

EL CRISTIANISMO EN LA METÁFORA DEL RECHAZO Y LA INTEGRACIÓN¹

Christianism in the metaphor of reject and integration

Jaime ALVAR

UC3M

e-mail: jalvar@hum.uc3m.es

Fecha de aceptación definitiva: 24-09-2008

BIBLID [0213-2052(2008)26;107-115]

RESUMEN: En este artículo se analizan los documentos procedentes de la literatura neotestamentaria que permiten descubrir los mecanismos de integración social, así como del rechazo real y metafórico que suscita el cristianismo desde sus orígenes hasta el triunfo de la Iglesia. La extirpación de los primeros seguidores de su entorno social constituye un ejemplo referencial en la tensión desintegradora que, a la postre, habría de convertirse en una formulación retórica para el éxito del discurso cristiano en el marco ideológico del poder imperial refundado tras la Tetrarquía. Al mismo tiempo, se analiza la función excluyente del cristianismo frente al judaísmo en el que nace y su posterior capacidad de integración social de los judíos de la diáspora, cuando el cristianismo se había reconvertido en *romanitas*.

Palabras clave: Cristianismo, judaísmo, diáspora, judíos helenizantes, integración social, marginalidad, religiones iniciáticas.

ABSTRACT: The New Testament texts allow searching the mechanism for the social integration, as well as the reject –real and metaphorical– raised by the Christianity from its origins until the Triumph of the Church. The extirpating of the first followers from their social environment is a basic reference for the disintegrating force that finally became mere rhetoric for the success of Christianity in the Tetrarchy's aftermath. In addition this paper analyses the Christian refuse of the actual Judaism and its later ability to integrate in the *Romanitas* the Jewish diaspora.

Key words: Christianity, Judaism, Jewish, diaspora, Hellenizing Jews, Social integration, Marginality, Mystery Cults.

1. Este trabajo es fruto de las actividades de investigación del grupo «Historiografía e Historia de las Religiones» de la UC3M, aprobado y financiado por la Comunidad de Madrid.

En el año 1990 me convocó nuestro inolvidable Fernando Gascó a un curso estival en la Universidad Hispanoamericana Sta. María de la Rábida para que hablara sobre la función social de los cultos místéricos de origen oriental como eventual instrumento de cohesión, lo que me condujo a una reflexión innovadora en mi propia concepción de los misterios, al intentar determinar si sirvieron como vehículos de integración o de marginalidad². Este asunto había sido tratado sólo de forma circunstancial en la bibliografía, pues desde Cumont se había asumido que los partícipes afectados por estas expresiones de religiosidad procedían de los estratos incultos o de los más ajenos a la romanidad³. En ello había coincidencia con una forma tradicional y sesgada de entendimiento de la forma de difusión del propio cristianismo, asunto que es nuclear en el presente trabajo.

Una paradoja evidente para cualquiera que se aproxima al estudio de la difusión del cristianismo es constatar cómo una secta surgida del sistema religioso más detestado en la Antigüedad se convierte en la religión oficial del Imperio en apenas cuatro siglos⁴. Nada, absolutamente nada, hacía prever un resultado semejante. Pero no es nuestro objetivo en este instante atender a esa cuestión que inadecuadamente identificamos como el triunfo del cristianismo, estudiada de forma muy interesante en un volumen colectivo editado por E. Muñiz y R. Urías⁵. El objetivo de este trabajo es analizar la dialéctica integración-exclusión en el proceso de expansión del cristianismo que habría de desembocar en el llamado «triunfo del cristianismo».

Como secta innovadora, el cristianismo no tiene un objetivo inicial de integración social. De hecho, Jesús es un predicador que se sitúa en oposición al predominio sacerdotal farisaico; son los fariseos los responsables de la desviación, de la polución del templo y es contra esa situación contra la que se pronuncia Jesús. Él no predica contra la Ley, bien al contrario, insiste reiteradamente su respeto a la Torá, aunque agrega a la aceptación de la ritualidad

2. ALVAR, J.: «Marginalidad e integración en los cultos místéricos», en GASCÓ, F. y ALVAR, J. (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, 1991, pp. 71-90.

3. CUMONT, F.: *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid, 1987, p. 36. Evidentemente, Cumont admite la participación de todos los estratos sociales, en una especie de hermandades en las que se quebranta la estructura estamental, pero admite que «la propaganda de los cultos orientales fue en un principio democrática, y a veces incluso, como en el caso de Isis, revolucionaria. Se difundieron poco a poco y de abajo arriba...» (pp. 43-44).

