ISSN: 1989-9289
DOI: https://doi.org/10.14201/fdp.31703
Ediciones Universidad de Salamanca / CC BY-NC-SA

PROLEGÓMENOS PARA UN ESTUDIO DEL UNIVERSALISMO EN LA ANTIGÜEDAD: ESTADOS UNIVERSALES, RELIGIONES UNIVERSALES*

Introduction to a Study of Universalism in Antiquity: Universal States, Universal Religions

Fernando Blanco Robles
FORTH-Institute for Mediterranean Studies (IMS). Grecia
ferblanrob@gmail.com | https://orcid.org/0000-0001-9106-6096

Fecha de recepción: 02/05/2024
Fecha de aceptación: 13/01/2025
Acceso anticipado: 19/05/2025

Resumen: El trabajo ofrece unas líneas de estudio sobre el fenómeno de los universalismos en la Antigüedad, tomando como base lo que acontece en el Imperio romano con la confrontación entre el universalismo de estado, que propugnan las autoridades imperiales, y el universalismo religioso, difundido por el cristianismo. Desde estas coordenadas, se planteará una metodología y líneas de análisis de este fenómeno que pueden ser aplicadas a otros estados y religiones del mundo antiguo, ofreciendo reveladoras analogías. Por otro lado, nuestra conclusión, con respecto a la relación entre Roma y el cristianismo, será que las pretensiones universales de esta religión se desarrollaron en estrecha dependencia con el respaldo del estado y las autoridades imperiales, y que su destino y devenir futuro siguió quedando indisolublemente ligado a la evolución y fortuna de sus estados «confesionales» (y de los «no confesionales»). Finalmente, cabe destacar que en el estudio se incluyen

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «SlaVEgents: Enslaved persons in the making of societies and cultures in Western Eurasia and North Africa, 1000 BCE-300 CE», financiado por el *European Research Council* (ERC) Advanced Grant 2022 (Grant Agreement n.º 101095823) del *European Union's Horizon 2020 research and innovation program*.

Cómo referenciar este artículo / How to reference this article:
Blanco Robles, F. (2026). Prolegómenos para un estudio del universalismo en la Antigüedad: estados universales, religiones universales. *El Futuro del Pasado, 17*, pp. 311-346. https://doi.org/10.14201/fdp.31703

reflexiones de este mismo tema sobre otros estados de la Antigüedad y sobre sus paralelismos con las etapas históricas posteriores.

Palabras clave: Antigüedad; Imperio romano; universalismo; cristianismo primitivo; Iglesia antigua.

Abstract: The work offers some lines of study on the phenomenon of universalisms in Antiquity, taking as a basis what happened in the Roman Empire with the confrontation between state universalism, advocated by the imperial authorities, and religious universalism, spread by Christianity. From these coordinates, we will propose a methodology and lines of analysis of this phenomenon that can be applied to other states and religions of the ancient world, offering revealing analogies. On the other hand, our conclusion, with respect to the relationship between Rome and Christianity, will be that the universal pretensions of this religion developed in close dependence on the support of the state and the imperial authorities, and that its destiny and future development remained inextricably linked to the evolution and fortune of its «confessional» (and «non-confessional») states. Finally, it should be noted that the study includes reflections on this same subject on other states of antiquity and on their parallels with later historical periods.

Keywords: Antiquity; Roman Empire; Universalism; Early Christianity; Ancient Church.

Sumario: 1. «Universalismos»; 1.1. Estados/Imperios universales y sus «universalismos»; 1.2. Religiones universales; 2. Razones de expansión y éxito de los «universalismos»; 2.1. La relación de lo romano con lo cristiano; 2.2. Casos paralelos. Una nota; 3. Conclusión; 4. Referencias bibliográficas; 4.1. Abreviaturas; 4.2. Bibliografía.

Creemos oportuno, en primer lugar, aclarar los motivos que nos han conducido a tratar el tema que aquí planteamos, cuál es el principio original que nos condujo por esta senda. Cuando uno trata de considerar la influencia que Roma y la civilización romana tuvo en el cristianismo, la respuesta no es tan obvia como pudiera parecer. Tampoco puede confundirse con aquellos elementos que propiciaron y beneficiaron la expansión del cristianismo[1], dado que hablamos de algo tangencial y a la vez coyuntural, como resultado de que el cristianismo, como religión, apareciera en un contexto histórico y geográfico determinado. Esta cuestión es la que nos ha hecho reflexionar sobre la naturaleza de las relaciones entre los estados y las religiones en la Antigüedad y, más concretamente, entre la noción de «estado universal» (el Imperio romano) y la de «religión universal» (el cristianismo). Nuestro objetivo será valorar, entonces, la interdependencia de ambos, pero a través de un recorrido general diacrónico por diferentes estados de la Antigüedad y por otras

[1] Tema verdaderamente clásico en su investigación, tanto desde el lado de los estudios eclesiásticos, como desde la historiografía a partir del siglo XIX. Remitimos al artículo de David Álvarez Cineira (2008) donde hace un profuso y detallado repaso sobre esta cuestión, en concreto a partir de los postulados de la obra Rodney Stark (2009).

religiones universales, aparte del cristianismo. Esto nos llevará desde las primeras civilizaciones humanas en Mesopotamia hasta la lejana China, pasando por India, Egipto y Grecia, centrándonos un poco más en Roma y el cristianismo, para tratar de avanzar unas primeras premisas sobre esta cuestión. No obstante, y para reforzar nuestros argumentos, no evitaremos prolongar nuestra cronología hasta los tiempos presentes, pues el hecho religioso sigue presente en la humanidad actual y no puede ser obviado. Serán, por tanto, importantes y reveladoras las concomitancias atemporales que podamos hallar entre la Antigüedad y las etapas históricas posteriores, aunque nuestro propósito siga siendo esclarecer aspectos del mundo antiguo.

1. «UNIVERSALISMOS»

Lo primero que hay que tener claro a la hora de hablar del universalismo en la Antigüedad es que existían dos tipos fundamentales: el propugnado por los estados/imperios[2] y el proclamado por las religiones, que podían ser coincidentes y convergentes, pero eso dependía de la naturaleza de dicho estado/imperio y de esa religión[3].

[2] Sobre la terminología que vamos a emplear ahora, seguimos esencialmente la propuesta filosófica de Gustavo Bueno (2019, pp. 169-235) y J. R. Bravo García (2022, pp. 130-194), con los matices que consideramos oportunos para el caso concreto de la Antigüedad. En la difícil división entre lo que es un «estado» y lo que es un «imperio», el universalismo no ayuda en su deslinde, pues es un fenómeno que puede emerger en ambas estructuras (al menos en la Antigüedad), por tanto sería necesario buscar otros elementos definitorios. Es una muy difícil tarea que no podemos abordar aquí, de modo aproximativo la explicación de Gustavo Bueno (1991, pp. 229-269) es convincente y conveniente, por tanto, resumiéndolo mucho, puede entenderse un «Estado» como la fase posterior (secundaria) en la evolución de las sociedades naturales protoestatales (fase primaria), por medio de un proceso de «codeterminación dialéctica», en tanto un «Imperio» como la fase (terciaria) en la que un «Estado» se ha enfrentado a otros «Estados» y los ha asimilado. Aunque a ello habría que seguir haciendo matices para delimitar aún más el concepto, a nosotros nos puede servir para nuestros fines aquí. Dicho esto, para simplificar, haremos uso recurrente del término «estado», en su definición más amplia, y solo del de «imperio» cuando este sea oportuno.

[3] No es nuestra pretensión abordar aquí el origen y la evolución de la naturaleza de lo que es o lo que consideramos un «estado», y por extensión un «imperio», ni tampoco el debate filosófico e historiográfico sobre el mismo, pues esto desbordaría ampliamente nuestras pretensiones; con las definiciones que hemos proporcionado consideramos que es suficiente para comprender nuestra argumentación. Tampoco pretendemos elaborar aquí una completa historia comparada de estados/imperios, sino fijarnos únicamente en un aspecto y tipo muy concreto de ellos, cual es como decimos los «universalismos». No obstante, a parte de las obras ya citadas ahora y en adelante, debe mencionarse la clásica obra de Hans Kelsen: *Allgemeine Staatslehre* (1925/1945; para la traducción española, 2004, pp. 27-34), donde el jurista austriaco

Hubo religiones que nacieron sin pretensiones universales, ya que, al estar estrechamente ligadas a los estados en los que aparecieron, como parte indispensable e imprescindible de los mismos, ligaron totalmente sus destinos a la evolución de sus estados. De manera que solo pudieron alcanzar un estatus universal a razón y en función de la expansión y desarrollo que lograra dicho estado; por tanto, no excedieron, no pudieron o no quisieron exceder sus fronteras. Pero hubo otras religiones que nacieron sin estar ligadas al desarrollo político de un estado, en sus inicios, y que desarrollaron pretensiones universales que terminaron por desbordar a estos mismos estados; si bien los van a necesitar para su expansión y sostenimiento a largo plazo. En otras palabras, aunque en origen estas religiones universales no fueran concomitantes con los estados en los que nacieron, sufrieron una evolución que les produjo dos efectos: en primer lugar, una vinculación con sus estados en los que, por una cuestión coyuntural, nacieron, llegando a convertirse en la religión dominante; en segundo lugar, una vez firmemente asentadas, una expansión fuera de esas fronteras, impulsada por ese estado que hizo suyos, en última instancia, los planes universalistas de estas religiones y trató de cumplirlos; o, dicho de otra manera, esas religiones tuvieron en ese momento la oportunidad de llevarlos a cabo al amparo de las estructuras estatales.

Lo que ahora hemos definido de una manera un tanto abstracta cobrará sentido cuando, en los siguientes epígrafes, nos detengamos a definir qué entendemos por universalismo, sus tipos y veamos su aplicación en los ejemplos que nos ofrece la Antigüedad, deteniéndonos algo más en Roma y el cristianismo. No obstante, será a la vez necesaria una digresión sobre los antecedentes (y consecuentes) de este fenómeno.

1.1. *Estados/Imperios universales y sus «universalismos»*

Sin pretender exponer y discutir el concepto de «estado universal», de una extraordinaria complejidad desde los puntos de vista filosófico e histórico, en términos generales, bajo esta idea podemos entender un estado que, en su expansión territorial, apela a las divinidades como justificación de la misma. Este proceso conduce a la incorporación de otros estados (o pueblos en un estadio protoestatal) y a la constitución, en último término, de un «imperio universal»[4]. Sin embargo, no

lleva a cabo un somero ensayo sobre esta cuestión. Por otro lado, puede ser suficiente aclarativa y completa la muy reciente revisión que lleva a cabo, el también jurista de Derecho Romano, José María Ribas Alba (2023, pp. 23-106), con una completa bibliografía. Véase también, para una relación de lo político y lo religioso, alguna reciente revisión (Wright-Carr y Marco Simón, 2023).

[4] Nosotros nos hemos decantado por la definición más sencilla que desarrolló Gustavo Bueno (2019, pp. 192-203) —estaríamos moviéndonos entre las ideas IV y V de Imperio, según su clasificación—, pero al conocedor de la obra de Arnold J. Toynbee, no se le escaparán en nuestra redacción las coincidencias con algunas de las ideas que expuso en su momento el

deja de ser significativo que estas referencias al o a los entes divinos se produzcan solo cuando dicho proceso ha concluido. En otras palabras, hasta que no se ha culminado la acción política —en este caso, la ampliación territorial del poder de un estado—, no se dan las condiciones necesarias para imponer esta visión teleológica que J. R. Bravo García (2022, pp. 164-168) denomina «teología imperial o política» o «teopolítica»[5]. Un término muy apropiado bajo el cual agruparíamos todas aquellas manifestaciones (idealistas y materialistas) a través de las cuales un estado pretende vincular sus actividades a la providencia divina y al destino regido por los entes divinos; lo que globalmente denominaríamos «universalismo» —o «pretensión universal», si los vemos como un elemento más de demostración de fuerza de ese estado—[6]. La apelación, por tanto, a un orden y destino divinos se revela fun-

historiador británico. Ahora bien, de lo expuesto por Toynbee sobre este asunto, sobre todo en su principal obra *A Study of History* (1946-1961; para la traducción al español, 1985, pp. 185-284), debemos aclarar que nos apartamos de la idea de «inmortalidad» que plantea Toynbee, al menos en sus términos, ya que es una cuestión estrechamente ligada en realidad al aspecto religioso, y también nos apartaríamos, en general, de la visión un tanto fatalista que tiene sobre las «iglesias universales»; las cuales llega a ver como un cuerpo segregado de los «estados universales», con vida propia, aunque parte de la idea cierta de que nacen y se desarrollan al amparo de estos (como nosotros mismos trataremos de demostrar). Por lo demás, sigue siendo una referencia fundamental y la más completa elaborada por la historiografía hasta ahora, siendo particularmente de interés el tratamiento que hace de los elementos y manifestaciones institucionales de los «estados universales» (véase, no obstante, Montero Díaz, 1988, pp. 57-88).

