lo menos discutible. Me parece más de acuerdo con la situación real de la época suponer como fundamento de esta diversidad de actitud precisamente una cierta connaturalidad en el citado substrato común, que no se daba con el judío ni con el hereje, con quienes la única relación era la confrontación abierta. Ni parece que el paganismo hubiese perdido tanto su garra, cuando vemos que el papa Siricio, todavía en el año 385, después de tantos acontecimientos y tantos cambios, se refiere a cristianos hispanos que apostatan para volver «al culto de los ídolos y contaminación de los sacrificios»².

No creo posible ni siquiera el intento de establecer proporciones cuantitativas de cristianos y paganos en la Hispania de los tres primeros siglos. Estamos tan desprovistos de indicios, que me parece tan aventurado afirmar la existencia de una cristianización temprana y extendida, como dar por supuesto que el número de comunidades cristianas sólo empezó a ser notable en el siglo IV. Dado el alto grado de penetración romana en nuestra Península y las frecuentes comunicaciones con Italia desde los mismos orígenes del Imperio y del cristianismo, especialmente en la Bética y en la costa mediterránea, es de suponer que desde el siglo I existiesen adeptos hispanos de la nueva fe.

Los conocidos testimonios de Ireneo y Tertuliano³, siendo afirmaciones genéricas y más o menos retóricas, poco pueden ayudar. Nos consta que existían comunidades cristianas jerárquicamente organizadas en la primera mitad del siglo III en el interior de la Península⁴, lo que permite deducir que en la Bética y en la costa debían de existir ya tales comunidades, al menos desde mediados del siglo II. Las actas del Concilio de Elvira⁵ demuestran que hacia el año 300 el cristianismo había penetrado en todas las clases sociales, lo que supone un arraigo y una veteranía respetables. Pero no se puede precisar más. Muy poco sabemos de la importancia numérica de esas comunidades con respecto al resto de las poblaciones de las ciudades y desconocemos hasta qué punto logró penetrar la evangelización en el medio rural, medio, al parecer, poco o nada cultivado en los primeros siglos ni aún en las zonas más romanizadas. Sabemos en cambio hoy día, con bastante mayor profundidad que hasta hace poco, que los cultos paganos permanecieron muy arraigados durante mucho tiempo en amplias zonas de España⁶. Dejemos, pues, los aspectos cuantitativos y pasemos al examen de las relaciones cualitativas.

I

Las más antiguas noticias históricas con que contamos para iluminar estas relaciones son las contenidas en la conocida epístola 67 de S. Cipriano y demás obispos africanos, con motivo del asunto Basílides y Marcial. La epístola se fecha a finales del año 254 o primera mitad del 255⁷.

No es necesario que nos detengamos aquí en resumir los hechos, tan conocidos, que dieron lugar a esta intervención africana en Hispania y que tan de actualidad han puesto algunos autores que han visto en ella una prueba más de los orígenes africanos de nuestro cristianismo. Aunque, según mi entender, no existen tales pruebas ni tales orígenes, la carta 67 sigue siendo de gran interés, porque es rica en informaciones y, en nuestro caso concreto, nos permite saber, no solamente que dos obispos cristianos cedieron ante las presiones de la persecución de Decio, sino que esta claudicación no hay que considerarla como una mera debilidad momentánea ante el caso extremo de la amenaza de muerte. Independientemente de la persecución, los dos obispos no parece que se hayan mostrado muy firmes en sus convencimientos cristianos, ni mucho menos radicalmente apartados del paganismo ambiental. De Basílides sabemos que había «blasfemado de Dios cuando estaba enfermo en la cama» y de Marcial se nos dice que pertenecía a una asociación pagana en la que «había asistido con frecuencia a succulentos y vergonzosos banquetes» y había «enterrado a sus hijos en la misma asociación funeraria, en sepulcros profanos, según las costumbres de los no cristianos y entre ellos». Nótese de paso que esta prosmicuidad no puede achacarse a un arraigo todavía demasiado minoritario del cristianismo, porque precisamente el vituperio que se hace a Marcial por enterrar a sus hijos en los

sepulcros de la asociación funeraria pagana nos permite saber que ya entonces, en su región, los fieles cristianos tenían cementerios propios, lo que es indicio de una comunidad que ha conseguido un desarrollo de una cierta importancia.

En contraste con la actitud claudicante de los obispos Basílides y Marcial, la actitud firme de los mártires de Tarragona nos transporta ante unos hechos y unas personas muy diferentes de las descritas en la carta 67 de S. Cipriano.

Afortunadamente, las actas de los mártires Fructuoso, Augurio y Eulogio⁸ son también un documento histórico de garantía, debido a un testigo ocular de los hechos, que tuvieron lugar durante la persecución de Valeriano. El arresto de los mártires tuvo lugar el domingo 16 de enero del año 259.

Desde el punto de vista que ahora nos ocupa, las actas de S. Fructuoso son una cuidada descripción de una confrontación entre la fe cristiana y la pagana, y de gran interés, porque se trata de una confrontación seria y profunda por ambas partes.