4. Hay que admitir que en ocasiones el judaísmo aparece como una opción respetable en las fuentes paganas (STERN, M.: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 vols. Jerusalén, 1981); no obstante, si algún pueblo concitó más acuerdos sobre su repulsa ése fue el judío (en contra de esa opinión generalizada: CROSSAN, J. D. y REED, J. L.: *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Estella, 2006, p. 45). Deseo aquí destacar por la lección secundaria que se obtiene un solo ejemplo: a finales del siglo III a.C. el sacerdote egipcio Manetón, autor de una *Historia de Egipto*, al referirse a los orígenes de los judíos redactó un relato difamatorio cuyo contenido conocemos porque a él se refiere Flavio Josefo en su *Contra Apión* (I, 26-31). En 1993 Alianza Editorial publicó una traducción, con introducción y anotaciones, de los fragmentos de la obra de Manetón realizada por VIDAL MANZANARES, C.. La desvergüenza fue puesta al descubierto por MOLINERO, M. A. en «Este camino no conduce a nada» (*Tempus*, 9, 1995, pp. 65-69), reseña de lo que en realidad es traducción, con variantes mínimas y erráticas del plagio, de la edición de Waddle, publicada en la Loeb Classical Library en 1940. En 1993 aquel aprendiz de historiador aún no había adquirido la notoriedad de la que hoy goza como ideólogo de la reacción: si sus lectores supieran la verdad de su rigor quizá el indecente desinflaría algo su verbo copioso.

5. MUÑIZ, E. y URÍAS, R. (eds.): *Del Coliseo al Vaticano. Claves del Cristianismo primitivo*, Sevilla. 2005. Al margen de las contribuciones de cada autor, al final del volumen hay un epílogo en el que específicamente se trata de modo multifocal el asunto del «triunfo» del cristianismo.

del templo, la relación personal con la Torá⁶. Por ello es un fundamentalista, aunque otros predicadores y otras corrientes de pensamiento o de acción se sitúan en un plano más rompedor, más integrista, hasta el extremo de marginarse del espacio real y simbólico del templo para establecer un nuevo marco referencial de su ritualidad y de propia vida en comunidad, como ocurre con los esenios⁷, al menos con los qumranitas. En sus orígenes, la predicación de Jesús negocia con la realidad de forma dramática, pero no exige la segregación social más que en el pequeño grupo de sus acompañantes, la cofradía singular que se abroga la misión de difundir la buena nueva que incluía la inminencia del final de los tiempos. Por consiguiente, la formación de una comunidad a su entorno requiere el extrañamiento de su vida anterior para constituir una «iglesia escatológica»⁸.

Es cierto que el primer puñado de seguidores es extirpado de su entorno social, cada uno de ellos abandona su casa, su familia, su oficio para seguir ciegamente a ese iluminado que los desconcierta con palabras e ideas que apenas pueden comprender y que por ello los enajena (Lc 8, 4-15)⁹. La ruptura de los apóstoles con su entorno social no tiene por qué sorprender demasiado. Se trata, como en cualquier grupo de iniciados que desea establecer un nuevo modelo de vida, de la creación de un entorno diferente, al margen del resto de la comunidad. Es necesaria la ruptura inicial para dar visibilidad al grupo que formula una nueva manera de ser y estar. Sin embargo, la propuesta de una comunidad marginal tiene un futuro limitado; por lo general, la dinámica social tiende a reorientar la ruptura hacia una forma de integración en la que predomina el discurso simbólico del cambio, la metáfora del nuevo ser que al superar el rito de tránsito es testimonio físico y espiritual de la metamorfosis personal. Los apóstoles son llamados a la ruptura social, pero su función es transitoria, son la célula del nuevo modelo predicado por su maestro. La situación cambia con aquellos otros que asumen el doctrinario, pero que no tienen como objetivo el acompañamiento del grupo durante el magisterio de Jesús. Esos discípulos no están llamados a la *anachóresis*, no tienen por qué necesariamente renunciar a sus propias vidas, pues no todos están llamados a la predicación, a la difusión del mensaje de Jesús, sino que más sencillamente han recibido el cuaderno de bitácora para su existencia en el entorno que les ha correspondido vivir.