[5] Cabe hacer una serie de matizaciones a este término filosófico de «teología política». Por un lado, advertir que aparece ya inferido en la obra de Gustavo Bueno (2019, pp. 195-203), de la que Bravo García es seguidor. Pero, por otro lado, y esto es lo más importante, no es nueva la preocupación filosófica por la relación de lo político y lo religioso. Más concretamente, en lo que respecta a lo que nos referimos nosotros aquí, el propio término «teología política» no es nuevo y se enmarca en un contexto de enfrentamiento dialéctico en la Alemania de comienzos del siglo pasado. Parece que debemos al conocido jurista Carl Schmitt (1888-1985) la acuñación de dicho término con su obra *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922 [2009]), aunque el germano está lejos de aplicarlo de la misma manera que lo vamos a hacer nosotros, es decir, C. Schmitt ensaya aquí la idea de la soberanía del estado revestida de categorías teológicas, en definitiva, sobre la idea del soberano absoluto. No fue hasta 1969 (*Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*) cuando abordó algo más en detalle esta cuestión, como respuesta tardía a la obra del teólogo, también germano, Erik Peterson (1890-1960), *Der Monotheismus ais politisches Problem. Christus ais Imperator* (1935 [1999]), donde se usaba la categoría filosófica acuñada por Schmitt. En el ámbito alemán, triunfó el término y así tenemos obras como la conocida *Die politische Theologie des Paulus* (1987 [2007]) del filósofo judío, y rabino, Jacob Taubes (1923-1987), cercano a Schmitt. «Teología política», por tanto, es un término que ha cumplido ya un siglo de vida en los estudios de filosofía y teología, pero su uso por los autores españoles citados, y por nosotros mismos en este trabajo, viene a resignificarlo y redefinirlo, difiriendo del significado y uso original que hizo de él la escuela alemana.

[6] Nosotros utilizaremos «teología política» o «universalismo», indistintamente.

damental para los estados imperialistas, pues sus acciones adquieren el respaldo de los dioses y pueden ser más fácilmente admitidos por los vencidos. Además, se puede plantear como una misión divina para extender su culto sobre la tierra, lo que daría lugar a pretensiones de expansión territorial respaldadas religiosamente; si bien este es un fenómeno que no emergerá hasta la Edad Media, cuando en Europa y Próximo Oriente dominen los monoteísmos bíblicos[7].

Para estos «estados universales» será, por tanto, importante, mantener el control sobre las religiones de su territorio y se apoyarán en la religión política propia y genuina de su matriz histórica de origen. Por otro lado, y ligado así mismo con el elemento religioso, estos estados suelen manifestar la idea de que su dominio será eterno y de que la inmortalidad de sus instituciones humanas está garantizada precisamente por el respaldo divino; también es recurrente la idea de una expansión infinita de sus dominios y el control sobre todo el orbe conocido. Su supervivencia, no obstante, dependerá de en qué medida la población de los pueblos sometidos sea capaz de interiorizar estas ideas, por lo que elementos como el orden frente al caos, la paz frente a la guerra, la justicia frente a la arbitrariedad o la prosperidad frente a la pobreza, suelen ser frecuentes en sus discursos. Debemos insistir que esta retórica metafísica, en la Antigüedad, solo emerge y tiene sentido si real y materialmente se ha consumado de una u otra manera.

La Antigüedad ofrece numerosos testimonios de este proceso que hemos expuesto. Vamos a citar, a título de ejemplo, algunos de ellos. Comenzaremos con Próximo Oriente, donde podríamos mencionar los siguientes (la negrita es nuestra)[8]:

1.- La inscripción votiva, en sumerio, de Lugalzagesi (s. XXIII a. C.) una vez alcanzó a controlar todo Sumer como rey de Uruk y Umma:

> (Cuando) **Enlil**, rey de todos los países, a Lugalzagesi, rey de Uruk y del País […]. Cuando **Enki**, el señor de todos los países, **dio la realeza del país a Lugalzagesi**, hizo que todos los ojos del país se volvieran a él, **puso a todos los países a sus pies** y los sujetó a él **desde el levante hasta el ocaso**, entonces **abrió el camino para él desde el Mar Inferior**, a lo largo del curso del Tigris y del Éufrates, **hasta el Mar Superior**. Del este al oeste Enlil [no] permitió que hubiese rival, de modo que bajo él los países yacían sobre verdes prados, **el pueblo vivía lleno de alegría** y los príncipes de Sumer y los regentes de los países extranjeros acordaron para él el principado, en Uruk. […] Lugalzagesi, rey de Uruk y rey del País, proveía con diligencia abundantes ofrendas de comida y de agua dulce a su señor Enlil en Nippur.

[7] Con la excepción del reino de Israel (Judá) a comienzos del I milenio, si bien lejos todavía del monoteísmo que caracterizará a los judíos de después del 539/538 a. C.

[8] Hemos recurrido a las traducciones que ofrece Lara Peinado (2011, pp. 111-113, 117-118, 184-185, 188-189, 238-247 y 374-377).

2.- La inscripción conmemorativa de la victoria de Sargón I de Acad (2288-2235 a. C.) sobre Lugalzagesi: «Sargón, el rey de Akkad, **vicario de Ishtar**, **rey de Kish**, **el ungido de An**, el rey del país, **gobernador de Enlil** […]. Sargón, rey del país, declara que Enlil no le opuso rival. **Enlil le dio el Mar Superior y el Mar Inferior**».

3.- Otro epígrafe honorífico, en este caso para conmemorar la restauración del templo de Enlil en Assur por Shamshi-Adad I (1813-1781 a. C.), soberano del Reino de la Alta Mesopotamia: «Shamshi-Adad, **rey del universo**, constructor del templo de la ciudad de Assur, **unificador de la tierra entre el Tigris y el Éufrates por orden del dios Ashur que le ama**, a quien Anum y Enlil llamaron por su nombre por la grandeza de los reyes que fueron antes».

4.- La inscripción de Hammurabi (1792-1750 a. C.) conmemorando los trabajos de edificación realizados en Nippur:

> **Cuando Shamash**, el gran señor del cielo y la tierra, el rey de los dioses, con su rostro satisfecho me miró con alegría, **a Hammurabi**, el príncipe, **su favorito**, **me concedió una monarquía eterna, un reinado de largos días**; asentó firmemente para mí los cimientos del país que me había dado para gobernar; ordenó con su pura boca, la cual no puede alterarse, asentar al pueblo de Sippar y Babilonia **en una morada de paz**. […] **Establecí alegría para el pueblo de Sippar**. Oran por mi vida. [En verdad], **hice lo que place a Shamash**, mi señor, y a Aya, mi señora. Logré que la boca del pueblo pronunciara cada día mi buen nombre como un dios, algo que nunca será olvidado.

5.- El conocido «obelisco negro» del rey del Imperio asirio, Salmanasar III (858-824 a. C.):

> **Ashur**, el gran señor, **el rey de la totalidad de los grandes dioses**; Anu, el rey de los Igigi y Anumaki, el señor de los países; Enlil, el supremo, el padre de los dioses, el creador del universo [sigue una larga lista de otros dioses: Ea, Sin, Adad, Shamash, Marduk, Ishtar]; **los grandes dioses**, que decretan los destinos, **que engrandecen mi soberanía**: **Salmanasar**, **el rey de la totalidad de los hombres**, el príncipe, **el lugarteniente de Ashur**, el rey poderoso, el **rey de las cuatro regiones del mundo** a la vez, el dios del Sol de la totalidad de los hombres, **que gobierna en la totalidad de los países**.

6.- De época persa, podría destacarse el denominado «cilindro» de Ciro II (559-530 a. C.) del 539 a. C.:

> **Marduk**, el ex[altado, el Enlil de los dio]ses, […] escudriñó y miró (por) todos los países, buscando un gobernante virtuoso cuya mano pudiera agarrar. (Entonces) **pronunció el nombre de Ku-ra-as [= Ciro II]**, rey de Anshan, **y anunció su nombre como el pró(ximo) gobernante de todo el mundo** (…). Yo soy Ciro (II), **rey del mundo**, gran rey, legítimo rey, rey de Babilonia, rey de Sumer y Acad, **rey de los cuatro confines (del**

> **universo)** […] ; **cuyo gobierno es amado por Bel [= Marduk] y Nabu**, a quien quieren como rey para complacer sus corazones. […] Por su majestuoso mandato, todos los reyes entronizados, todo el mundo desde el mar Superior al mar Inferior, habitantes de regiones distantes, todos los reyes de la tierra del oeste que viven en tiendas, me trajeron sus pesados tributos y me besaron los pies en Babilonia.

Naturalmente, Egipto es también una inagotable fuente de ejemplos sobre perspectivas universales, con su propia evolución cronológica interna, aunque los textos que se elaboraron durante el Imperio Nuevo nos parecen los más representativos, precisamente por coincidir con el momento de mayor expansión territorial y hegemonía política y económica en Próximo Oriente[9]. Por citar solo extensamente un caso representativo, valga el *carmen* epigráfico de Tutmosis III (1479-1425 a. C.; XVIII.ª Dinastía) en Karnak: «**Palabras dichas por Amón-Ra**, Señor de los Tronos de las Dos Tierras: "[…] te concedo el valor y la victoria sobre todos los países extranjeros; **instalo tu poder y el temor a ti en todas las tierras, el respeto a ti hasta el límite de los cuatro pilares del cielo**. […] Hago que tus enemigos caigan bajo tus sandalias […], **ya que te he otorgado la tierra en su longitud y amplitud**"».

A lo que podrían sumarse otras referencias de textos hititas o de las ciudades de Sirio-Palestina[10]. En todo caso, queda bastante bien reflejado en todos estos ejemplos dos aspectos fundamentales ligados a la teología política de los estados: 1- son los dioses los que han otorgado el mando y autoridad a los soberanos sobre las tierras que han conquistado, en tanto han sido elegidos por ellos como sus vicarios —obsérvese que la referencia es siempre a la principal divinidad del panteón en cada momento—. Los textos dan a entender que estaban predestinados para ello y, por tanto, estos «soberanos-vicarios» estaban ejecutando los planes divinos, por lo que los demás pueblos tan solo podían rendirse. 2- Como consecuencia de esto, la divinidad otorga un reino que carece de límites, que se extiende por todas las tierras conocidas, de ahí las constantes referencias geográficas del tipo: «desde el mar Superior (Mediterráneo) hasta el Inferior (golfo Pérsico)», «desde el levante al ocaso», «de los cuatro confines/regiones/partes del universo», «rey del mundo», «rey del universo». En consecuencia, la autoridad de estos estados se nos muestra

[9] Un caso paradigmático, y epítome de esto, puede ser el epígrafe que narra la concepción divina de Hatshepsut (Serrano Delgado, 2021, pp. 200-205) o la selección de textos que ofrece Galán Allué (2002). La traducción procede del mismo Serrano Delgado (2021, pp. 218-222).

[10] Por ejemplo, aquel sobre las hazañas de Hattusili I cuando dice: «Yo, el gran rey Tabarna, soy **el favorito de la diosa del Sol** de la ciudad de Arinna. La diosa me puso sobre su regazo, me tomó de la mano y corrió en la batalla delante de mí» (Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2000, T2.5); siendo constante la presencia de divinidades entre los hititas (Bernabé y Álvarez-Pedrosa, 2004) —de interés que el Sol sea una divinidad femenina, pues recuerda a la diosa (*kami*) Amaterasu de Japón, la hija de Izanagi e Izanami, creadores del archipiélago nipón nombrado *ōyashima-kuni* («Gran Tierra de las Ocho Islas»)—.

como carente de límites espaciales y temporales, es decir, una monarquía eterna, un reino universal, un poder *sine die et sine fine*.