La confrontación se realiza a nivel oficial, y el *praeses* Emiliano comienza planteándola como un problema político, de obediencia a una ley de los emperadores. La primera pregunta que hace al obispo Fructuoso en el interrogatorio del juicio es la siguiente: «¿Has oído lo que han mandado los emperadores?». A lo que Fructuoso responde: «No sé lo que han mandado. Yo soy cristiano». Evidentemente el hecho de ser cristiano no es razón para ignorar las leyes del emperador. Fructuoso ha comprendido bien el sentido de la pregunta del juez, sabe muy bien a qué se refiere y afirma desde un principio que es cristiano y, como tal, ignora positivamente cuanto los emperadores puedan mandar obligando a abandonar el culto al Dios de los cristianos. El cristiano, por tanto, no se consideraba totalmente sometido al emperador.

Emiliano insiste y especifica: «Han mandado dar culto a los dioses». Fructuoso explica su actitud respondiendo: «Yo doy culto a un solo Dios que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto en ellos hay».

Aunque enfocado al principio el problema como problema político, Emiliano no insiste en la necesidad de obedecer al emperador y desvía el diálogo hacia el terreno religioso. Pregunta a Fructuoso: «¿Sabes que hay dioses?». A lo que Fructuoso responde: «No lo sé». Y el presidente: «Lo sabrás después». Se ve que Emiliano está convencido de su propia fe, por esta respuesta y por una reflexión en voz alta que hace a continuación y que es de gran interés. ¡Lástima que la formulación de esta reflexión sea precisamente uno de los párrafos que más inseguridad ofrece desde el punto de vista textual! Según el Ms. E. (Bruxellensis 207-208, del siglo XII), que es la lectura adoptada por Surio, Bolando y Ruinart, Emiliano dijo: «Qui audiuntur, qui timentur, qui adorantur, si dii non coluntur nec imperatorum vultus adorantur». De ser éste el texto original, la reflexión del *praeses* sería una típica manifestación del estupor que experimenta un representante del orden establecido ante la actitud rebelde del obispo cristiano. Traducido en lenguaje de nuestro siglo XX, Emiliano piensa así en voz alta: «¡A dónde vamos a llegar, qué va a quedar en pie, si ni siquiera a los dioses y a los emperadores vamos ya a obedecer y a dar culto!». Para Emiliano, pues, el cristianismo no sólo no acata todo el orden establecido, sino que niega lo más fundamental de este orden, con lo que vuelve además a confluir en el tema político.

Aunque no sea ésta la lectura que ofrezca las mayores garantías de fiel transmisión manuscrita, no cabe duda que encaja perfectamente en la mentalidad pacífica y conservadora del presidente romano. Pero tampoco encaja mal la otra versión, la atestiguada por los códices V (Monac. 3514, del siglo VII-VIII), D (Farfensis 29, del siglo IX-X) y F (Brusell. 18108, del siglo XII), versión no substancialmente diferente,

pero sí con matices distintos, dignos de consideración. Dice así: «Hii audiuntur, hii timentur, hii adorantur si dii non coluntur nec imperatorum vultus adorantur». Según esta versión, la más probable y la que adopta Pío Franchi de' Cavalieri en su edición crítica de las actas, el pensamiento de fondo es el mismo: sin el culto a los dioses y a los emperadores, el orden establecido no puede sostenerse. La diferencia con la otra formulación consiste en que el acento no es tanto de estupor como de menosprecio por los cristianos que pretenden subvertir el orden divino e imperial. La diferencia de matices interesa en cuanto que el cristianismo pueda presentarse como fuerza demoleadora o como una insensatez despreciable. De todos modos, la condena a muerte da en todo caso peso y fuerza al peligro, aún en la segunda hipótesis.

La versión adoptada por Franchi de Cavalieri hace más fluido el texto de las actas en su continuación inmediata. Emiliano ha lamentado en voz alta que se pretenda abandonar el orden oficial para seguir a personajes tan irrelevantes como los cristianos presentes. Por eso, a continuación se vuelve al diácono Augurio y le dice: «No hagas caso a Fructuoso»; e, inmediatamente después, al otro diácono, Eulogio: «¿También tu das culto a Fructuoso?». No puede quedar más claramente reflejada la mentalidad del *praeses*: el único orden real divino y humano que existe es el tradicional, la religión y el imperio. El que no lo acepta como es, únicamente puede ser un embaucado. Los futuros mártires en cambio muestran un convencimiento totalmente opuesto: «Yo doy culto a Dios omnipotente», responde Augurio. Y Eulogio dice: «Yo no doy culto a Fructuoso, sino al mismo al que da culto Fructuoso».