La llamada de Jesús con el resto de la población que se le acerca a escuchar es diferente; diferente y variada. Algunos son reclamados para la misión evangélica, la mayoría simplemente recibe la gracia en el espíritu y no se les pide más que vivir de forma ejemplar en la doctrina. Éstos regresan a su cotidianidad que apenas se ve alterada si no es en la dimensión más profunda de la propia existencia. En realidad, la lectura del mensaje del Jesús del evangelio Q propone la sumisión de sus seguidores a su persona y a su reino, en contraposición

6. PIÑERO, A.: «Del Jesús histórico a Pablo de Tarso. La cuestión del fundador del cristianismo», en MUÑOZ, E. y URÍAS, R. (eds.): *Del Coliseo al Vaticano. Claves del Cristianismo primitivo*. Sevilla, 2005, pp. 103-106.

7. El propio Juan Bautista estaría en una posición más extrema que el propio Jesús. Éste arrebató a aquél seguidores y terminan separándose desde un punto de vista doctrinal (Jn 1, 35-37; 40, 43-44). Una introducción sobre las sectas en época de Jesús: OPPENHEIMER, A.: «Sectas judías en tiempos de Jesús», en PIÑERO, A. (ed.): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba, 1995, pp. 123-139; cf. la breve definición propuesta en VEGAS, L. y PIÑERO, A.: «El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo», en PIÑERO, A. (ed.): *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del helenismo*. Córdoba, 2007, pp. 158-159.

8. ESQUINAS, J. R.: *Jesús de Nazaret y su relación con la mujer. Una aproximación desde el estudio de género a partir de los evangelios sinópticos*. Vigo, 2007, p. 105.

9. ALVAR, J.: «La sumisión por la palabra en los evangelios», en PLÁCIDO, D.; MORENO, F. J. y RUIZ, L. A. (coords.): *Gerión vol. extra: Necesidad, sabiduría y verdad: el legado de Juan Cascajero*. Madrid, 2007, pp. 411-419.

con los poderes establecidos, pero no los obliga a una ruptura personal con el entorno, ni reclama de ellos una militancia activa contra el orden dominante¹⁰.

De estos comportamientos se infiere que la predicación de Jesús no altera sustancialmente la cohesión social predominante entre los judíos de su época¹¹, a pesar de los discursos más incendiarios, en los que proclama haber venido a acabar con las familias, a enfrentar a padres contra hijos y a hermanos contra hermanos: «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26)¹². Tal vez fuera ésa su pretensión al reclamar nuevos comportamientos más respetuosos con respecto a la nueva forma de relación con la Ley, lo que sin duda generaría conflictos en el seno de las familias. Pero da más bien la impresión de que, al margen de los ejemplos apostólicos, los seguidores de Jesús no constituyen un grupo de marginación como ocurre con los seguidores de algunas otras sectas de la época, sino que se mantienen integrados dentro del sistema. Su característica es una actitud existencial derivada del conocimiento de la misión mesiánica de Jesús, no un comportamiento distintivo frente al resto de la comunidad judía¹³.

Ciertamente, esa situación cambia cuando el grupo decide, tras la ejecución del maestro, acometer su tarea vital, el abandono del encierro acobardado (Lc 24, 52-53; Hch 1, 12-14) y el inicio de la predicación del milagro de la resurrección como manifestación celestial de la redención universal (Hch 1, 8), tras la inspiración divina proporcionada por el Espíritu Santo en Pentecostés¹⁴. La multiplicación de comunidades por la geografía palestina provocaría una visibilidad de la secta que, naturalmente, tendría que soportar el rechazo del resto de la población. Ese rechazo es el más estimulante signo de identidad, de pertenencia a un grupo especial, marcado por la voluntad divina y, en consecuencia, compuesto por elegidos. Una selección efectuada por el redentor no se puede achantar ante la agresión o el rechazo de quienes no gozan de ese privilegio. La intensificación de la marginalidad acentúa la consolidación de los miembros de esa nueva comunidad; de modo que a mayor rechazo, más fortaleza grupal. Eso es lo que identifica una secta dentro de un flujo cultural determinado. Ante el exterior la secta es imperceptible o bien sólo juega en el contexto de las tensiones internas

10. ALVAR, J.; GONZALES, A. y GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: «Didáctica del buen comportamiento. El magisterio de la sumisión en el Nuevo Testamento», *Studia Historica. Historia Antigua: Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia*, 25, 2007, pp. 397-415.

11. De hecho, se ha señalado reiteradamente que los temas políticos y sociales no son fundamentales en el movimiento de Jesús (AGUILAR, R. M.: «Judaísmo y helenismo en el siglo I de nuestra Era», en PIÑERO, A. (ed.): *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del helenismo*. Córdoba, 2007, p. 231).