Salvo por el hecho del respaldo divino en sí, desde luego estos pueblos y sus monarcas eran conscientes de que no controlaban realmente todas las tierras y pueblos del mundo conocido. Sin embargo, una vez establecida la hegemonía política, percibida así por los estados en cuestión, y con potentes religiones de respaldo, es cuando surgen estas teologías políticas o universalismos (cada una con rasgos particulares, si bien todas obedecen a unas tendencias análogas), que explican los hechos consumados. Con todo lo dicho, no obstante, hubo estados que, por decirlo de alguna manera, sí tuvieron el respaldo material o real para proclamarse como «universales»: sería el caso del Imperio Persa que, por su extensión, se convirtió en su época en la mayor estructura política de Eurasia que existía[11]. Si los persas eran o no conscientes de esto, no tenemos fuentes suficientes para saberlo. Lo que es claro es que, comparándose con los imperios previos a él, el (Neo)Asirio y el Neobabilonio, que sí conocieron, era evidente que los habían superado con mucho territorialmente.

Tenemos que referirnos necesariamente a los estados griegos. No es posible detectar esta tradición de la que hablamos hasta Alejandro Magno, dado que, pese a existir entre los habitantes de la península Balcánica, en particular los de la región que denominamos genéricamente Grecia, una conciencia de comunidad religiosa y cultural, carecían de unidad política, de un estado griego propiamente dicho; elemento indispensable para la aparición de los universalismos. Podrían tenerse los discursos de Isócrates como un primer estadio conducente a estas ideas dentro del helenismo, pero Isócrates hace esta reflexión precisamente viendo en Filipo II al único, elegido por los dioses, capaz de lograr la tan ansiada unidad de los griegos contra los persas (Montenegro Duque, 1950, pp. 57-60)[12]. Sin que podamos saber

[11] Decimos bien al referirnos a Eurasia. Por esas fechas, en el norte de la India, se estaba formando el reino de Magadha/Nanda (VII-321 a. C.), que no llegaría a tener un efectivo control de toda la región, y en China nos hallamos en el decisivo periodo de división y conflicto interno del 771-221 a. C., generalmente denominado como de los Zhou Oriental, o, por sus dos fases, de Primaveras y Otoños y de los Estados Combatientes.

[12] Estamos pensando, por descontado, en su famoso discurso del 346 a. C., *Filipo*, donde apela al mismo rey y su ligazón con Atenas a través de Heracles —benefactor de toda Grecia, a decir del orador—, del que, dice, su dinastía es descendiente, y a cuya inmortalidad, la de Heracles, la ciudad de la Diosa contribuyó, así como a la salvación de sus hijos; además de otras *poleis* griegas. Pueden verse claramente las intenciones de Isócrates que comprendió el mal que de siempre aquejaba a las *poleis* griegas en su obstinada división, que nada bueno traía. La situación de Filipo II, como descendiente de Heracles —incorporándolo, por tanto, dentro del mundo griego y no en su periferia—, le permitía tener autoridad no solo sobre los griegos, sino también sobre los «bárbaros», lo que inevitablemente conduciría a la expansión de la cultura helena. Esto parece insinuarlo Isócrates al final del discurso, pero no es claro, o, mejor dicho, se sobrentiende, pues al decir que el resto de pueblos se verán libres del dominio bárbaro con

si Filipo II albergaba estas ideas (que nos llevarían a plantear la existencia de una concepción universal entre los macedonios), es evidente que su hijo Alejandro III, el Magno, al proceder de una tradición política diferente (monárquica) y al entrar en contacto con el Próximo Oriente y Egipto, comprendió la necesidad de tener que presentar su poder amparado por las divinidades. Alejandro entendió, quizá desde su estancia en Egipto más claramente, que de esa manera los pueblos que estaba conquistando se avendrían más fácilmente a su autoridad y también comprendió la necesidad de dotarse de un universalismo. En realidad, como en tantas otras cosas, esto no fue en sí mismo una genialidad de Alejandro, sino más bien la imitación y adaptación a las formas del universalismo de los persas (tomadas a su vez de la tradición de Próximo Oriente); desde ese punto de vista, ciertamente Alejandro Magno, como político y militar, captó de inmediato y con acierto lo que debía hacer o, al menos, eso se deducen de los testimonios de Arriano, Plutarco y Quinto Curcio (Montero Díaz, 1944 [2019], pp. 57-63 y 114-117; Domínguez Monedero, 2013, pp. 129-131, 139-144 y 181)[13]. Su vinculación, entonces, con Zeus (Amón-Ra en Egipto, Marduk en Babilonia) fue el precedente definitivo para que sus sucesores, los diádocos y epígonos, hicieran lo propio en los respectivos territorios que pasaron a estar bajo su dominio, tras la división de lo conquistado por el Macedonio, en un proceso que se intensificó y maximizó enormemente, y que fue el que conoció Roma: los Lágidas continuaron con la vinculación a Amón (ahora Zeus-Amón) y las divinidades egipcias; los Seleúcidas con Apolo, afirmando que era su antepasado; o los Atálidas con Zeus (Shipley, 2001, pp. 182-189; Gómez Espelosín, 2016, pp. 275-295).

Antes de pasar a Roma, debemos hacer una matización. Llegados a este punto, con todo lo visto en Próximo Oriente, Egipto y la época helenística después, abarcando parte de ese Oriente e incluyendo Grecia en él, observamos que en todas estas manifestaciones de universalismo el culto personal o el culto al soberano —tanto al individuo como a la dinastía que representa— emerge como un elemento

un gobierno griego, se está refiriendo claro a los persas; si esto pretendía ser o no, sin más, una exhortación a emular la conquista de Troya, bajo la dicotomía griego-persa (= bárbaro), no nos atrevemos a afirmarlo, es claro que esas ideas operaban en la mente griega pero, desde nuestro punto de vista y siguiendo la consideración apuntada por Á. Montenegro Duque, creemos que Isócrates estaba tratando de ir más allá introduciendo esta novedad discursiva; pero es un aspecto controvertido. Otro hecho igualmente interesante, que enlaza con lo que venimos diciendo, es precisamente que el orador señala que son los dioses quienes le han impuesto tales empresas, cuyo objetivo último sería el propuesto por Isócrates, que se presenta también como instrumento de los dioses. Conviene tener presente que al mismo tiempo se está produciendo la invectiva contraria por parte de Demóstenes y otros rétores.

[13] No obstante, nos parece que las reflexiones de Montero Díaz, en su momento, fueron bastante generosas en el crédito dado a Alejandro sobre este asunto.

central[14]. Esto quizá podría llevar a cuestionar la existencia de un universalismo en estos estados, sin embargo, caeríamos en un reduccionismo individualista si pensáramos así. Independientemente de que el monarca ocupe un lugar central en la vinculación con la divinidad y en las acciones políticas del estado, es obvio, y así se puede ver en las fuentes, que ante todo el monarca/emperador, como máxima autoridad, está actuando como mediador (el único posible, de hecho) entre los hombres y los dioses, pues, en última instancia, aunque sea el monarca el favorecido por la divinidad en lo militar y político, es su pueblo/s (en definitiva el estado) el que consecuentemente es agraciado con la prosperidad, la paz, el orden, la justicia y el buen gobierno; precisamente porque el monarca está cumpliendo debidamente su papel. Es esta una idea que no debemos olvidar para lo que comentaremos a continuación con respecto a Roma. Una faceta, por otro lado, necesaria, dado que es la principal autoridad y, como decíamos, solo emergente cuando se dan las condiciones apropiadas; a lo que debemos añadir los aspectos teleológicos y de expansión territorial, *sine die et sine fine*. En definitiva, la idea de universalismo supera a la del mero culto personal, pues este no es más que una de sus facetas y manifestaciones —para nosotros, en y desde las fuentes disponibles, la principal—, y pervive en el estado al margen de sus individuos gobernantes, sean o no de la misma dinastía, que recurren a ella para seguir presentándose ellos mismos ante el pueblo como los continuadores de ese lazo de unión con los dioses y sus designios; pero, al mismo tiempo, también para seguir explicando la autoridad y grandeza del estado que dirigen.

Toda esta forma de presentar las relaciones entre el poder político-terrenal y el divino-supraterrenal fue el que heredó y potenció Roma, a partir sobre todo de su constitución como Imperio, aportando sus formas e ideas propias. Es difícil determinar los orígenes de la teología política o universalismo de Roma antes de los tiempos de Augusto (Cresci Marrone, 2018; Galinsky, 1996; Noreña, 2011; Zanker, 1992). Hay algunas manifestaciones que serían indicio de ello, como: 1- el epíteto *Epaphroditus* («favorecido por Afrodita»), con el que L. Cornelio Sila se hacía llamar en Oriente en su época de *dictator* (83-81 a. C.), el equivalente griego del epíteto

[14] Debe ponerse de manifiesto los paralelos existentes entre los procesos de divinización de soberanos helenísticos y romanos, con algunos mesopotámicos. Aunque todos compartían la capital idea de que el soberano no era un dios en la tierra, ni se le revestía de tales galas, como podía ocurrir en Egipto, donde era mucho más acentuada esta condición del faraón como el «Horus viviente». En todo caso, aun siendo la filiación divina y la divinización del soberano un parámetro a tener en cuenta en los universalismos, es más una consecuencia que una causa precedente, pues dicho favor divino se verá representado en la medida en que el estado/imperio alcance una gran preminencia en el escenario geopolítico (Lozano, Giménez de Aragón y Alarcón, 2014). Para una relación del soberano con lo sacro, sigue siendo imprescindible la revisión de Widengren (1976, pp. 331-361).

latino *Felix* (Schilling, 1954, pp. 271-295; Sumi, 2002, p. 416)[15]; 2- la divinización póstuma de Julio César, quien a su vez había favorecido, al igual que Sila, el templo de Afrodita en Afrodisias (Asia Menor) y se decía antepasado de Venus y, por tanto, de la familia que fundó Roma; 3- la vinculación de Roma con Eneas y, por ende, con Venus (Afrodita), que remonta, al menos, al siglo III a. C., y que constituye una lectura romana de la visión griega de la fundación de la *Vrbs*, como resultado de insertar a Eneas dentro del ciclo de los *nóstoi* (Bellessort, 1920, p. 190; Montenegro Duque, 1950, p. 95; Gabba, 1974, pp. 630-632; 1975, p. 224; 1982; García Fuentes, 1972, p. 24; Vanotti, 1999). Pese a todo, desconocemos el alcance que pudieron tener en el contexto de la República estas manifestaciones de las que acabamos de hablar, con lo que no podemos fijar a ciencia cierta el momento en que los romanos comenzaron a desarrollar lo que serían las bases de su universalismo. Sobre este último aspecto —el más interesante sin duda por cuanto es el que explicaría en última instancia las acciones de Sila, Julio César y Augusto—, el problema es, en primer lugar, el carácter fragmentario de los autores arcaicos en los que se hacía referencia a esta cuestión del universalismo (Nevio, Ennio, Catón o Cincio Alimento), lo cual nos impide valorar con exactitud la dimensión del mismo. Por lo que se refiere a los autores de época tardorrepublicana (como Salustio), el contexto guerra civilista en el que desarrollan su obra hace que se alejen de esta temática, de tal manera que son muy escasos los pasajes en que está presente[16].

En todo caso, consideramos que estas manifestaciones a las que nos hemos referido serían indicios de que, en época republicana, se estaban gestando algunas ideas que se expresarían explícitamente en la que puede tenerse como obra cumbre del universalismo de Roma, elaborada en los primeros años del gobierno de Augusto (concretamente entre los años 29 y 19 a. C.). Nos estamos refiriendo, por supuesto, a la *Eneida*[17], poema épico que constituye el armazón ideológico literario del universalismo imperial romano. Son elocuentes algunos pasajes, como los siguientes[18]:

---

[15] El alcance y las implicaciones de esto son importantes y se ha debatido en la historiografía, aunque la tendencia es reducirlo a una cuestión personalista de Sila, lo que a nuestro juicio es erróneo y Schilling ya señaló las implicaciones de corte universalista que encerraba. La idea se vio reforzada por el hecho de que Sila acuñó áureos y denarios con la efigie de Venus y su onomástico como leyenda (*RRC* 359/1-2), modelo de inspiración posterior para Augusto (Grau, 2022, pp. 57-58).

[16] Sall. *Cat*. 6.1-3. Recuerda vivamente al discurso de Claudio ante el Senado cuando se introdujo a senadores de procedencia gala (Tac. *Ann.* XI.23-24; *CIL* XIII, 1668), lo que demuestra que era una idea profundamente arraigada entre los romanos e itálicos.

[17] Aunque es una cuestión que el poeta ensayó en sus obras precedentes, *Bucólicas* y *Geórgicas*, pero que queda en la *Eneida* materializada en todas sus facetas y de una manera mucho más directa (Montenegro Duque, 1949; 1950; 1991).

[18] La traducción corresponde a la de J. de Echave-Sustaeta (1997).