En las actas que nos ocupan hay otro dato importante con respecto a las relaciones cristiano-paganas. Junto a las reacciones del elemento oficial ante el hecho cristiano, que acabamos de ver y que culmina con la sentencia: «iussi eos vivos ardere», aparecen las reacciones del pueblo, donde el contraste entre paganos y cristianos no es, ni mucho menos, tan radical. En las actas se dice que «cuando llevaban a Fructuoso al anfiteatro, sintió pena el pueblo por el obispo Fructuoso, porque lo querían, no sólo los cristianos, sino también los gentiles». Puede que quizá fuese mérito particular de Fructuoso la existencia de este ambiente de amistad interconfesional, diríamos, que fomentaba él con su conducta de verdadero apóstol «tal como debe ser –añade el autor de las actas– según lo describe el Espíritu Santo por boca del bienaventurado apóstol Pablo». En todo caso, el ambiente de «buena vecindad» se manifiesta ampliamente a lo largo y a lo ancho de las actas. Es evidente que el autor de éstas participa de esa buena disposición hacia sus conciudadanos en general, como puede advertirse por el mismo tono de toda la narración, en la que no hay un solo epíteto negativo aplicado al juez, ni a los soldados, ni a los verdugos, y se describe, en cambio, la actuación de todos estos como una actuación digna y respetuosa. Recuérdense, por ejemplo, el momento de la detención: «[Fructuoso] al oír el ruido de los pasos de los soldados, se levantó en seguida y salió a su encuentro en sandalias. Los soldados le dijeron: «Ven. El presidente te requiere a tí y a tus diáconos». El obispo Fructuoso les dijo: «Vamos. Pero, si me lo permitís, me pongo los zapatos.» Le respondieron los soldados: «Póntelos, si quieres».

Una vez en la cárcel, los fieles lo visitan libremente. Libremente, el encarcelado bautiza en la cárcel a Rogaciano. Libremente y «solemnemente celebraron en la cárcel la liturgia penitencial del miércoles». En el trayecto desde la cárcel al lugar de la ejecución, el anfiteatro, los soldados no impiden las manifestaciones de afecto a los reos, ni que se les acerquen a ofrecerles bebidas reconfortables, ni que el lector Augustal o el soldado cristiano Félix hablen con el obispo.

Esta situación es digna de consideración porque no parece que sea reflejo de un solo caso local y aislado, como puede comprobarse también al leer las actas del Concilio de Elvira; y porque contrasta con la de otros lugares del Imperio, como ya he notado en otra ocasión, aportando el ejemplo de lo sucedido en Egipto, durante la persecución de Decio, donde la multitud pagana tomaba parte muy activa en los martirios y se entregaba a un furioso saqueo e incendio de los bienes y casas de sus conciudadanos cristianos⁹.

Por lo que se refiere a las actas de los mártires hispanos, solamente las de S. Fructuoso y sus diáconos constituyen un documento histórico de garantía, aunque precisamente para nuestro tema son también utilizables en parte las de las santas Justa y Rufina¹⁰.

El texto que ha llegado hasta nosotros puede haber sido redactado en el siglo VI o en el VII. Su narración, por tanto, no es la de un testigo directo. Pero está suficientemente demostrado que el redactor tardío hubo de tener ante sí algún documento muy cercano a los hechos, única explicación ésta de ciertas características que presenta el escrito actual, impropias de los siglos VI y VII, de las precisas noticias que se dan en él del culto antiguo a las divinidades sirias Adonis-Salambó, y aún de las mismas incomprendiones y errores que contiene.

Con ocasión de las adonías del mes de julio, los adeptos de este culto celebraban una procesión con la imagen de Salambó y recogían donativos. A continuación de la procesión, solían plantar en macetas los «jardines de Adonis». Justa y Rufina eran vendedoras de vasijas de barro. Las actas dicen que se presentaron ante ellas los de Salambó y les pidieron un donativo. F. Cumont supone con fundamento que el donativo exigido podía ser el de macetas para los citados «jardines». El caso es que Justa y Rufina se niegan en rotundo al donativo; que esta negativa provoca la ira del que llevaba sobre sus hombros la imagen de Salambó y que el airado devoto de la religión siria rompe y destroza todas las vasijas en venta, a lo que responden las dos mujeres cristianas empujando al ídolo, que cae por tierra y se hace pedazos.

Lo sucedido, la anécdota, queda descrita en las actas muy realísticamente como un altercado propio de un mercado popular. La trascendencia mucho más grave de este alboroto queda manifiesta por dos circunstancias que no escaparon probablemente al autor del primitivo documento: por una parte, la razón que dan Justa y Rufina de sus negativas y que no es otra que el rechazo de toda colaboración al culto idolátrico; por otra, las consecuencias que se siguieron después de la rotura de la estatua de Salambó y que quedan descritas así en el texto: «Se tomó esto como un sacrilegio y corría de boca en boca de los gentiles, y proclamaban que eran reas de un gran crimen y dignas de muerte».

Las relaciones cristianismo-paganismo se reducen por tanto en este documento a un conflicto específico y concreto, momentáneo y violento, ante un caso límite de idolatría para unos y de sacrilegio para otros, que lleva consigo la pena de muerte. Sigue en las actas la descripción del martirio, que no hace al caso y que, además, es la parte en que la dosis de cosecha propia del autor tardío es más elevada.

Pasamos ahora al documento más importante y más rico en datos que puedan referirse a la época anterior al «edicto de Milán». Me refiero, por supuesto, a las actas del Concilio de Elvira¹¹.

Tampoco voy a detenerme en discutir su localización, su fecha y el carácter de las actas. Diré únicamente que para mí no hay duda de que el concilio se celebró en Granada, en lo que hoy se llama globalmente el Albaicín. Pienso que se ha de datar

hacia el año 300 más o menos, antes de la persecución de Diocleciano, y que no existen razones serias para poner en duda la autenticidad de sus actas en su integridad¹². Aún en el caso de admitirse cualquier otra de las dataciones defendidas por otros autores, el testimonio de los cánones del Concilio sigue teniendo en nuestro tema parecida importancia, ya que no valen sólo para el momento exacto de su promulgación, sino que son reflejo de una situación que ha venido generalizándose desde bastantes años antes, lo que nos trasladaría siempre por lo menos al último cuarto del siglo III.