12. Lc 12, 49-53 es igualmente virulento. Véase, además, Mt 10, 34-38. La historicidad de la afirmación parece indiscutible: FITZMYER, J. A.: *El Evangelio según Lucas, vol. III. 8.22-18.14*. Madrid, 1987, p. 497.

13. «La secta [cuyo centro se hallaba en Jerusalén]... observaba la Ley y visitaba con asiduidad y piedad el Templo. La proclamación de Jesús como mesías, sin su divinización, y el nuevo concepto de mesianismo sufriente, más la expiación vicaria de esta muerte por los elegidos, aunque fuera una innovación relativa, no apartaban radicalmente a estos nazarenos del seno del judaísmo», PIÑERO, A.: «El cristianismo en la religiosidad de su tiempo. Judaísmo y helenismo en la plasmación de la teología cristiana naciente (Jesús de Nazaret, Pablo y Juan)», en PIÑERO, A. (ed.): *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del helenismo*. Córdoba, 2007, p. 528.

14. A partir del testimonio del Códice Bezae, del siglo IV, en el que se contienen los evangelios sinópticos y Hechos, y que fue rescatado por el humanista calvinista Teodoro de Beza (1519-1605) del cenobio de S. Ireneo de Lyon y entregado por él para su custodia a la Universidad de Cambridge en 1581 por miedo a los hugonotes, Rius-Camps destaca en «Confrontación e la iglesia primitiva», 270, cómo ya en ese momento previo a Pentecostés se polarizan las posiciones en el grupo, de un lado, los once apóstoles y, de otro, los hermanos de sangre presididos por María (Hch 1, 14) en una disputa que se prolongará hasta que la aceptación de los incircuncisos sea inevitable.

de ese flujo cultural, como las restantes sectas, agrupaciones o demarcaciones sociales. Todo esto se aprecia bien en la lectura de los *Hechos de los Apóstoles* y en la literatura apologética previa¹⁵. Pero de forma notoria en Roma se rechaza el judaísmo en su integridad, independientemente de los conflictos internos que puedan existir en su seno¹⁶.

La cuestión cambia radicalmente en el momento en el que se establece el debate intracristiano de la oportunidad de predicar fuera del marco judío. La tensión en la junta directiva es del todo lógica¹⁷. Para quienes pensaban que la predicación estaba reservada a los judíos, las razones se basaban en toda la tradición etnocultural del pueblo elegido y su perversa relación con el dios único¹⁸. Carecía, pues, de sentido para ellos una alteración tan brutal como la postulada por quienes sostenían que el dios único había de serlo para todos los pueblos. Compartir no es precisamente del agrado de los humanos, por eso se insiste tanto en ello durante el proceso educativo. Sin duda había una lógica comprensible en la negación de la prédica universal. Que la cuestión generaba un conflicto abierto en el seno de los nazarenos se pone de manifiesto también en el último capítulo de la *Historia de la Salvación*, antiquísima fuente judeocristiana contenida en la novela *Recognitiones*, atribuida a Clemente de Roma y que ha sido recientemente editada¹⁹. Allí, en el capítulo 42, se lee:

Pero, puesto que era necesario que los gentiles fuesen llamados en lugar de los que permanecían incrédulos, para que se completase aquel número que se había revelado a Abraham, se envía al mundo entero la predicación de la salvación del Reino de Dios. ¿Se alteraban por esto los espíritus mundanos, que siempre se oponen a los que persiguen la libertad y, para destruir el edificio de Dios, buscan las máquinas de sus errores. Por esto, los que tienden a la gloria de la salvación y de la libertad, oponiéndoseles, esforzándose en no pequeñas competiciones contra ellos, convirtiéndose en los más fuertes, vienen hacia la corona de la salvación no sin la palma de la victoria²⁰.

15. TCHERIKOVER, V.: «Jewish Apologetic Literature Reconsidered», *Eos*, 48, 1956, pp. 169-193. Para la aplicación de la «Teoría de la Disonancia» al comportamiento de los judíos en la diáspora (sometidos a la tensión de su integración en el helenismo o su mantenimiento excluyente en la Ley), véase VEGAS y PIÑERO, «El cambio general de la religión judía», pp. 149-153.