> [La promesa de Júpiter en boca de Venus] Tú, que el mundo de los dioses y hombres / gobiernas con tu eterno poder y aterras con tu rayo / […] **Tú prometiste**, es cierto, que de ellos surgirían los romanos / (…) saldrían los caudillos que **impondrían al mar y al orbe de las tierras su poder**[19].
>
> [A lo que Júpiter responde] **No pongo a sus dominios límite en el espacio ni en el tiempo**. / Les he dado **un imperio sin fronteras**. / […] y halagará conmigo a los romanos, **los togados señores soberanos del mundo**[20].
>
> [Amonestación de Júpiter a Eneas, en Cartago, recordándole su cometido/ destino] Fue para que rigiera a Italia, / que **en su seno porta imperios** y prorrumpe / en bramidos de guerra, para que propagara / la estirpe de la noble sangre teucra y **sometiera al orbe entero** / a su ley[21].
>
> [La descripción del inframundo que hace Anquises a Eneas] Otros habrá —lo creo— que con rasgos más mórbidos esculpan / bronces que espiran hálitos de vida y saquen del mármol rostros vivos, / que sepan defender mejor las causas y acierten a trazar con su varilla / los giros en el cielo y anuncien la salida de los astros. Tú, romano, recuerda **tu misión**: **ir rigiendo los pueblos con tu mando**. Estas serán tus artes: / **imponer leyes de paz**, conceder tu favor a los humildes / y abatir combatiendo a los soberbios[22].

Serían muchos y más extensos los que podrían citarse, pues la obra está repleta de pasajes de este tenor en todos sus libros, pero valga esta muestra para que podamos comprobar cómo se repiten los mismos argumentos que venimos explicando, las mismas ideas que nos permiten identificar los universalismos de los estados: la misión de dominio dictaminada por las divinidades —siempre por la principal, en contextos politeístas— para la constitución de un *imperium* (en el sentido latino de «poder», «mando») *sine die et sine fine* sobre el resto de pueblos del orbe, que traerá la paz, la justicia, el orden y la prosperidad. Otra vez, manifestadas justamente cuando Roma había consolidado su dominio en todo el Mediterráneo, y más allá de él, siendo el Imperio Parto la única fuerza vecina capaz de hacerle frente.

Si esta y otras obras constituyeron, como ya hemos dicho, el armazón ideológico-literario de este universalismo, su manifestación material y práctica fue el culto imperial inaugurado por Augusto, que contribuirá a generar y extender por todo el Imperio la idea del emperador como el individuo que, siendo el intermediario entre los hombres y los dioses, es garante de que se cumpla ese orden cósmico

[19] I.228-235.

[20] I.277-283.

[21] IV.228-231.

[22] VI.845-853.

preestablecido. A él, al Augusto Emperador, van a quedar supeditadas el resto de las divinidades (con la excepción de *Iuppiter Optimus Maximus*), lo cual se refleja en la adición del epíteto *Augustus/-a*, de lo cual tenemos numerosos testimonios epigráficos (Étienne, 1958, pp. 338-349; Bayet, 1984, pp. 183-206; Villaret, 2019, pp. 104-107; Letta, 2020, p. 141)[23]. Es en este ambiente en el que surge el cristianismo, religión que sufre una confrontación con el régimen imperial, hasta que, desde Constantino, se integra en la teología política del nuevo Imperio, que se desarrolla en los siglos IV y V d. C., y que implica un papel activo del emperador en la relación entre Dios, la Iglesia y el pueblo, pero sobre este punto volveremos más adelante.

1.2. *Religiones universales*

Habiendo explicado por extenso cómo pueden ser definidos e identificados los estados/imperios universales, conviene ahora que hagamos lo propio con las religiones universales. Como decíamos al principio de este apartado, no podemos aplicar la denominación de «universales» a las religiones políticas de estos estados, mientras esa condición universal no emane de una pretensión doctrinal propia, sino que la expansión de su culto (o sus formas cultuales) sea resultado coyuntural de la expansión de sus estados de génesis, sin que medie una política activa para lograr tal expansión. Por tanto, estas religiones no entrarán en esta definición, pues no persiguieron nunca activamente una conversión total de la población ni a nivel estatal ni a nivel «universal».

Como decía Antoine Anwader (1955, p. 17), nunca será descubierta una clasificación satisfactoria de las religiones. Por nuestra condición, independientemente de que seamos o no creyentes, juzgaremos el resto de las religiones basándonos en los moldes y categorías del cristianismo. Es evidente que, por ejemplo, los pueblos de Oriente (India, China, Japón, etc.) ofrecerían una clasificación diferente de las distintas religiones, ya que parten de unas bases contrarias a las nuestras para su percepción de lo sagrado o lo divino. Con esto queremos decir únicamente que no pretendemos con nuestra definición de «religiones universales» sentar cátedra ni nada parecido, conscientes de los debates filosóficos y las dificultades que existen para la elaboración de una filosofía de las religiones solvente. Por tanto, nuestra

[23] Aunque sea esta una cuestión que pueda despertar cierta controversia (Navarro Caballero y Roddaz, 2006; Cases Mora, 2023a; 2023b), a nuestro juicio el muy completo trabajo, hasta la fecha, de A. Villaret (2019) y las observaciones de C. Letta (2020), han establecido ahora un paradigma de interpretación mucho más sólido para esta cuestión. Ya no puede interpretarse este tipo de manifestaciones cultuales como una mera inclusión de las divinidades (sean romanas, griegas, indígenas o lo que fuere) en el culto imperial o al panteón romano, estamos ante un fenómeno que entrañaba algo más que, como señala A. Villaret reiteradas veces, tiene que ver con la concepción cósmica y universal del poder romano; algo en lo que nosotros estamos insistiendo aquí.

propuesta tratará de ser lo más amplia e inclusiva posible, aun a riesgo de parecer ambigua, pero lo suficientemente precisa como para ser fácilmente entendible y aplicable a nuestros casos de estudio. Por otro lado, no vamos a establecer aquí ninguna nueva teoría o propuesta, pues existe un consenso más o menos generalizado de lo que es una «religión universal»[24] y cuáles de ellas pueden ser incorporadas a este grupo; nos limitaremos, pues, a hacer algunas matizaciones y apreciaciones personales.

[24] O «mundial», según algunas clasificaciones, aunque quizá esta denominación tenga un sesgo que lo ancla más al aspecto geográfico, en tanto «universal», como para los estados, abarcaría además la referencia al elemento metafísico imprescindible en la ecuación, es decir, la divinidad. La propuesta de A. Anwander establece cuatro tipologías de religiones: las «naturales», las «civilizadas», las «mundiales» y las «sobrenaturales», y es un claro ejemplo de un estudio de filosofía de las religiones hecho desde las categorías del cristianismo, concretamente desde el catolicismo; como el propio autor expresa en repetidas ocasiones a lo largo de la obra. Esto es lo que le lleva a considerar el budismo, el islam y el judaísmo como religiones «mundiales», y el cristianismo como «sobrenatural o supratemporal», basándose en la idea de la Revelación y la Salvación por la venida de Jesucristo, ya que entiende que el cristianismo (católico) estaría por encima de todas las demás religiones (fundamentalmente, pp. 15-25 y 315). Aunque a ojos de la Filosofía o la Historia, pudiera parecernos un planteamiento capcioso (o más bien exclusivamente teológico), en realidad como explicábamos arriba, A. Anwander está asumiendo ese sesgo geográfico a la hora de hablar de las religiones «mundiales», mientras que toma una perspectiva teológica para hablar de las «sobrenaturales». Bajo nuestra concepción, estas dos propuestas de Anwander se podrían unir sin problemas bajo el término «universales». Otra clasificación la encontramos en las explicadas por Van der Leeuw (1970, pp. 574-578) que habla de varios tipologías (de tipo «colectivo» y tipo «individual», de primitivas que evolucionan a estatales, «superiores» e «inferiores», «semitas» o «indoeuropeas», etc.), antes de proponer su modelo (pp. 578-634) basado en aspectos no históricos o sociales sino fenomenológicos, por lo que la nómina que ofrece es muy amplia y variada («del alejamiento y la huida» [confucianismo], «de combate» [religiones duales, como el zoroastrismo o el maniqueísmo], etc.). Por lo que a nosotros interesa, el budismo, el cristianismo y el islam, según esta clasificación, entraría dentro del grupo de las «reveladas» y «reformadas», es decir, el budismo como reforma del brahmanismo/vedismo, el cristianismo del judaísmo y el islam del cristianismo; a mayores, el budismo formaría parte de las de «lo infinito y el ascetismo» y de «la nada y la compasión», mientras que el cristianismo y el islam (se entiende el judaísmo) lo serían de «la voluntad y la obediencia» (a Yahvé/Dios/Allah), aunque este último iría un poco más allá y sería propiamente de «la majestad» (de Allah) y la «humildad» (ante Allah). La clasificación que propone Fraijó (2022, pp. 215-218), de corte más teológica y diacrónica, nos parece útil igualmente tener en cuenta. Así, tendríamos: religiones proféticas (las monoteístas o abrahámicas: judaísmo, cristianismo, islam), las místicas (el hinduismo y el budismo) y las sapienciales (taoísmo, confucianismo); mientras que el zoroastrismo podría encajarse en los tres grupos. Al final, como dice el propio Fraijó (2022, p. 218), todas estas religiones tienen algo de proféticas, algo de místicas y algo de sapienciales, es solo una cuestión de qué elemento sobresale sobre los demás. Desde el punto de vista de la Filosofía, la propuesta de Gustavo Bueno (2023), aunque interesante en otros puntos, no nos parece completamente satisfactoria ni pone en cuestión, a nuestro juicio, las tradicionales divisiones que hemos indicado antes.

A la hora de definir en pocas líneas qué se entiende por «religión universal», diríamos que no es más que la pretensión que tiene un sistema religioso de que todos crean en un Dios que, a su juicio es el único verdadero, y que sigan sus enseñanzas para cumplir el destino final que aguarda a la humanidad entera (Fraijó, 2022, pp. 456-457)[25]. Naturalmente, sobra decir que ninguna de las pretensiones de estas religiones ha llegado a cumplirse. Nos referimos, claro, a la conversión de toda la humanidad en su fe. Es igual de irreal e inconsistente que las mismas pretensiones de poder y eternidad que reclaman los estados universales, pero indudablemente, es una idea que fortalece sus sistemas teológicos, convirtiéndolas, además, en religiones con un amplio potencial y atractivo, por su capacidad de insertarse en una extraordinaria variedad de estados y sociedades, existentes en todas las partes del mundo. Incluso alcanzados sus límites, esa aspiración perdura y les da fuerza. Convendría aclarar quizá que, en muchos casos, este universalismo solo puede concretarse en el tipo de D(d)ios que se predica, por cuanto sus «religiones», entendidas

[25] Otro criterio de definición podría ser la idea de Van der Leeuw (1970, pp. 543-547), ligado a lo que decíamos antes, sobre la teología o la existencia de una teología en la religión, que, según el holandés, implica una obediencia por cuanto el mundo entero, desde su creación, pasa por Dios y la teología es la vía, filosófica, de conocimiento y comprensión del hombre hacia Dios y su doctrina revelada, a la vez que es capaz de articular y explicar los ritos y cultos que se le deben rendir; frente a las teogonías y las mitologías, que no pretenden establecer un texto canónico de interpretación de lo divino. Tampoco los textos sapienciales, como los taoístas, pretenden imponer una forma obligatoria y «ortodoxa» de acercarse a lo sagrado o al mundo. Tampoco los budistas serían normativos en ese sentido, aunque el budismo, no tanto para los fieles como para su clero (en un sentido amplio), sí establece una vía para alcanzar el Nirvana, a partir de las enseñanzas de Buddha, y una recopilación de sutras que ayudarían en ese proceso (aunque su variedad es amplia debido a las diversas vías existentes). En todo caso, solo el judaísmo, el cristianismo y el islam contarían con una teología, si se me permite, normativa y canónica que establece no ya solo la manera recta y «ortodoxa» de comprender a Dios (Yahvé, Allah), sino también la forma ritual y cultual correcta y única de hacerlo, inflexible, exigiendo, ciertamente, la máxima obediencia y apego a la misma; aunque se pueden dar distintos grados de exégesis en función de a cuál de estos monoteísmos nos refiramos, o a cuál de sus corrientes internas. Casualmente coinciden en ser, algunas, las principales religiones universales a las que nos referiremos. Por otro lado, para que se vea la actualidad de esto que decimos, no podemos por menos que remitir a las palabras escritas por monseñor Charles Pope (2023), sacerdote católico de la archidiócesis de Washington D. C., donde explicaba de esta manera lo que es el universalismo: «El universalismo es la creencia de que la mayoría, sino todas las personas, al final se salvarán. Esto es directamente contrario a las palabras de nuestro Señor, que con tristeza atestigua que "muchos" están en el camino que lleva a la destrucción y "pocos" están en el camino estrecho y difícil que lleva a la salvación. El Señor pronuncia docenas de parábolas y otras advertencias a este respecto, y la enseñanza directa del Señor deja claro que debemos aceptar sobriamente que muchos, y no pocos, se van a perder a menos que nosotros, por la gracia de Dios los convoquemos urgentemente a Cristo y a un discipulado auténtico». No hay mejor perspectiva de lo que una religión universal, en este caso el cristianismo católico, entiende ella misma de su universalismo.

aquí en este contexto como las modalidades históricas de encuentro con lo sagrado, dependieron fuertemente del espacio y tiempo donde, en primer lugar, surgieron y donde, en segundo lugar, se extendieron. De manera que, en muchos casos, no fueron capaces de implementarse en su forma prístina u original en todas partes y tuvieron que adaptarse o ser adaptadas.