Conocida la idolatría como *crimen capitale*, no sorprende encontrar las más graves penas aplicadas a este pecado. Así, el can. 1 del Concilio aparta de la comunión con la Iglesia para siempre, incluso en la hora de la muerte, a los fieles adultos que acuden a los templos paganos para ofrecer sacrificios. A los que acuden al capitolio para asistir solamente a los sacrificios, el can. 59 les impone 10 años de penitencia.

Especiales disposiciones se adoptan con respecto a personas cualificadas en la religión pagana, como son los sacerdotes. Los flámines que, una vez cristianos, vuelvan a sacrificar, son excluidos de modo definitivo (can. 2). Si solamente han aportado sus contribuciones u ofrendas, se les puede volver a admitir al fin de sus vidas, después de hacer penitencia (can. 3). Los sacerdotes que, ya cristianos, no han sacrificado ni han entregado de sus bienes ofrendas a los dioses, pero siguen llevando la corona, quedan excomulgados por dos años (can. 55). Tres años han de tener de catecumenado los flámines, antes de recibir el bautismo, a condición, por supuesto, que hayan dejado ya de ofrecer sacrificios (can. 4).

Sin embargo, cualquier pagano de vida honesta, que en caso de enfermedad lo desee y lo pida, puede ser admitido en la Iglesia (can. 39).

Hay además dos grupos de disposiciones con respecto al paganismo: con uno de esos grupos se pretende sobre todo evitar ocasiones de peligro para la fe cristiana; y con el otro, impedir toda colaboración con la idolatría. Al primer grupo pertenece el can. 15, que prohíbe el matrimonio de jóvenes cristianas con paganos, a pesar de «la abundancia de tales jóvenes» y con el fin de evitar que puedan terminar «adulterando su alma». Al mismo grupo pertenece el can. 17, que castiga con excomunión perpetua incluso a la hora de la muerte, a los padres que casen a sus hijas con sacerdotes paganos.

En el grupo de cánones que prohíben toda colaboración con la idolatría, hay que incluir los cánones 40, 41 y 57. El can. 40 prohíbe bajo pena de cinco años de excomunión que los propietarios cristianos den por bueno que sus renteros, al rendirles cuentas, les descuenten de la renta el dinero ofrecido para el culto pagano. Creo que sería un anacronismo basarse en este cánón para atribuir a los obispos del Concilio la intención de apoyarse en el poder creciente de los grandes terratenientes, para usarlos como instrumento de presión sobre sus renteros, con el fin de cambiar las costumbres y robustecer y extender sus creencias. El can. 40 no tiene nada que ver con la expansión del cristianismo, sino con su preservación. Es de todos conocido cómo en aquellos siglos la idolatría era uno de los tres célebres grandes crímenes, que, incluso para algunos eran absolutamente irremediables en la Iglesia. Por eso, todo cristiano está obligado a evitar cualquier clase de contaminación con la idolatría. Se considera contaminación todo acto de colaboración, ya sea ésta activa o pasiva. Si el propietario da por bueno que el dinero entregado para el culto pagano quede descontado de su propia renta, para los obispos reunidos en la Granada romana esto significa

que el propietario cristiano contribuye con su dinero a dicho culto, lo cual es colaborar y, por tanto, hacerse reo de idolatría.

Algo muy parecido hay que decir a propósito del can. 41. En él se prescribe lo siguiente: «Hemos creído conveniente advertir a los fieles que, en cuanto les sea posible, prohíban en sus propias casas la tenencia de ídolos. Si temen violencias por parte de sus esclavos, que al menos ellos se conserven puros. Si no lo hiciesen, sean excluidos de la Iglesia». El problema continúa siendo el de la actuación de un cristiano en un aspecto de su vida que se considera capital: el del culto a Dios. El canon va dirigido a todo fiel cristiano, independientemente del poder que ese cristiano pueda ejercer, poder que, en caso de tenerlo, se admite incluso como posiblemente muy limitado. Se le exige que evite en él y, por consiguiente, en su casa, todo culto que no sea el culto al verdadero Dios. Si tiene en su casa esclavos y teme que éstos vayan a oponerse violentamente a la desaparición de los ídolos, se le considera excusado y basta con que él en todo caso no les dé culto.

Otro caso de colaboración más indirecta a la idolatría es el previsto por el can. 57, que prohíbe bajo pena solamente de tres años de excomunión, que «las matronas o sus maridos presten sus vestidos para adorno de procesiones mundanas».

Capítulo aparte merece el can. 60, que dice así: «Nos ha parecido que, si alguien destruye los ídolos y lo matan allí mismo, no se le incluya en la lista de los mártires, porque eso no está escrito en el evangelio, ni sabemos que se hiciese nunca en los tiempos apostólicos».