16. Probablemente la distinción entre cristianos y el resto del judaísmo no se hizo evidente y nítida para los observadores externos —y ello a pesar de la presunta acusación del incendio de Roma en el año 64 (Tácito, *Ann.* XV, 44)— más que a partir del siglo II, cf. MARKUS, R. A.: *Christianity in the Roman World*. Londres, 1974, pp. 23-24; BENKO, S.: *Pagan Rome and the Early Christians*. Londres, 1984, p. 18. «Cuando Pablo escribió a los romanos a mediados del años cincuenta EC, términos como «judíos» y «cristianos» eran mucho menos claros y distintos de los que más tarde llegaría a ser» escriben CROSSAN y REED: *En busca de Pablo*, p. 434.

17. Como botón de muestra sobre la primacía entre los apóstoles, véase PIÑERO: «Del Jesús histórico a Pablo de Tarso», pp. 120-123. Pero con mayor detalle se encuentran los pormenores del conflicto en RIUS-CAMPS, J.: «Confrontación en la Iglesia primitiva: el círculo hebreo y el helenista en la obra de Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles)», en PIÑERO, A. (ed.): *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del helenismo*. Córdoba, 2007, pp. 261-306.

18. No obstante, había también una tendencia proselitista en el judaísmo que desembocaba bien en expresiones de simpatía hacia el monoteísmo de Yahvé entre los conocidos como «temerosos de dios» y los que abiertamente abrazaban su fe procediendo a la circuncisión, véase como introducción PELÁEZ, J.: «El judaísmo helenístico. El caso de Alejandría», en PIÑERO, A. (ed.): *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del helenismo*. Córdoba, 2007, esp. p. 126.

19. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *Historia de la Salvación. Una antigua fuente judeocristiana. Traducción y comentario de Recognitiones I, 27-42, 2*. Madrid-Buenos Aires, 2007.

20. GIMÉNEZ DE ARAGÓN: *HS*, 188.

No es éste el lugar de entrar en los pormenores del conflicto. Es sabido que, frente a los helenizantes, entre los judeocristianos la tendencia era, siguiendo la propia voluntad y ejemplo del maestro, ofrecer el bautismo sólo a los judíos. No obstante, las enseñanzas de Jesús se sitúan en la orientación más liviana del cumplimiento de la Ley, por lo que sus más avanzados seguidores podrían intuir la grandeza de la oferta universal de la redención. El protomártir Esteban parece implicado en esa orientación generalizadora, pero será el testigo más famoso de su martirio, Pablo, quien abandere con mayor firmeza e intensidad la importancia de la predicación entre los gentiles²¹. La oposición del núcleo apostólico duro a sus enseñanzas se puso de manifiesto en el llamado concilio de Jerusalén, en el que sin embargo no fue posible lograr que Pablo depusiera su actitud. En realidad se trató de un verdadero «Tribunal de la Fe» que juzgó las enseñanzas de Pablo y que se vio obligado a aceptarlas como correctas, de manera que, aun manteniendo el privilegio de los judíos, se asume que los incircuncisos puedan ser cristianos. Todos los indicios apuntan a la convicción de Pedro y algunos apóstoles de que Pablo estaba en el camino correcto, pero el núcleo duro, el de los familiares de Jesús, encabezado por su hermano Santiago, se oponían vehementemente²².

Por su parte, Pedro ya había bautizado al primer gentil, Cornelio, el famoso centurión de la cohorte Itálica (Hch 10, 1), a quien quizá quepa el honor de ser adicionalmente el primer hispano cristiano²³. Pero es Pablo quien ha pasado a la posteridad como el apóstol de los gentiles. Su predicación se dirigió a los numerosos *theosebeis, metuentes* o temerosos de Dios, es decir, a los paganos que asistían a las sinagogas y adoraban a Yahvé sin proceder a circuncidarse e ingresar así como prosélitos en el pueblo elegido²⁴. Pablo no les exigía el cumplimiento de la Ley judía, en realidad reclama una sumisión mucho más profunda que Jesús, pues no sólo los somete, como Jesús a los judíos, al reino de Dios, sino que los induce al orden social y político establecido, a pesar de la paradoja subyacente en el hecho de ser él mismo ajusticiado en Roma²⁵. Pero más aún que Pablo, serán los redactores de las cartas pseudopaulinas y

21 RIUS-CAMPS, J.: *El camino de Pablo a la misión de los paganos*. Madrid, 1984 y, del propio autor, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la iglesia cristiana*. Córdoba, 1989. GAGER, J. G.: *Reinventing Paul*. Oxford, 2000, ha postulado una nueva visión del mensaje de Pablo desde la perspectiva de la negación del supuesto antijudaísmo de Pablo, pues su posición «sólo» afecta a los conversos gentiles.