Son muy pocas las religiones universales que cumplen con esta definición y coinciden en ser mayoritariamente monoteístas o (como algunos han preferido denominarlas) monolátricas[26]. Nos referimos al cristianismo, el islam y el budismo. El islam es bastante obvio, aunque lo aclararemos en pocas líneas más adelante, pero podría chocar la presencia del budismo. Esta religión puede entenderse como universal al haber nacido abierta a todo tipo de población, al margen de su situación o condición social y de su lugar de nacimiento (como el cristianismo y el islam), y, como veremos, sí tuvo pretensiones universales —de hecho, su corriente mayoritaria, el *Mahâyâna* («Gran vehículo»), pretende la «salvación» universal de toda la humanidad—, al menos en sus comienzos (Denkô Mesa, 2005, pp. 91-92; 2007, pp. 240-242). No obstante lo dicho, se va a ir moldeando de maneras diferentes a medida que avance el tiempo, de forma que el budismo terminó por comportarse de una manera más similar al islam que al cristianismo[27].

Dado que el cristianismo es la religión central en la que nos vamos a fijar, conviene que justifiquemos someramente por qué es una religión universal, aunque es una pregunta obvia y bien sustentada desde muy antiguo. Simplemente queremos recordar los pasajes fundamentales del Nuevo Testamento que indicaban ya claramente que, lo que había nacido como una nueva interpretación teológica del Antiguo Testamento, del judaísmo en general, teniendo a Jesús (el Cristo) como su núcleo central, adoptó una actitud totalmente distinta de su religión matriz, que es lo que en última instancia la conformó como una religión que podemos calificar de universal. La nueva orientación teológica con la que se presenta el cristianismo desde tiempos tempranos queda sobre todo de manifiesto en los Hechos de los Apóstoles y en los textos paulinos (sobre todo *Carta a los Romanos*). Sin querer

[26] Para el debate sobre las terminologías, véase Gandulla (1989). Nosotros en particular no nos decantamos por una o por otra en este trabajo, aunque el adjetivo monolátrico pueda ser más correcto para el cristianismo y el budismo, mientras que por monoteísmo esencial solo podamos entender el judaísmo y el islam. Por lo que se refiere al budismo, solo la podríamos entender monolátrica en su corriente mayoritaria *Mahâyâna*, por cuanto fue en esta donde Buddha va a alcanzar un estatus divino y una adoración como si fuese un dios; aunque no está exenta de dificultades esta consideración, teniendo en cuenta la existencia de los diversos «avatares» de Buddha que reciben culto y la figura de los bodhisattvas.

[27] Que el budismo está relacionado con el islam, no solo en el aspecto de su universalismo, sino en otros asuntos a nivel doctrinal, es una vía que los orientalistas (nativos) chinos y japoneses han comenzado a explorar recientemente, sobre todo en lo que se refiere a la rama mística del islam, el sufismo (Toshihiko Izutsu, 2019).

ahondar en la ya consabida disputa sobre este punto, la lectura del Nuevo Testamento nos lleva a sostener que Pablo de Tarso imprimió un rumbo distintivo al primitivo y naciente cristianismo, cuya raíz es la inclusión de los «gentiles», que, a la postre, es la base fundamental de su universalismo, y uno de los aspectos que lo caracterizó durante toda su historia hasta el presente: las misiones evangelizadoras (Antón Pacheco, 2004)[28]. No quisiéramos insistir más en la obviedad ni hacer una recapitulación de toda la patrística antigua que nos sirviera a tal efecto, merecedora de un trabajo aparte.

2. RAZONES DE EXPANSIÓN Y ÉXITO DE LOS «UNIVERSALISMOS»

Ha llegado el momento de que, con todo lo dicho hasta ahora, veamos cómo interaccionan las teologías políticas de los estados con los universalismos religiosos y establezcamos la relación de mutua dependencia que se forma entre ellos. Lo haremos fundamentalmente tomando como base la relación del cristianismo con el Imperio romano, pero necesariamente nos permitiremos hacer algún *excursus* y algunas comparaciones con el islam y el budismo, con la única pretensión de sostener y defender nuestra idea y conclusión primera y esencial, que es la siguiente: la expansión (por otro lado, tan ansiada) de las religiones universales dependió, depende y dependerá de la capacidad que tengan sus estados matriz o eje para extender tanto su poder territorial, como su influencia indirecta en otros estados.

2.1. *La relación de lo romano con lo cristiano*

Cuando nos planteamos esta cuestión, la primera palabra que surge en nuestra mente es *dificultad*. La dificultad de encontrar la influencia de lo «romano» en lo «cristiano», fuera de lo fenomenológico y lo filosófico: en lo filosófico es evidente, ya que, debido al espacio geográfico en el que apareció el cristianismo, la única influencia filosófica que podía recibir era la dominante en el Mediterráneo Oriental, es decir, la filosofía griega clásica basada en Sócrates, Platón y Aristóteles, y las corrientes de las escuelas surgidas en época helenística (estoicismo, epicureísmo, escepticismo, cinismo, fundamentalmente) (Piñero, 2017); también porque la filosofía romana, aunque original en algunos de sus campos (particularmente el político y moral), utilizó como fundamento igualmente la arquitectura platónico-aristotélica. En lo fenomenológico, también se percibe claramente la relación entre lo romano y lo cristiano, en la medida en que la población fue paulatinamente convirtiéndose al cristianismo y adoptando sus prácticas. Ello desembocó en un proceso de

[28] Citaremos solo los principales pasajes: *Hech*. 2.1-21; 9.1-19; 10; 11; 13.13-52; 15.1-5; 26; 28.28. *Rom.* 1.5, 18-25; 2.1-16; 3.21-31; 4; 9; 10.12-13; 11.25-32; 15; 16.21-23 (Cantera e Iglesias, 1975).

sincretismo necesario (con ciertos límites en lo cultual), de larga cronología, que enriqueció notablemente al cristianismo, el cual, por otro lado, se mostró flexible en su aceptación, pese a los sermones de obispos como Tertuliano, Cipriano de Cartago, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Martín de Braga y tantos otros (Brown, 2018, pp. 77-87; Blázquez, 1998, p. 197; Salvador Ventura, *et alii*, 2017).

Pero si esto es una dificultad que solo nos afecta a nosotros, cuando desde nuestro presente nos asomamos al pasado, debemos añadir otra que sí estuvo en el día a día de la cotidianeidad de los romanos; tanto de los no cristianos como de los convertidos al cristianismo, pues no debe olvidarse que, aunque cristianos, esos individuos seguían siendo ciudadanos del Imperio romano. Nos estamos refiriendo a la relación de los romanos con la religión cristiana, que pasó por múltiples fases: desde un palpable desconocimiento[29], a una incertidumbre e incomprensión[30] que, en la medida en que fue creciendo en número de creyentes, pasó al enfrentamiento. Un enfrentamiento que, primero, fue dialéctico y luego institucional, a través del estado y el emperador, por múltiples causas que escapan al interés de este trabajo (Siniscalo, 2009, pp. 61-77; González Salinero, 2015, pp. 27-29; Ste Croix, 1981), pero que tienen en el cuestionamiento de la divinidad de los emperadores, tanto los muertos como los vivos, la razón eje que la articula; en tanto la actitud cristiana su-

[29] Póngase, por caso y como mera ilustración, pasajes como el Tácito (*Ann.* XV.44) o Suetonio (*Ner.* 16.2), relativos al incendio de Roma del 64 d. C. En paralelo y contemporáneos a los autores romanos, conviene tener presentes los escritos cristianos, de signo antirromano en este caso, como son *Apocalipsis* (12-13; 14.6-13; 16.17-21; 17.1-9; 18; 19.20) o algunos pasajes del *Evangelio de Juan* (11.47-48; 18.28-38a; 19.1-16a), vinculados con las denominadas como comunidades joánicas (Cantera e Iglesias, 1975; Piñero, 2006, pp. 497-519; Bernabé, 2015, pp. 357-365; Aldave, 2021, pp. 79-95; Rosell, 2021, pp. 142-153; Noguez, 2019, pp. 122-138).

[30] Podría citarse la conocida carta de Plinio, el Joven, al emperador Trajano (*Tra. Ep.* 96-97), pese a que en ella Plinio hace una valoración jurídica, más que moral, de las acusaciones contra los cristianos que estaban teniendo lugar en Ponto-Bitinia —en algún momento de los años 109 a 111/112 d. C.—. Habría que matizar que la información de Plinio permite deducir que los romanos estaban enterados de los aspectos, diríamos, fenomenológicos propios del cristianismo, pero no entendían su trasunto teológico; de ahí que el autor haga un juicio en base al derecho romano, con la intención sobre todo de dejar claro que, aunque sus reuniones fueran *sacramenta*, en el sentido de *coniurationes*, en tanto eran secretas e ilícitas, los cristianos no representaban una amenaza política, pese a ser una *superstitio illicita* (Sordi, 2011, pp. 90-96). Por lo demás, es claro que ni el emperador ni Plinio le dieron mayor importancia a estos hechos, una vez que, el por entonces gobernador, atajó el problema. Otro tanto podría decirse del testimonio de Luciano de Samosata (*De mort. Peregr.* 11-13) destinado a ridiculizar a los cristianos, aunque no llega a los extremos de Celso. Nuevamente, en paralelo, es de interés tener en cuenta textos cristianos contemporáneos, como son los de Clemente de Roma (*1 Clemente* 37; 55.1; 60.4; 61.1) y el *Pastor de Hermas* (*Sim.* 1.1; 1.11; 6.5.5; 8; 9.20; *Mand.* 3.3; *Vis.* 1.1.8; 3.9.2-6), en este caso, con posturas hacia Roma diametralmente distintas el uno del otro; de total adhesión y convivencia en el primero, de rechazo y condena en el segundo (Álvarez Cineira, 2020, pp. 260-264; 2021, pp. 176-179).

ponía una profunda alteración del orden cósmico, por cuanto afectaba a la esencia misma que regía la sociedad y política del Imperio (Bayet, 1984, pp. 278-287). En definitiva, el cristianismo y el ser cristiano, desde el siglo III especialmente, pasó a significar subversión social, lo cual, en un contexto de crisis política, social y económica, no podía constituir peor calificativo.

En la primera fase, es decir, en ese enfrentamiento dialéctico, no hay más que citar los nombres de Celso o Porfirio, frente a Taciano, Minucio Félix, Tertuliano u Orígenes. En el segundo, no habría más que mencionar la legislación imperial anticristiana y las persecuciones del siglo III y los primeros años del IV. En tal ambiente de confrontación, en tantos y diversos niveles, era muy difícil que se dieran influencias mutuas; insistimos, fuera de lo fenomenológico, y aun así con los límites que imponía el tratamiento del cristianismo con una religión política, como era la romana.

Abordar, entonces, la relación de lo «romano» y lo «cristiano», de Roma y el cristianismo, desde esa premisa, esto es, la influencia que pudo ejercer sobre él, nos atreveríamos a decir que es muy difícil. Pues, cuando el cristianismo trató con Roma, fuera del ámbito heleno, lo hizo ya en un estadio lo suficientemente maduro[31] como para que no pudieran permear ideas que afectaran a la doctrina cristiana o marcaran un rumbo distinto al de su matriz religiosa —el judaísmo—. Lo que restaba, entonces, era el proceso de conversión de la población y los sincretismos oportunos, aunque ello causó en el siglo III un enfrentamiento mayor, ya que tal conversión escapaba del control del estado y suponía apartarse de la participación de la religión política del estado, que se entendía indispensable para la supervivencia del mismo.