Prescindamos de las discusiones sobre si este canon está o no relacionado con el caso de las santas Justa y Rufina antes citado. Lo que interesa retener es la toma de posición del Concilio ante y contra el martirio espontáneo provocado por un acto de violencia anti-pagana. En los cánones de los concilios no es frecuente encontrar explicaciones del por qué de sus prescripciones. En este canon, en cambio, se da explicación, y es ésta: la ausencia de precedentes. No se puede evitar la impresión de que ha habido algún hecho o algunos hechos en ese sentido, que han provocado discusión, que se han interpretado diversamente, y que han obligado a los obispos a recurrir a la regla de vida cristiana que es la tradición. El hecho no se condena expresamente, pero no se le concede los honores del martirio, por no encontrarse honrado de esa manera ni en el evangelio ni en la tradición eclesiástica.

Con esto hemos agotado los documentos anteriores a Constantino, que se refieren directamente al problema de las relaciones entre cristianos y paganos. Si quisiéramos resumir en pocas palabras los datos adquiridos en esta primera parte, podríamos decir:

1. Existen casos límites en los que el cristiano se encuentra en una situación cuya única salida admitida por su conciencia y por la Iglesia es la confrontación abierta, incluso hasta la muerte. La alternativa única que le queda en semejantes casos es la expulsión definitiva del seno de la comunidad. Estos casos límites se refieren al rechazo total de todo culto pagano, aceptándose la consecuencia de desobediencia a las leyes de los emperadores cuando éstas pretenden imponerlo.

2. La idolatría es considerada como un mal total que en ningún caso puede ser tolerada ni favorecida por el cristiano, castigándose toda colaboración con ella, según los grados de inmediatez.

3. Sea por el temor, sea por atractivos que todavía siguen ejerciendo las religiones paganas tradicionales, en el cristianismo primitivo hispano hay fieles, in-

cluso obispos, que abandonan la fe e idolatran, o pretenden compaginar diversas creencias y prácticas.

4. En cuanto es posible juzgar a base de tan escasos documentos, la situación general en el pueblo de la Hispania del s. III, no parece ser la de una confrontación pagano-cristiana más o menos latente, pero también más o menos perpetua. Al contrario, hay síntomas de una situación más bien de convivencia bastante pacífica. Demasiado pacífica a veces, a gusto de los obispos, quienes se sienten en la obligación de disuadir contundentemente a sus fieles de una fácil inclinación a consentir matrimonios sin tener en cuenta la diferencia de creencias religiosas y a practicar acciones que para los obispos llevan consigo claras implicaciones de colaboración idolátrica, que no siempre hubieron de ser entendidas como tales por los que, siendo cristianos, no pertenecían a la clase clerical. Ni los mismos obispos entendieron tampoco otras implicaciones paganas de algunas de sus palabras y de su actitud, que son las que ahora vamos a examinar.

II

La tentación de aplicar a los siglos primeros del cristianismo la concepción del cristianismo y de la Iglesia que ahora tenemos, es tentación a la que sucumben con frecuencia los historiadores, ya sean los llamados «historiadores eclesiásticos» o apologetas, ya sean también los que se sitúan en el polo opuesto, pero parten del mismo error a la hora de interpretar ideas y actitudes. Lo difícil es atenerse a los hechos y tratar de reconstruirlos como fueron, sin deformarlos por ideologías de cualquier signo que sean.

Estas consideraciones vienen por sí solas a la mente después de leer los cánones del Concilio de Elvira en busca de información sobre las relaciones cristianismo-paganismo en nuestro siglo III. Esta información no se reduce, ni mucho menos, a la hasta ahora comentada y que se refería al paganismo estrictamente tal, en su sentido más directamente religioso, al culto de los dioses. Los cánones del concilio nos informan también de una buena serie de actitudes incompatibles con una comprensión madura del evangelio y que, no obstante, son actitudes de los cristianos hispanos del siglo III, incluidos sus obispos.

Como hemos recordado, en la jerarquía eclesiástica hay una visión muy clara y firme de que el culto al Dios único de los cristianos es irreconciliable con cualquier otro culto; el cristianismo, en cuanto religión, es exclusivista y monopolizador, no admite competencias ni panteones sincretistas. En cambio, por lo que se refiere a la vida, a la vida social humana, a la dimensión horizontal del cristianismo, no es posible atisbar en los cánones la misma claridad y firmeza. Al contrario: se vislumbran no pocos residuos no superados del mundo pagano en que los cristianos han nacido y siguen viviendo. Es ante estos residuos paganos ante los que las propias posturas de los historiadores más fácilmente puede proyectarse indebidamente, cuando precisamente es aquí donde se requiere mayor asepsia crítica si se quiere entender su auténtico alcance.

Para empezar por los síntomas más superficiales de paganismo no superado, podemos recordar el can. 34, en el que se prescribe que «durante el día no se enciendan cirios en los cementerios, porque no hay que inquietar a los espíritus de los fieles. Los que lo hiciesen, sean excluidos de la comunión de la iglesia». Por muchas dudas que puedan suscitarse en la interpretación exacta de este canon, hay en él un nexo causal evidente entre la prohibición de encender cirios en los cementerios y la

convicción de que la luz de los cirios inquieta a los espíritus de los que allí están sepultados.

Convicciones en el poder de la magia perduran en el can. 6, dirigido contra aquel que «mate a otro por medio de un maleficio». Se le excomulga definitivamente (aún en la hora de la muerte) «porque tal crimen no ha podido realizarlo sin idolatría».