22. RIUS-CAMPS: «Confrontación en la Iglesia primitiva», pp. 292-294.

23. Seguramente se hace referencia a la *Cobors II Miliaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum* (Broughton), y consecuentemente, reclutada en la colonia italicense. Es cierto que la leva se hizo tras el año 9, como consecuencia de la pérdida de las legiones por Varo en el *limes* germano y que anduvo operando por el Rin hasta el 17. Después fue desplazada a Judea, de modo que sus cuadros de mando pudieron quedar renovados y que Cornelio no formara parte del reclutamiento inicial, sino de las incorporaciones posteriores, pero cabe, al menos, la duda.

24. MONTSERRAT TORRENTS, J.: *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona, 1989 (Madrid, 2005), p. 109; CROSSAN y REED: *En busca de Pablo*, pp. 10, 33, 55-56, etc.; sobre la comunidad judía y judaizante de Afrodisias, véase pp. 40-44.

25. Aunque no están de acuerdo con el carácter integrador de Pablo en este sentido, se puede acceder al final de la vida del apóstol de los gentiles en CROSSAN y REED, *En busca de Pablo*, pp. 476 y ss., donde defienden que Pablo no predicaría en Hispania y que moriría en el anonimato de la multitud de cristianos ejecutados en la persecución decretada por Nerón tras el incendio de Roma en 64. La apoteosis final del libro es bastante aclaratoria del ideario subyacente a lo largo del estudio que presuntamente es de impecable equilibrio entre las opciones que va presentando para escoger de forma arbitraria una, la que va enunciando ese final penoso.

de *Hechos* quienes abundan en la idea de la sumisión y del respeto al orden, pues de alguna manera es expresión de la voluntad divina²⁶.

Estas circunstancias complican el desarrollo del cristianismo en el seno de la religión judía, de modo que generan la marginalidad de los judeocristianos en su lugar de origen, pero al mismo tiempo facilitan una forma de integración entre quienes buscan no sólo una cordial convivencia, sino incluso algo más en sus particulares circunstancias. Me refiero, naturalmente, a los judíos de la diáspora, que no podían participar en los sacrificios de Jerusalén ni integrarse en la religión cívica, ni en ofertas alternativas, como los cultos místéricos. Es importantísimo destacar cómo la principal reforma religiosa de Jesús, según la *Historia de la Salvación*, consistía en la abolición de los sacrificios²⁷.

En efecto, como miembros de la religión más despreciada en el entorno mediterráneo, los judíos que se habían visto obligados a residir en las ciudades portuarias por motivos económicos y los que se agregan posteriormente en ese movimiento masivo derivado de la destrucción del templo tras la guerra judaica buscan cualquier instrumento que se ponga a su alcance para aliviar la tensión que su mera presencia genera²⁸. Es cierto que hasta sus sinagogas se habían acercado, como ya se ha indicado, no pocos gentiles en busca del *agnostos theos* preconizado por la filosofía griega desde el siglo IV, por si esa entidad superior que verbalizó Platón como *ho logos* fuera precisamente coincidente con el dios único postulado por los judíos que, a su vez, adoptaban planteamientos del helenismo que facilitaban la intercomunicación cultural²⁹. Existía, pues, una corriente de pensamiento pagano capaz de coincidir de alguna manera con los postulados judíos, lo que sin duda se tradujo en simpatías personales que, sin ser demográficamente importantes, favorecieron la interrelación entre ambos sistemas culturales³⁰. Serán precisamente esos incircuncisos curiosos los que con mayor facilidad abrazarían la fe cristiana con la que entrarían en contacto en las propias sinagogas, el lugar idóneo en el que los cristianos paulinos predicaban su visión del judaísmo y del mensaje de Jesús.

Pero posiblemente, como vehículo de integración el cristianismo es mucho más perceptible en el terreno de la conversiones de judíos de la diáspora³¹. Hasta la destrucción del templo de Jerusalén es probable que el cristianismo no fuera un mecanismo de integración, sino más bien de marginalidad. Después de ese traumático acontecimiento, el cristianismo tampoco tuvo un éxito especial en Palestina, pero la desaparición del templo y los cambios de toda naturaleza experimentados por los judíos, provocó un importante desplazamiento de gente que se instaló esencialmente en Alejandría, Cirene, Roma y otras ciudades portuarias del Mediterráneo. Se calcula en cuatro millones el número de judíos que vivirían en la diáspora³². Para ellos, por fuerza doble, el templo había dejado de ser el lugar central de su

26. Aún hay muchos autores que comparten la idea de que Pablo, como Jesús, está en contra del sistema de predominio romano, véase, HORSLEY, R. (ed.): *Paul and Empire*. Harrisburg, 1997. La crítica a ese criterio me parece convincente.