Probablemente, sea este punto el que deba remarcarse para lo que a nosotros interesa. Esto es, que el cristianismo nació como una religión fuera y al margen del control del estado; lo que no implica que posteriormente tuviera que haber concomitancias entre los dos. Yendo todavía más lejos, el cristianismo necesitó del estado para su supervivencia, primero, y para su extensión y difusión, después. Esta será la conclusión a la que tratemos de llegar a continuación y puede ser esta la gran lección que extraigamos de la relación del cristianismo con el Imperio romano.

Es claro que, por mucha pretensión universal que tuviera el cristianismo, si no hubiera contado con el amparo de las estructuras estatales romanas no habría pasado de ser una de tantas religiones que se profesaban en el Mediterráneo de aquellos tiempos de dominio del Imperio; pero en ningún caso se hubiera convertido en la única y la hegemónica. Si antes del siglo IV el Imperio romano había sido la plataforma perfecta por medio de la cual ganar adeptos, desde la nueva unificación

[31] Desde luego, ahí están los primeros cristianos de la *Vrbs* y el viaje de Pablo en sus últimos días y, a quienes dirige su carta, pero es obvio el desconocimiento que los romanos tenían de este grupo religioso en un estadio tan temprano (Álvarez Cineira, 2006; Lampe, 2023).

del poder bajo el emperador Constantino (324 d. C.), el cristianismo, que había ido creando en las décadas anteriores sus propias instituciones, recibe el amparo de las autoridades, convirtiéndose de religión perseguida en religión aceptada. Dicho amparo alcanza su grado máximo de la mano de Teodosio, quien, en el conocido decreto del 28 de febrero del 380 d. C., que convierte el cristianismo en la única confesión admitida por el estado. No obstante, ya desde la época de Constantino la legislación patentiza una preferencia por el cristianismo frente al resto de las confesiones (Fernández Ubiña, 2003, pp. 354-355; Moreno Resano, 2016, pp. 239-240)[32], particularmente el «paganismo» que, por su estrecha dependencia del poder político y el estado, estaba totalmente indefensa y podía ser consumida fácilmente; el único núcleo de resistencia podían ser algunas élites que se negaran a perder lo que para ellas se convirtió en un claro signo de identidad y prestigio personal, frente a la autoridad imperial y las élites eclesiásticas, cada vez más invasivas. Es obvio que este giro en la legislación supuso la muerte para el «paganismo»[33], por la sencilla razón de que dejó de cumplir con su papel principal para el estado, es decir, servir a su teología política y al sustento de su poder en la sociedad, que ahora pasará a ocupar el cristianismo. En definitiva, el cristianismo pasó a formar parte del estado y los emperadores hicieron uso de él, lo mismo que hizo Augusto con la religión tradicional romana.

Por tanto, el universalismo cristiano encontró su vía de confirmación y realización al amparo de la que era la gran potencia del Occidente, en ese momento. Al mismo tiempo, los emperadores vieron en esta religión un nuevo y eficaz medio para seguir legitimando su poder y acciones, ante la fuerza confesional que ganaba entre los habitantes del Imperio y ante las posibilidades que les brindaba una religión no nacida ni vinculada desde su origen al estado; además de que el carácter universal de su mensaje, era muy oportuno y conveniente para la integración y unidad de la población (o para mantenerla, según se mire) y para controlar las amenazas de sus fronteras, en concreto los pueblos germanos. Si estos se convertían al cristianismo, serían más fácilmente asimilables al Imperio, por un lado, pero también sería más fácil su contención. Este proceso no va a estar exento de problemas, desde el momento en que el emperador va a tener que lidiar con la profunda división confesional y doctrinal del cristianismo en ese momento y, al mismo tiempo, con una Iglesia

[32] A modo de selección: *CTh.* I.27.1; IV.7.1; XVI.2.2; XVI.2.4.

[33] Los pobres intentos de recuperación de esa religión por el emperador Juliano (360-363 d. C.), justamente abordaron los problemas intrínsecos, históricos, de la misma, es decir, su no independencia del estado y, por tanto, la ausencia de una estructura institucional propia que le permitiera competir con el cristianismo (Arce, 1984, pp. 42-46; Fernández Ubiña, 2003, pp. 377-383; Siniscalo, 2009, pp. 206-209).

y un clero recelosos del poder político y su intromisión (Acerbi y Teja, 2020; Bravo Castañeda, 2015; Fear, 2015; Teja, 2017; Vallejo Girvés, 2016)[34].

Pese a todo ello, probablemente, la pretensión universal del cristianismo, que muy bien fue trazada en sus primeras décadas de existencia, y la creación de una institución que no se fusionó con el poder político (lo que denominamos en general como la Iglesia), fueron dos factores que permitieron su supervivencia después de la caída y desaparición de la estructura imperial de Roma. Precisamente porque, durante esas décadas y al amparo del poder del estado, las misiones de evangelización y la extensión del cristianismo entre los pueblos germanos fueron posibles (el caso del obispo godo Ulfila en el 341 d. C. entre los suyos); lo que a la larga se reveló como clave, pues los reinos nacidos en los territorios del caído Imperio, lo hicieron ya como confesionales del cristianismo.

En resumen, independientemente del mensaje religioso y el universalismo, el triunfo final del cristianismo se debe a su imbricación inicial con el Imperio romano, que, en última instancia, es un estado que le proporcionó un ambiente adecuado para su desarrollo. Por tanto, puede decirse, si se quiere, que no hay universalismo religioso si no hay una estructura estatal que lo apoye; una estructura estatal que absorberá ese universalismo religioso y lo hará suyo, convirtiéndolo en parte de su teología política.

Esta alineación de intereses en varios momentos de la Historia consolida y hace triunfar la expansión del cristianismo. Pero esa expansión tendrá sus mismos límites en la propia capacidad de extensión y fuerza política y militar que tengan sus estados; estados, ahora sí, confesionales. Un ejemplo lo encontramos en la Edad Moderna. Pese a que la Iglesia trató de buscar sus propios caminos al margen del hecho político, la realidad es que cosechó sonoros fracasos en su vocación universal y que solo alcanzó las proporciones que alcanzó en la medida en que encontró una nueva estructura estatal que la amparara, en este caso la Monarquía Hispánica de los Habsburgo[35]. Sin pretender exhaustividad en este punto, es evidente que la extensión y supervivencia de la Iglesia, en su vía católica, estuvo estrechamente ligada a la creación del Imperio Español. La Monarquía Hispánica le dio todo un continente, América, por el que expandirse y le permitió llegar a las polinesias del Pacífico, Filipinas, China y Japón. Estos dos últimos terminaron por ser sus límites de expansión como religión, imposibles de conquistar, precisamente porque parece

[34] Intromisión constante durante los siglos IV-V d. C., y los posteriores, base, en parte, del cisma de la conocida después como Iglesia Ortodoxa donde la relación con el, ahora, *Basileos* (después el Zar de las Rusias) fue estrecha y de suma importancia, heredando el vínculo más estrecho que propugnó el arrianismo, vital para los siglos posteriores, y cuya incidencia sigue persistente hoy en la actual Federación Rusa.

[35] El término histórico propiamente sería «Monarquía de España» o «Reino de España e Indias», tal y como aparece en la documentación de la época (Ribot, 2023). Sin embargo, por comodidad, emplearemos los comúnmente usados en la historiografía.

que la Iglesia del momento no comprendió que era necesaria la aquiescencia del aparato estatal —los emperadores chino y nipón, y el *shōgun* en este caso— para ser convenientemente aceptada, pues la predicación sola sin contar, a mayores, con el respaldo político y militar de los Austrias, no era suficiente[36].

No cabe duda de que, la desaparición del Imperio Español permitió, y ha permitido, la expansión de las corrientes protestantes y explica, en parte, la situación difícil por la que pasa hoy la Iglesia Católica. El vacío dejado por la potencia imperial del momento, fue ocupado por otros hegemones, Gran Bretaña y Estados Unidos, que naturalmente han amparado a sus confesiones protestantes en su avance sobre Hispanoamérica, Asia y África, arrinconando a la confesión católica al superarla en fieles, y también por un fenómeno de conversión inversa de católicos a las distintas confesiones protestantes. El catolicismo perdió fuerza, por tanto, al mismo tiempo que las potencias estatales católicas declinaban. Otro tanto podemos observar del lado de la Iglesia Ortodoxa, pero a la inversa. Tiene un claro desarrollo e influencia en los momentos hegemónicos del Imperio Bizantino, primero, y del Ruso después, para, salvando el periodo de la URSS, encontrarse reforzada y apoyada hoy por la actual Federación Rusa; al menos la dependiente del patriarca de Moscú. Sin embargo, la Ortodoxa no ha sido una confesión que haya llevado a cabo labores

[36] Aunque decimos «fracaso», debemos matizar nuestras palabras. Desde luego, para las pretensiones de la Iglesia no fue precisamente un éxito que no se lograra convertir ni a la población ni al estado en la dicha fe cristiana, particularmente católica, y son varios los enfrentamientos con las autoridades hasta el punto de que se decrete su prohibición. En el caso de China, aunque el cristianismo llegó, al menos, en el siglo VIII d. C., fue muy minoritario hasta que comenzó la actividad misionera a partir de 1575 y hasta el siglo XVIII, momento en que, por un lado, nada más empezar el siglo, la polémica de los «ritos chinos» llevó al Vaticano a prohibir las misiones católicas y, por otro, en 1724 el emperador Yongzheng, de los Qing, decretó su expulsión, persecución y veto; prohibición que duró hasta el 1846. En el caso de Japón, la llegada del cristianismo fue en 1549, pero la expulsión y prohibición, de manera efectiva, se produjo entre 1620 y 1626, perdurando hasta 1873, pocos años después de la Restauración Meiji. La reintroducción del cristianismo en estas naciones en el XIX vino acompañada, no obstante, de una fuerte presencia de los elementos protestantes, ya que eran ahora Gran Bretaña y Estados Unidos las grandes potencias que monopolizaban las relaciones económicas y políticas con Asia; en menor medida, Holanda y otras naciones europeas. Las consecuencias de esto son obvias: para 1909 en China había un total aproximado de 1 100 000 católicos, para 1948 unos 5 millones de cristianos (3.250.000 católicos) y a principios del siglo XXI solamente 12 millones de católicos y 30 millones de protestantes; cifras inconmensurables para nosotros, pero, en un país de aproximadamente 1.400 millones de habitantes, esto supone tan solo un 3 % del total de su población (Sierra de la Calle, 2019, p. 272-273). En Japón la situación es todavía más llamativa. Si antes de la persecución había entre 150-200 000 cristianos católicos, a comienzos del siglo XXI la cifra solo se ha elevado a 1 908 000 millones, que en un país de 125 millones habitantes supone menos del 1 % de su población, de los cuales solo un 0.3 % (unos 450 000) son católicos. En comparación, la vecina República de Corea alberga algo menos de 15 millones de cristianos, que suponen un 29 % de su población.

misioneras, como las demás, en tanto su extensión y las labores de conversión siempre fueron bajo el amparo de los respectivos estados, pero aun así es significativo que en lugares como Asia Central su implementación haya sido mínima, por la fortaleza del islam.

2.2. *Casos paralelos. Una nota*

Precisamente, si dejamos de lado el cristianismo y observamos las otras dos religiones universales, encontraremos similitudes.

El islam es un buen ejemplo. Desde que Mahoma (o *Muhámmad*) tuvo la primera revelación en el 610 y se configuró una nueva fe monoteísta, estuvo ligado a una idea clave: una perspectiva universal, pero fundamentada en la conversión de los pueblos sometidos por vía política —no por cauces directos, con un proselitismo activo, sino indirectos—. En conclusión, una autoridad política, el *jalifat rasul Allah* («representante del Enviado de Dios»), el califa, asumía al tiempo la dirección religiosa, de modo que la expansión del islam está estrechamente ligada a la capacidad de expansión política de los estados que la tuvieran por fe confesional. El fuerte impulso del islam, que le hizo llegar desde el norte de África hasta el norte de la India, expande a su vez su fe, cuya importancia a día de hoy no ha disminuido. Como resultado, aproximadamente hay 1500 millones de musulmanes en el mundo —un poco lejos de los 2300 millones de cristianos, aunque sea una cifra en declive en comparación con el islam—.