Con los cánones referentes a las relaciones marido-mujer entramos ya en otro tipo de permanencias paganas de más honda trascendencia.

Para entender el alcance de la discriminación de la mujer en este contexto, creo que será conveniente recordar las resonancias históricas en los primeros siglos del cristianismo del *logion* de Jesús recogido por Mt 5,32 y 19,9: «el que repudia a su mujer, salvo en caso de adulterio, y se casa con otra, comete adulterio».

Los exegetas modernos se inclinan más bien a interpretar la palabra *porneia* en sentido muy diverso del que supone la traducción que acabo de citar. Pero no es éste problema que nos afecte ahora, ya que la traducción citada expresa exactamente el sentido en el que la frase fue entendida durante muchos siglos¹³.

Es dato adquirido e indiscutible que la Iglesia antigua, así como era consciente de la afirmación tajante de Jesús sobre la estabilidad del matrimonio —«todo el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio» (Lc 16,18)—, entendía también que «en caso de adulterio», el marido podía repudiar a su mujer. Muchos incluso defendían que no solamente podía, sino que estaba obligado a hacerlo, como es el caso en el Concilio de Elvira, can. 70, y de manera mucho más radical, por tratarse de la mujer de un clérigo, en el can. 65 que dice así: «Si cometiese adulterio la esposa de un clérigo y, sabiéndolo su marido, no la expulsase inmediatamente, que éste no reciba la comunión ni al fin de su vida, para que no enseñen maldad los que deben ser ejemplo de buena conducta».

Esto no quiere decir, sin embargo, que el adulterio se considerase solamente en la mujer, porque el can. 69 expresamente equipara las penas de la mujer y del hombre adúltero: «Determinamos que el hombre casado que cae en pecado una vez, a no ser en caso de enfermedad que obligue a anticipar la reconciliación, haga penitencia durante cinco años. Lo mismo se ha de observar con las mujeres». La discriminación se da a la hora de enjuiciar las consecuencias.

Entre los historiadores especializados en el tema, existe en la actualidad una fuerte controversia sobre la teoría y la práctica cristiana antigua a propósito de la excepción a la indisolubilidad del matrimonio reflejada en la interpretación entonces admitida generalmente de los textos citados de Mt 5,32 y 19,9. No hay controversia sobre el hecho indiscutible de que de esos textos todos deducían la posibilidad y aún obligatoriedad de separarse el varón de su esposa adúltera. La controversia surge a la hora de decidir si los testimonios históricos conocidos obligan a admitir que la separación legítima, en caso de adulterio de la mujer, llevaba consigo la posibilidad de pasar a nuevas nupcias o si solamente se admitía la separación, sin que por eso cesara la obligación de mantenerse fiel al compromiso de perpetuidad contraído en el matrimonio cristiano¹⁴.

Como he dicho, la controversia es fuerte, lo cual no quiere decir necesariamente que tenga una clara razón de ser desde el punto de vista estricto de la crítica histórica, aunque el solo hecho de su existencia nos obligue en cierto modo a abstenernos de afirmaciones tajantes que no pueden probarse debidamente, siendo impropio de este momento entrar a fondo en una cuestión que requeriría amplia atención y mucho tiempo.

La afirmación que aquí vamos a hacer, afortunadamente no puede ser objeto de controversia. No vamos a afirmar que en el Concilio de Elvira se permite expresamente que el marido engañado se case de nuevo. Afirmamos únicamente que en él existe discriminación de la mujer aunque no sea más que por el hecho siguiente: mientras que no existe ningún canon en el que expresamente se condene al marido que vuelve a casarse después de haberse separado de su mujer, existen tres cánones que van contra la mujer que, separada de su marido, se casa de nuevo¹⁵. El can. 8 dice así: «Las mujeres que, sin haber precedido causa alguna, abandonan a sus maridos y se casan con otros, no reciban la comunión ni al fin de sus vidas». El can. 9: «A la mujer cristiana que abandona a su marido cristiano adúltero prohíbesele que se case con otro. Si lo hace, no reciba la comunión mientras viva el que abandonó, a no ser que obligue a ello una enfermedad grave». Y la segunda parte del can. 10 dice: «Hemos decidido que sólo se dé la comunión al final de la vida a la mujer cristiana que se casa a sabiendas con alguno que ha abandonado a su mujer inocente».

En pocas palabras: la discriminación ambiental de la mujer con respecto al marido –ambiente y cultura judía y ambiente y cultura del imperio romano– sigue vigente en gran parte en la comunidad cristiana de nuestro siglo III –y de no pocos siglos más–, sin que, por tanto, en este aspecto, se diese especial confrontación pagano-cristiana. El ideal expresado por S. Pablo en su célebre frase escrita a los Gálatas (3,28): «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni hembra, pues vosotros hacéis todos uno mediante el Mesías y Jesús», estaba supeditado en su comprensión desde sus mismos orígenes a los condicionamientos históricos y culturales de la época, los cuales permitían un campo muy reducido para la igualdad. Lo hemos visto en lo que se refiere a la mujer, a pesar de ese «ya no hay varón ni hembra», y lo podemos ver igualmente con respecto a la esclavitud, a pesar también del «ya no hay esclavo ni libre».