27. GIMÉNEZ DE ARAGÓN: *HS*, 106 y 259.

28. VEGAS y PIÑERO, *El cambio general*, pp. 147-153.

29. AGUILAR: «Judaísmo y helenismo», pp. 231-232.

30. Esto entra de la corriente sincretista o de coincidencias espirituales derivadas de la búsqueda religiosa propia del período altoimperial. Una aproximación estupenda en GASCÓ, F.: «El asalto a la razón en el siglo II d. C.», en CANDAU, J. M.ª; GASCÓ, F. y RAMÍREZ, A. (eds.): *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid, 1990, pp. 25-54.

31. STARK, R.: *El auge del cristianismo*. Barcelona, 2001 (Princeton, 1996), p. 63.

32. STARK: *op. cit.*, p. 70.

religión, de modo que la ritualidad judaica se reorienta esencialmente a la sinagoga. Eso en cierta medida disuelve los lazos estrechos y rígidos del judaísmo del templo que se articulan ahora en torno a la vida familiar y de la comunidad. Por otra parte, las nuevas circunstancias, la cohabitación con paganos, les obligaba a negociar más flexiblemente con la realidad. La mentalidad colectiva de los judíos de la diáspora había de ser radicalmente distinta a la que se retroalimentaba en el espacio social, político y económico exclusivamente judío. Por eso Thiessen ha calificado el cristianismo de los judíos de la diáspora, es decir, el cristianismo paulino, como «judaísmo acomodado»³³.

Es en esas circunstancias en las que el cristianismo se convierte en un instrumento auxiliar de integración de los judíos de la diáspora. Se ha estimado que a mediados del siglo III quizá se habría convertido al cristianismo un veinte por ciento de los judíos exiliados³⁴. Sin embargo, en estos primeros siglos el número de conversos procedentes del paganismo probablemente fue bastante limitado, a excepción quizá del caso de Roma.

En efecto, las revueltas intracomunitarias de la época de Claudio se resolvieron, como es sabido, con la expulsión de los judeocristianos de la capital del Imperio. Los conversos gentiles no se vieron afectados por la medida, según se desprende de la Carta a los Romanos³⁵. En Alejandría la distinción parece asimismo razonable, en especial tras los conflictos entre los girgos y los judíos que se produjeron durante el reinado de Calígula. Pero en la mayor parte de las ciudades, no sería tan profunda la distinción a tenor de la profunda convivencia entre los dos grupos étnicos cristianos³⁶. En cualquier caso, los documentos postpaulinos parecen indicar que en Roma se fue fraguando una ideología cristiana conformista con el poder político, en la que el distanciamiento del judaísmo resultaba imprescindible para sobrevivir a la corriente profundamente antijudía desarrollada tras la Guerra Judaica y la destrucción del templo de Jerusalén por el ejército de Tito. Sólo a partir de entonces pudo haber ciudadanos romanos de cierta relevancia social interesados por el nuevo movimiento religioso que buscaba autonomía del tronco judaico. No obstante, en su mayoría, los gentiles procederían de estratos socioeconómicos análogos a los de los judeocristianos que los implicaban en su religión. De hecho, no se han documentado con anterioridad a Constantino más que seis senadores cristianos³⁷; la mayor parte de la aristocracia se pasaría progresivamente al bando cristiano amparada por el favor imperial a lo largo del siglo IV.

Como consecuencia de estas observaciones, podemos sugerir que el cristianismo se convirtió en un mecanismo integrador de los judíos de la diáspora en el entramado cultural de las ciudades mediterráneas por paradójico que pudiera parecer, pues de hecho la violencia antijudaica, especialmente a partir de la revuelta de Bar Kochva (132-135 d.C.), perjudicó a las comunidades de la diáspora que pudieron encontrar a través del cristianismo una expresión

33. Citado por STARK: *op. cit.*, p. 72; en las páginas 73 y 74 se desarrolla un apartado con ese mismo título.

34. STARK: *op. cit.*, p. 82. Sobre el crecimiento del número de cristianos véase el importante estudio de HOPKINS, K.: «Christian Number and its Implications», *JECs*, 6.2, 1998, pp. 185-226.