El budismo es un caso particular, que experimenta, en sus primeros estadios, un proceso semejante al cristianismo. Surgido a fines del VI y principios del V a. C. de las convicciones espirituales y sociales de un príncipe indio, Siddharta Gautama, luego el *Buddha*, en origen para oponerse al sistema de castas y la rigidez social y religiosa del brahamanismo y los vedas, su desarrollo y expansión vendrá de la mano del Imperio Maurya, cuando este surja hacia el 324 a. C., con Chandragupta Maurya (en lo que se considera el primer periodo de unificación política del norte de la India). La razón de esto es muy simple: es el momento en que se produce una unión de intereses armoniosa entre el poder político y esta nueva corriente religiosa, cuando sus soberanos decidieron convertirse al budismo. Es más, el gran rey de la dinastía, Asoka, nombró oficiales para difundir el budismo y presidió el III concilio budista del 247 a. C. que acordó el envío de misioneros budistas fuera de la India; los cuales tendrán éxito en la isla de Ceilán y en el sudeste asiático. Según dejó expresado en piedra el propio Asoka, estas misiones llegaron a la corte de Antioco II de Seléucida, Ptolomeo II Philadelfo de Egipto, Magas de Cirene, Antígono Gónatas de Macedonia, Alejandro II Moloso del Épiro y la ciudad de Corinto; aunque sin éxito (Masson-Oursel, Willman-Grabowska y Stern, 1996, pp. 39-40; Upinder Singh, 2016, pp. 351-353). A partir de ese momento, la expansión del budismo por el oriente asiático fue muy importante y se mantuvo en tanto los sucesivos poderes

políticos, una vez desaparecido el Imperio Maurya, lo apoyaron; como el Imperio Kushana, contemporáneo del Alto Imperio Romano. La prueba de esto que decimos es precisamente que, actualmente, solo hay en la India 4 millones de budistas (un 0,5 % de su población), porque no pudo soportar la irrupción del hinduismo (una reforma del vedismo), a partir del siglo IV d. C., con el apoyo del Imperio Gupta, ni del islam, después, pues ambos encontraron el respaldo de las autoridades estatales. Paradójicamente, fue fuera de la India donde el budismo arraigó en su vertiente *Mahâyâna* y en sincretismo con las religiones locales, particularmente el taoísmo y la religión tradicional china, derivando en la rama «Chan» o «Zen» y dividiéndose en múltiples sectas.

Pero este comportamiento es igualmente observable en China. Aunque había llegado a China durante el siglo I d. C., para buena parte de la población y las autoridades del, por entonces, Imperio Han (Posterior u Oriental, 25-220 d. C.), no era más que la religión practicada por monjes errantes venidos desde lejos y comerciantes extranjeros venidos de las rutas del occidente. Aunque lentamente fue penetrando en la sociedad china, fue gracias en buena medida a los periodos de profunda división e incertidumbre que atravesó China durante los años 220 a 589 d. C., que actuaron de catalizadores para su expansión, en un momento en que la situación económica y social empeoraba, lo que hizo que la población viera en el budismo una alternativa a las viejas costumbres y las tradicionales religiosidades —aunque el budismo había terminado por contaminarse de ellas, particularmente en lo que se refería al culto a los antepasados, pues tuvo que adaptarse a la mentalidad china—; no obstante, tuvo que hacer frente a su máximo competidor, el taoísmo. El espaldarazo decisivo no llegó precisamente hasta que el estado Wei Septentrional (386-534 d. C.), una vez consolidado un poder territorial fuerte en una parte importante del antiguo solar del Imperio Han, adoptó el budismo como la principal religión del emperador (*Huángdì* o, menos usado, *Tiānhuáng*, «soberano celestial» o «soberano del Cielo» (*Tiān*)) y, en consecuencia, entre sus nobles[37]. Ello, sin embargo, llevó a un abierto enfrentamiento con el clero taoísta, que veía como los templos y los monjes budistas ganaban en influencia en el estado y sus riquezas no hacían más que crecer. La consecuencia fue que confucianos y taoístas instigaron la persecución del budismo entre los años 446 y 452 d. C., y entre el 574-578 d. C.,

[37] Otra de las razones de la adopción del budismo por estos estados, era que sus dinastías eran extranjeras, procedentes de los pueblos *xiōngnú* y manchúes del norte, por lo que esta religión universalista era un soporte para su legitimación sobre el territorio y entre la población china, marcando distancias al tiempo con la nobleza local. Aunque, al final, todas estas dinastías terminaban adoptando todos los elementos propios de la china imperial y eso incluía el ceremonial real y los principios confucionistas, así como la asistencia del taoísmo, pues la gran mayoría de la población era devota de estas religiones, o lo que es lo mismo, no abandonó el tradicionalismo chino. Al final, como decía Montenegro Duque (1974, p. 348): «el budismo se hará chino, más que la China se hiciera budista».

siempre con el objetivo de destruir los monasterios budistas y desarticular a su clero (nunca se dirigieron contra el culto privado de la población); en último término, estas persecuciones se activaban o desactivaban en función de los cambios de gobierno y la llegada de nuevos emperadores que trataban de apaciguar la situación (Kieschnick, 2019, pp. 531-552; Poceski, 2012, pp. 197-218; Raz, 2012, pp. 67-72; Yang, 2013). Pese a todo, quedó claro que el budismo se había instalado fuertemente en la sociedad china y no podía ser ya extirpado. Desde ese momento, comenzará el florecimiento del budismo en China, amparado e impulsado por el estado, cuyo esplendor se alcanzará con la dinastía Tang desde el año 617 d. C. hasta el final de la China imperial en el 1911.

Y en Japón podríamos decir otro tanto. Hasta que la corte del emperador —el *Tennō* («soberano celestial»)—, con Tenmu y Jitō, al final del periodo Asuka (592-710 d. C.), y durante el periodo Nara (710-794 d. C.), no lo adoptó como religión propia bajo su supervisión, en el contexto de una reorganización general del incipiente estado japonés, tras la breve guerra civil del 672 d. C., realmente no comenzó su expansión firme por todo el archipiélago; amparada no solo por la propia corte, sino porque desde ese momento se establecieron las instituciones religiosas oficiales del estado, que se referían tanto al budismo como al culto de los *kami* —posteriormente denominado *Shinto* o sintoísmo—. Por tanto, el budismo en Japón quedó adherido a la religión tradicional insular bajo la supervisión de la corte imperial, lo cual perduró hasta el año 1868.

3. CONCLUSIÓN

Hemos querido cumplir, por tanto, varios objetivos con este trabajo aproximativo. Intentar ensayar, por un lado, una definición de «estado/imperio universal» y sus teologías políticas para su aplicación al estudio de la Antigüedad, en particular lo que tiene que ver con la relación del hecho religioso y el político. Así como facilitar, o enderezar, la comprensión de este capital hecho, que suele pasar desapercibido entre los estudiosos que se dedican a reflexionar sobre la naturaleza de los estados en la Antigüedad en sus diferentes aspectos, o los que se dedican a comentar obras clásicas, como algunas de las citadas. Al mismo tiempo, por otro lado, tratar de confirmar nuestra hipótesis de partida, esto es, la estrecha vinculación de las teologías políticas de los estados con las religiones universales, frente a la idea de que este tipo de religiones pueden actuar y escapar del hecho estatal, desarrollándose por su cuenta.

Con respecto al primer objetivo, insistimos que las teologías políticas o universalismos, base de lo que denominaríamos un «estado/imperio universal», se refieren a todas aquellas manifestaciones a través de las cuales estos estados pretenden vincular sus actividades a la providencia divina y el destino regido por los

entes divinos, apelando a su orden y destino. Pero esas manifestaciones tienen un respaldo material, no son simples idealismos, es decir, cuando un estado llega a ese punto y proclama tal identidad es porque se percibe como la potencia dominante en su entorno, lo que tiene un respaldo histórico cierto; pensemos en el Imperio asirio, el persa, el romano, el maurya o el chino. A partir de ahí, estos estados suelen manifestar la idea de que su dominio será eterno (*sine die*) y que la expansión de sus dominios —entendido no desde el punto de vista solo territorial, sino también de hegemonía sobre el resto de pueblos circundantes— será infinita (*sine fine*). La formulación escrita de este principio en la Antigüedad deja claro que son los dioses los que han otorgado el mando y autoridad a los reyes sobre las tierras que han conquistado, y que estaban predestinados a ello; consecuentemente la divinidad responde otorgando un reino *sine die et sine fine*, garante de la paz, el orden, la justicia, la prosperidad y, al final, la felicidad de las *nationes*. En todo ello, el hecho religioso, como recalcamos, es fundamental, pero el punto diferencial está en el carácter de ese hecho religioso, esto es, si hablamos de religiones políticas o religiones que nacen con una inspiración universal.

No obstante, queremos recalcar y clarificar que, pese a todo lo expuesto anteriormente, no estamos pretendiendo indicar que podemos reducir los «estados/imperios universales» a las categorías del hecho religioso. Eso sería un reduccionismo inaceptable. Como en algún momento se señaló, la categorización de un estado/imperio como «universal», responde al resultado de la evolución institucional del propio estado/imperio; una última fase, podríamos decir. Naturalmente, junto al hecho religioso, habría que estudiar otros aspectos que, en último término, definirían qué es un «estado» o un «imperio», pero ese no era nuestro objetivo aquí; nosotros solo nos hemos ocupado de uno de los aspectos de estas entidades políticas, mucho más complejas.

Con todo lo dicho, ha quedado en evidencia que nuestra segunda premisa inicial puede darse por demostrada. Pese a que una religión, como el cristianismo, tenga una ambición universal y quiera que todos los hombres profesen su fe, pese a que esa fe pueda «mover montañas», lo cierto es que sus logros y su expansión dependieron (y dependerán) de la fuerza política de los estados que la confesaron y que la ampararon. De esta forma, primero fue Roma y su Imperio los que le dieron las condiciones para su consolidación y luego fueron los «restos» de su Imperio, los estados cristianos (de raíz germana), hasta el presente, los que han determinado si su misión universal podía cumplirse y bajo qué condiciones. Pero si hacemos un recorrido por la evolución del resto de ramas del cristianismo (protestantes, ortodoxos) nos topamos con la misma realidad, y otro tanto ocurre con el islam y el budismo, cuya dependencia de los estados es todavía más evidente ya que sus «iglesias» nunca establecieron una separación oficial entre el poder político y el religioso, como hizo el catolicismo (no así los protestantes y los ortodoxos). A nuestro parecer, esta perspectiva enriquece y ayuda a la comprensión

de la evolución y desarrollo de los estados y religiones de la Antigüedad, pero también puede arrojar luz sobre la situación de la Iglesia cristiana, particularmente católica, actual, para aquellos interesados y preocupados por su devenir en los últimos tiempos.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

4.1. *Abreviaturas*

1 Clemente = Ayán, J. J. (ed. y trad.) (1994). *Clemente de roma. Carta a los Corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis)*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum* (1869). Berlín: De Gruyter.

CTh. = Krueger, P. y Mommsen, Th. (eds.) (1905). *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*. Berlín: Weismannos.

De mort. Peregr. = Zaragoza Botella, J. (trad.) (1990). *Luciano. Obras. III.* Madrid: Editorial Gredos.

Plin. *Tra. Ep.* = González Fernández, J. (trad.) (2005). *Plinio el Joven. Cartas*. Madrid: Editorial Gredos.

RRC = Crawford, M. H. (1974). *Roman Republican coinage*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sall. *Cat.* = Segura, B. (trad.) (1997). *Salustio. Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las «Historias»*. Madrid: Editorial Gredos.

Sim.; *Mand.*; *Vis.* = Ayán, J. J. (ed. y trad.) (1995). *Hermas. El pastor*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.

Suet. *Ner.* = Agudo Cubas, R. Mª. (trad.) (1992). *Suetonio. Vidas de los doce Césares. II*. Madrid: Editorial Gredos.

Tac. *Ann.* = Moralejo, J. L. (trad.) (1979). *Cornelio Tácito. Anales*. Madrid: Editorial Gredos.

4.2. *Bibliografía*

Acerbi, S., Teja, R. (Eds.) (2020). *El primado del obispo de Roma. Orígenes históricos y consolidación (siglos IV-VI)*. Madrid: Trotta.

Aldave, E. (2021), «Mi Reino no es de este mundo» *(*Jn 19.36). Marginalidad en el cuarto evangelio. En Aguirre, R. (Ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (pp. 71-96). Estella: Editorial Verbo Divino.

Álvarez Cineira, D. (2006). Los primeros pasos del cristianismo en Roma. *Estudios Bíblicos*, 64(2), pp. 201-236.