Independientemente de la teoría, de la que nos ocuparemos en seguida, una práctica poco de acuerdo con el ideal de la igualdad se manifiesta por ejemplo en el can. 5 del Concilio de Elvira, sumamente significativo en su cuidada casuística, al tratar de la muerte ocasionada a una esclava por una señora cristiana. En primer lugar se distinguen dos casos: que la muerte se siga sin haberla pretendido directamente, como consecuencia de la paliza, o que la señora azote a la esclava hasta matarla, con decidida intención de acabar con su vida. La matrona cristiana queda sometida a penitencia en todo caso; pero en el primero, además, a excomunión por cinco años; en el segundo, por siete. Escasa diferencia y escasa penitencia para un concilio que pena con excomunión definitiva y sin remedio al usurero reincidente (can. 20), a los propietarios agrícolas que hagan bendecir sus frutos por judíos (can. 49), a los aurigas y cómicos que vuelvan a sus oficios después de bautizados (can. 62), al fiel que reincide en fornicación después de haber hecho penitencia por ese mismo pecado (can. 7), al clérigo que no expulsa inmediatamente a su mujer adúltera (can. 65) y otros muchos casos más.

Decía antes que el can. 5 era significativo en su cuidada casuística porque, además de distinguir entre muerte no pretendida y muerte pretendida, se especifica desde el principio que las penas impuestas se refieren siempre al caso en que la muerte se produzca dentro de los tres días subsiguientes a la paliza: «ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat...».

Se podría aducir también el can. 80, en el que se prohíbe que sean adscritos al clero los libertos cuyos patronos viven todavía. Pero si nos atenemos exclusivamente

al contenido del canon, creo que es compatible incluso con una idea de igualdad mucho más completa de la que de hecho poseían sus autores, porque la prescripción se funda ante todo y creo que únicamente, en una motivación de orden práctico. En las condiciones sociales en que se movían, la libertad e independencia que requería la función clerical no era compatible con la absoluta o relativa dependencia que llevaba consigo el estado de esclavitud o el de liberto en vida de su patrono. Por supuesto que, aunque se trate solamente de una adaptación forzosa a circunstancias adversas, el mismo hecho de la adaptación contribuía a la consolidación del mismo estado de cosas, aunque sólo fuese inconscientemente y aunque queramos suponer un deseo contenido de que ese estado de cosas cambiase radicalmente. ¿Existía ese deseo de cambio radical? El análisis de los cánones del concilio no proporciona datos suficientes para responder a esta pregunta, aunque algún dato es ya el can. 5 antes analizado y cuyo tenor nos desvela una mentalidad subyacente impregnada de connaturalidad con la estructura social imperante. Ya he tratado de este tema en otra ocasión y por eso ahora baste recordar más brevemente lo ya dicho sobre la intangibilidad y carácter sagrado del principio de autoridad, propio de la época, que, lejos de corregirse, se acentúa después en el desarrollo de la concepción que solemos calificar con más o menos acierto como «constantinismo». La prueba de esto lo tenemos en algunos textos de Padres de la Iglesia posteriores al concilio de Elvira, en los que no solamente la práctica, sino la misma teoría sobre la esclavitud sigue profundamente alejada del ideal cristiano de igualdad. Así, por ejemplo, S. Agustín, quien no obstante sus bellas expresiones sobre la igualdad de los hombres, concluye diciendo que los ricos deben mucho a Cristo porque si antes tenían un esclavo infiel, les bastará convertirlo a Cristo para que éste le ordene que en todo caso siga sirviendo¹⁶. O las razones que da el papa León Magno, en el año 443, para no admitir a un esclavo a las órdenes sagradas y que no son de carácter meramente práctico: «doble reato –dice– hay en esto: se mancha el ministerio sagrado con la vileza de semejante consorcio y se conculcan los derechos del dueño con temeraria e ilícita usurpación»¹⁷.

Tratándose de mayor o menor grado de superación de una herencia y de un presente cultural, no es lícita la generalización, porque en el mismo momento histórico pensadores cristianos connaturalmente identificados con su propio ambiente pueden coexistir con otros más clarividentes y más penetrados por el mensaje evangélico y, por eso, menos condicionados por los criterios admitidos en general como indiscutibles. Todos conocemos cómo los estoicos habían expresado su convicción sobre la igualdad fundamental de los hombres. S. Gregorio de Nisa se expresa aún más claramente cuando escribe: «A esclavitud condenas a un hombre cuya naturaleza es libre y autónoma. Y legislas contra Dios, dándole la vuelta a su ley natural. Al que nació para ser señor de la tierra, destinado por su Creador para mandar, lo sometes al yugo de la esclavitud, resistiendo y luchando contra la disposición divina»¹⁸.

Volviendo a nuestras fronteras y resumiendo, para terminar, hemos podido observar que la distinción neta entre la postura cristiana y la pagana se da con toda claridad en lo que se refiere al culto. No así, en cambio, en las que deberían ser consecuencias sociales del evangelio. No pocos de los llamados «historiadores eclesiásticos», partiendo del convencimiento de la supuesta existencia de una Iglesia constituida plenamente de una sola vez e inmune al flujo de la historia, han pretendido explicar esas inconsecuencias prácticas atribuyéndolas a una premeditada prudencia pastoral, consciente de todas las implicaciones de la fe cristiana, pero capaz también de discernir la posibilidad o la oportunidad de su aplicación en cada caso. Como si los

hombres que constituyen la Iglesia no estuvieran limitados por los mismos condicionamientos históricos que el resto de sus conciudadanos y una particular providencia los eximiera del trabajo de buscar y progresar con el tiempo.