35. No entra esto en contradicción con la afirmación de que a ojos externos apenas se distinguirían las distintas sectas judaicas en Roma, distinción que es manifiesta a partir del siglo II, según enuncié en la nota 16. De hecho, las medidas políticas contra los cristianos parecen más específicamente dirigidas a los judíos que a los gentiles cristianos, por lo que la distinción vuelve a marcar la divisoria entre romano y no romanos.

36. STARK: *op. cit.*, pp. 81-82.

37. SALZMAN, M. R.: *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Harvard, 2004.

cultural propia mitigada, de modo que se hacía más soportable para los paganos triunfantes: no ha de olvidarse que los cristianos no apoyaron la insurgencia y muchos fueron ejecutados en Palestina precisamente por ello³⁸.

Encuentro en este sentido una analogía con la función integradora de los cultos místéricos, a los que ya me referí al inicio de estas páginas. En efecto, el aspecto contracultural de ese conjunto de manifestaciones religiosas podía repugnar a la sociedad bienpensante, pero muchos individuos poco integrados en el proceso romanizador por la dificultad de inmersión en el sistema religioso, encontraron en los misterios un mecanismo colateral de participación religiosa en el sacrificio público, en posiciones protagonistas que el sistema tradicional les impedía. Estamos, en consecuencia, en un plano reducido de integración desde el punto de vista demográfico, pero interesantísimo desde el social.

Ahora bien, junto a ese tenue mecanismo de integración que me interesa por la peculiar forma de contacto intercultural que sugiere, hay que destacar que de forma mayoritaria tanto los judíos como los judeocristianos seguirían siendo marginados desde el punto de vista de la inserción social, pues de hecho, la persistencia de las sinagogas (independientemente de que fueran usadas para el culto judío o para el cristiano)³⁹ y de las juderías demuestra su escasa permeabilidad y su nítido deseo de permanecer como hecho diferencial. De modo que se aprecia, así, una vez más, el doble papel antagónico desempeñado por el cristianismo entre la marginalidad y la integración. Marginalidad que se pone más patentemente de manifiesto por la consabida negación de celebrar el sacrificio imperial, causa en los momentos de mayor intransigencia político-religiosa del Imperio de las persecuciones. No puedo detenerme en el análisis de la capacidad integradora o marginalizadora de las persecuciones, por más, que sean del todo pertinentes al objetivo de este trabajo. No obstante, las persecuciones generaban un mecanismo doble de admiración y rechazo de la *pertinacia et obstinatio inflexibilis*, según los define Plinio en una de sus cartas (X, 96). En efecto, la convicción en su fe martirial hubo de llamar la atención de cuantos estaban predispuestos a la búsqueda de lo que antes denominé de forma generalizadora como *agnostos theos*. No había de tratarse únicamente de gente letrada o pensadores en busca de la verdad infinita del Sócrates, fundamentalista y dinamizador de la negociación con la vida, sino también de cuantos inquietos y despiertos trataban de encontrar satisfacción en su vida o deseaban mitigar sus penurias experimentando la infinita gama de ofertas religiosas que se postulaban en el Imperio romano en los primeros siglos de la Era.

La historia cambia radicalmente a partir del reinado de Constantino y más aún durante el de Constancio II⁴⁰. Desde entonces, los estímulos de la integración son tan poderosos, tan variados, sutiles y poderosos que el resultado de la historia es de sobra conocido. Atenderlos en su justa dimensión desborda los modestos límites establecidos para esta aportación.

38. Mucho se ha debatido acerca de la repercusión de la revuelta en las comunidades de la diáspora, así STARK: *op. cit.*, p. 76. Al margen de las localidades en las que está bien atestiguada la insurrección al final del reinado de Adriano como Babilonia, Alejandría, Chipre o Cirene, no debe dudarse de la oleada antijudaica que hubo de producirse en todo el Imperio. MONTSERRAT (*La Sinagoga Cristiana*, pp. 34 y 130) establece en esta revuelta el punto de inflexión en el decrecimiento de los judíos y el aumento de los cristianos. Sobre la pasividad cristiana en la revuelta, vide Montserrat, *op. cit.*, p. 251.

39. Como sugiere STARK: *op. cit.*, p. 80

40. LANE FOX, R.: *Pagan and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. Londres, 1986, pp. 608 y ss. La importancia del reinado de Constancio II en la consolidación del cristianismo ha sido, con razón, recientemente destacada por P. Barceló, *Constantinus II und seine Zeit, Die Anfänge des Staatskirchentums*, Stuttgart, 2004.