Álvarez Cineira, D. (2008). El auge del cristianismo en el Imperio Romano. *Estudio Agustiniano, 43*(1), pp. 87-126. https://doi.org/10.53111/estagus.v43i1.276

Álvarez Cineira, D. (2020). Hermas, un escalador social, se dirige a los ricos de su comunidad. *Estudio Agustiniano, 55*(2), pp. 241-280. https://doi.org/10.53111/estagus.v55i2.48

Álvarez Cineira, D. (2021). El cristianismo romano según 1 Clemente. En R. Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (pp. 155-182). Estella: Editorial Verbo Divino.

Antón Pacheco, J. A. (2004). El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso. *Convivium, 17*, pp. 167-178.

Anwander, A. (1955). *Les religions de l'humanité*. París: Payot.

Arce, J. (1984). *Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano (Fuentes literarias. Epigrafía. Numismática)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bayet, J. (1984). *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid: Editorial Cristiandad.

Bellessort, A. (1920). *Virgile. Son oeuvre et son temps*. París: Perrin et Cie, Libraires-Éditeurs.

Bernabé, A., Álvarez-Pedrosa, J. A. (2000). *Historia y leyes de los hititas. Textos del Imperio Antiguo. El Código*. Madrid: Akal.

Bernabé, A., Álvarez-Pedrosa, J. A. (2004). *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y el Imperio Nuevo*. Madrid: Akal.

Bernabé, C. (2015). Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. En R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (pp. 293-340). Estella: Editorial Verbo Divino.

Blázquez, J. M. (1998). *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*. Madrid: Cátedra.

Bravo Castañeda, G. (2015). Iglesia e Imperio como sistemas de dominación. Confrontaciones y compromisos. En J. Fernández Ubiña, A. J. Quiroga Puertas, P- Ubric Rabaneda (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (pp. 293-340). Granada: Publicaciones Universidad de Granada.

Bravo García, J. R. (2022). *Filosofía del Imperio y la Nación del siglo XXI. Ensayo sobre el problema político de las Españas y las Rusias*. Oviedo: Pentalfa.

Brown, P. (2018). *El culto a los santos*. Salamanca: Editorial Sígueme.

Bueno, G. (1991). *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. Logroño: Biblioteca Riojana.

Bueno, G. (2019). *España frente a Europa*. Oviedo: Pentalfa.

Bueno, G. (2023). *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo: Pentalfa.

Cantera, Fr. e Iglesias, M. (1975). *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Cases Mora, N. (2023a). *Nemedus Augustus* y el culto imperial en áreas rurales de la Península Ibérica. *Klio, 105*(1), pp. 207-235. https://doi.org/10.1515/klio-2021-0060

Cases Mora, N. (2023b). La formulación epigráfica del culto imperial en la Península Ibérica. En I. Velázquez Soriano y S. López-Maroto Quiñones (eds.), *Praxis epigráfica. Desarrollo en el tiempo y en el espacio* (pp. 183-205). Madrid: Guillermo Escolar Editor.

Cresci Marrone, G. (2018). *Imperium sine fine dedi*? Il principato di Augusto e il problema della dimensione temporale. En L. R. Cresci y F. Gazzano (eds.), *De Imperiis. L'idea di impero universale e la successione degli imperi nell'Antichità* (pp. 171-190). Roma: «L'Erma» di Bretschneider.

Denkô Mesa (2005). *El budismo. Historia y doctrina. Volumen I. Los orígenes del Budismo*. Madrid: Miraguano Ediciones.

Denkô Mesa (2007). *El budismo. Historia y doctrina. Volumen II. El budismo Mahâyâna*. Madrid: Miraguano Ediciones.

Denkô Mesa (2009). *El budismo. Historia y doctrina. Volumen III. Zen*. Madrid: Miraguano Ediciones.

Domínguez Monedero, A. J. (2013). *Alejandro Magno. Rey de Macedonia y de Asia*. Madrid: Sílex.

Echave-Sustaeta, J. de. (trad.). (1997) *Virgilio. Eneida*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Étienne, R. (1958). *Le culte imperial dans la Peninsule Iberique d'Auguste à Dioclétien*. París: E. de Boccard, Éditeur.

Fear, A. (2015). Emperadores y reyes herejes: el arrianismo como sistema de dominación política. En J. Fernández Ubiña, A. J. Quiroga Puertas, P. Ubric Rabaneda (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (pp. 41-50). Granada: Publicaciones Universidad de Granada.

Fernández Ubiña, J. (2003). Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano. En M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo 1. El mundo antiguo* (pp. 329-397). Sevilla: Trotta-Publicaciones Universidad de Sevilla.

Fraijó, M. (2022). *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid: Trotta.

Gabba, E. (1974). Storiografia greca e imperialismo romano (III-I sec. a. C.). *Rivista storica italiana, 86*(4), pp. 625-642.

Gabba, E. (1975). Díonigi e la «Storia di Roma arcaica». En *Actes du IX e Congrès, Ass. G. Budé (1973)* (pp. 218-229). París: Les Belles Lettres.

Gabba, E. (1982). La «Storia di Roma arcaica» di Dionigi d'Alicarnasso. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 2*(30/1), pp. 799-816. https://doi.org/10.1515/9783110844108-018

Galán Allué, J. M. (2002). *El Imperio Egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.* Madrid: Trotta-Ediciones Universidad de Barcelona.

Galinsky, K. (1996). *Augustan Culture. An interpretive introduction*. Princeton: Princeton University Press.

Gandulla, B. (1989). El politeísmo monolátrico de las comunidades gentílicas hebreas. *Estudios de Asia y África, 24*(1), pp. 17-70. https://doi.org/10.24201/eaa.v24i1.1220

García Fuentes, M.ª *Cr. (1972). Eneas, Ascanio y los Reyes de Alba. Hispania Antiqua*, 2, pp. 21-34.

Gómez Espelosín, F. J. (2016). *En busca de Alejandro. Historia de una obsesión*. Madrid: Publicaciones Universidad de Alcalá de Henares.

González Salinero, R. (2015). *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano*. Madrid: Signifer.

Grau, D. (2022). *La mémoire numismatique de l'Empire Romain*. París: Les Belles Lettres.

Kieschnick, J. (2019). Buddhism. En A. E. Dien y K. N. Knapp (eds.), *The Cambridge History of China. Volume 2. The Six Dynasties, 220-589* (pp. 531-552). Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781139107334.026

Lampe, P. (2023). *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín*. Madrid: Editorial Sígueme.

Lara Peinado, F. (2011). *Textos para la historia del Próximo Oriente Antiguo*. Madrid: Cátedra.

Letta, C. (2020). *Tra umano e divino. Forme e limiti del culto degli imperatori nel mondo romano*. Sarzana-Lugano: Agorà&Co.

Lozano, F., Giménez de Aragón y Alarcón, C. (eds.). (2014). *Reyes y dioses: la realeza divina en las sociedades antiguas*. *Arys. Antigüedad, Religiones y Sociedades, 12*.

Masson-Oursel, P., Willman-Grabowska, H. de, Stern, P. (1996). *Ancient India and Indian Civilization*. Londres: Routledge.

Montenegro Duque, Á. (1949). *La onomástica de Virgilio y la antigüedad preitálica*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Montenegro Duque, Á. (1950). La política de estado universal en César y Augusto a través de la Eneida de Virgilio. *Revista de Estudios Políticos, 53*, pp. 57-97.

Montenegro Duque, Á. (1974). *Historia de la China antigua*. Madrid: Istmo.

Montenegro Duque, Á. (1991). La presencia de Hiberia en el Lacio primitivo de Virgilio como prefiguración de la hermandad de pueblos del Imperio Romano. *Hispania Antiqua, 15*, pp. 303-343.

Montero Díaz, S. (1988). *Estudios sobre pensamiento antiguo e historiografía*. Lérida: Dilagro s. a. edicions.

Montero Díaz, S. (2019 [1944]). *Alejandro Magno. El Imperio Universal*. Madrid: Signifer.

Moreno Resano, E. (2016). El obispo como juez. En S. Acerbi, M. Marcos y J. Torres (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja* (pp. 233-246). Madrid: Trotta.

Navarro Caballero, M., Roddaz, J.-M. (eds.). (2006). *La transmission de l'idéologie impériale dans l'Occident romain*. Burdeos: Ausonius *Éditions*. https://doi.org/10.4000/books.ausonius.345

Noguez, A. (2019). *Apocalipsis. Relato, historia y mensaje de resistencia*. Estella: Editorial Verbo Divino.

Noreña, C. F. (2011). *Imperial Ideals in the Roman West. Representation, Circulation, Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.

Piñero, A. (2006). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.

Piñero, A. (2017) (Ed.). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo.* Barcelona: Herder.

Poceski, M. (2012). Chinese Buddhism. En R. L. Nadeau (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions* (pp. 197-218). Oxford: Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781444361995.ch9

Pope, Ch. (2023, 17 de junio). 8 errores modernos que todo católico debe conocer y evitar. *Infovaticana*. Recuperado el 23 de noviembre de 2023, de https://infovaticana.com/2023/06/17/8-errores-modernos-que-todo-catolico-debe-conocer-y-evitar/

Raz, G. (2012). Chinese Religion from the Han to the Six Dynasties. En R. L. Nadeau (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions* (pp. 51-74). Oxford: Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781444361995.ch3

Ribas Alba, J. M. (2023). *Constitución del estado en la antigua Roma*. Madrid: Tecnos.

Ribot, L. (2023). ¿Hispánica, católica o de España? Precisiones sobre la monarquía de los Austrias. *Boletín de la Real Academia de la Historia, 220*(2), pp. 269-280.

Rosell, S. (2021). El Apocalipsis: visión de un mundo nuevo. En R. Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes* (pp. 125-154). Estella: Editorial Verbo Divino.

Salvador Ventura, F. *et al.* (coords.). (2017). *Autoridad y autoridades de la Iglesia antigua*. Granada: Publicaciones Universidad de Granada.

Schilling, R. (1954). *La religion romaine de Vénus. Depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*. París: Editions de Boccard.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Serrano Delgado, J. M. (2021). *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra.

Shipley, Gr. (2001). *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a.C.* Barcelona: Crítica.

Sierra de la Calle, B. (2019). Imágenes chinas de historia sagrada. *Estudio Agustiniano, 54*(1-2), pp. 269-428. https://doi.org/10.53111/estagus.v54i1-2.72

Siniscalo, P. (2009). *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*. Roma: Laterza.

Sordi, M. (2011). *I cristiani e l'Impero Romano*. Milán: Jaca Book.

Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Madrid: Trotta.

Ste. Croix, G. E. M. de (1981). ¿Por qué fueron perseguidos los cristianos? En M. I. Finley (ed.), *Estudios sobre historia antigua* (pp. 233-273). Madrid: Akal.

Sumi, G. S. (2002). Spectacles and Sulla's Public Image. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, 51*(4), pp. 414-432.

Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.

Teja, R. (2017). Autoridad e Institución: visibilidad y ejercicio del poder del obispo en la sociedad tardoantigua (siglos II-IV). En F. Salvador Ventura *et al.* (coords.), *Autoridad y autoridades de la Iglesia antigua* (pp. 1-52). Granada: Publicaciones Universidad de Granada.

Toshihiko, I. (2019). *Sufismo y taoísmo. Ibn'Arabi, Laozi y Zhuangzi*. Madrid: Siruela.

Toynbee, A. J. (1985). *Estudio de la Historia II. Compendio de D. C. Somervell. Vols. V-VIII*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Upinder Singh (2016). *A History of Ancient and Early Medieval India. From the Stone Age to the 12th Century*. Uttar Pradesh: Pearson.

Vallejo Girvés, M. (2016). El obispo y los emperadores. En S. Acerbi, M. Marcos y J. Torres (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja* (pp. 301-316). Madrid: Trotta.

Van der Leeuw, G. (1970). *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religión*. París: Payot.

Vanotti, G. (1999). Roma polis hellenis, Roma polis tyrrhenis: Riflessioni sul tema. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'*École Française de Rome*. Antiquité, 111*(1), pp. 217-255. https://doi.org/10.3406/mefr.1999.2077

Villaret, A. (2019). *Les dieux augustes dans l'Occident romain. Un phénomène d'acculturation*. Burdeos: Ausonius Éditions.

Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Wright-Carr, D., Marco Simón, F. (2023) (Eds.). *From ancient Rome to colonial Mexico. Religious Globalization in the Context of Empire*. Denver: University Press of Colorado. https://doi.org/10.5876/9781646423163

Yang, J. (2013). The Relations between China and India and the Opening of the Southern Silk Road during the Han Dynasty. *The Silk Road, 11*, pp. 82-92.

Zanker, P. (1992). *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza Editorial.