Pero como los extremos se tocan, la misma causa de error se encuentra en la interpretación de aquellos que achacan a los cristianos de la antigüedad o al menos a sus rectores jerárquicos, intenciones maquiavélicas —radicalmente anacrónicas en muchos casos— dirigidas a la consolidación o al refuerzo de su poder y dominio.

Reduciéndonos a nuestra Península, hemos de deducir de todo lo expuesto que los dirigentes de nuestro cristianismo, reunidos en la actual Granada muy a principios del siglo IV, no habían logrado todavía asimilar muchas de las consecuencias fundamentales que para la vida del hombre se deducen de la doctrina y la vida de Jesús. Es más, al insistir de manera muy especial en la confrontación neta con el paganismo en el terreno del culto, encajaron demasiado al cristianismo en los límites estrechos de lo clásicamente religioso, lo cual, en cierta manera, se puede considerar como una paganización de la misma concepción del cristianismo. No debemos olvidar que estamos ante un proceso histórico, ante una evolución, por tanto. Y no se debe perder de vista que no sólo en el siglo III, sino mucho más tarde también, el desarrollo histórico del cristianismo se ve frenado en muchos aspectos por una perenne expectativa de la inminente *parusia*¹⁹, expectativa que, solamente ella, bastaría para explicar en buena parte la urgencia que sienten de los estrictamente religioso y el escaso éxito conseguido en la aplicación de su fe a los problemas de un mundo abocado a su próxima desaparición.

NOTAS

¹ McKenna, S., *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom* (Washington 1938), pp. 32-33.

² Siricio, *Epist. a Himerio*, 3: ML 56,556.

³ Ireneo, *Adv. Haer. I*, 3: Harvey, W. V. (Cambridge 1857), pp. 92-93; Tertuliano, *Adv. Iud. VII*, 4-5: CorpChr. 2, pp. 1.354-1.355.

⁴ Cipriano, *Epist. 67*: CSEL 3,2 (Viena 1871), pp. 735-743; BAC 241 (Madrid 1964), pp. 631-640.

⁵ Vives, J., Marín, T., Martínez, G., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963), pp. 1-15.

⁶ Además de la obra citada de McKenna, S., véase sobre el particular, entre otros, los estudios de Blázquez, J. M. y Barbero, A., *Vigil*, M.

⁷ Cf. nota 4.

⁸ Edición crítica de Franchi de' Cavalieri, P., *Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona* [Studi e Testi 65, fasc. 8] (Vaticano 1935), pp. 129-199. Edición no crítica y traducción española de Ruiz Bueno, D., *Actas de los mártires*, BAC 75 (Madrid 1951), pp. 780-794.

⁹ Eusebio, *Hist. Ecl. VI*, 41, 1 y 5: BAC 350 (Madrid 1973), pp. 411-412.

¹⁰ Fábrega Grau, A., *Pasionario hispánico II* (Madrid-Barcelona 1953), pp. 296-299.

¹¹ No existe ninguna edición crítica. Las ediciones más útiles en la actualidad son la de la obra citada de Vives, J., Marín, T., Martínez, G., y la de González, F. A., *Collectio canonum Ecclesiae Hispaniae* (Madrid 1808) pp. 282-291 (=ML 84, 301-310).

¹² Sobre estos y otros temas del concilio de Elvira trato más detenidamente en mí: *La Iglesia en la España romana*, en: «Historia de la Iglesia en España», dirigida por García Villoslada, R., BAC maior 16 (Madrid 1979), pp. 81-119.

¹³ Cf. Vargas-Machuca, A., *Los casos de «divorcio» admitidos por S. Mateo (5,32 y 19,9)*: EstEcl. 50 (1975) 5-54; Cereti, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* (Bologna 1977); H. Crouzel, *La indisolubilidad del matrimonio en los Padres de la Iglesia*, en: «El vínculo matrimonial», BAC 395 (Madrid 1978), pp. 61-116.

¹⁴ Véase, por ejemplo, las obras citadas de G. Cereti y H. Crouzel, así como otros escritos de estos mismos autores y el de Nautin, P., *Le canon du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce*: RevSciencRél. 61(1973) 353-362.

¹⁵ Cf. Cereti, G., *o. c.*, pp. 192-201.

¹⁶ Agustín, *Enarr. in Ps. 124,7*: ML 37, 1653-1654.

¹⁷ León I, *Epist. 4,1*: ML 54,611.

¹⁸ Gregorio de Nisa, *Hom. IV, in Eccl.*: MG 41, 664.

¹⁹ Cf. Cipriano, *Ep. 67*: «Hermanos queridísimos: no os extrañe que en los últimos tiempos vacile la fe endeble de algunos o su irreligioso temor de Dios, ni que decaiga la pacífica concordia. Está anunciado que van a suceder estas cosas al fin del mundo...».