

MARIANO SPLÉNDIDO\*

## **APOLOGÍA Y PROFECÍA: LOS CRISTIANOS ORIENTALES FRENTE A LA CRISIS DEL GOBIERNO DE MARCO AURELIO**

Fecha de recepción: mayo 2010.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2010.

**RESUMEN:** El objetivo de este trabajo será profundizar el análisis que hacían los cristianos de su relación con el Estado romano durante el período Marco Aurelio y cómo los acontecimientos que marcaron la vida imperial repercutían en las comunidades y en sus discursos. Cada sector dentro del cristianismo propondrá estrategias para hacer frente a la crisis. De todas las ramas del cristianismo será la proto-ortodoxa la más preocupada por la adecuación de su discurso a los cánones estatales. Su evaluación de la realidad imperial bajo Marco Aurelio reconoció que el poder estatal era un buen refugio para protegerse de sus enemigos: cristianos heterodoxos, paganos o adherentes otros cultos orientales. Paralelamente, el poder estatal no veía una amenaza en el cristianismo, sino un simple chivo expiatorio para las tensiones que generaban las crisis económicas y sociales. El Estado operaba como verdugo de la furia popular, dando un marco legal a sus descontentos.

**PALABRAS CLAVE:** cristianismo, siglo II, apologías, crisis, Marco Aurelio.

---

\* Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios de Historia Social Europea; CONICET; marianosplendido@hotmail.com

***Apology and Prophecy: The Oriental Christians  
face to the Crisis of Marcus Aurelius Government***

**ABSTRACT:** The objective of this work is to delve into the analysis that the Christians made from their relationship with the roman State during the period of Marcus Aurelius and how the events that marked the imperial life had repercussions on the communities and in their speeches. Each sector within Christianity will propose strategies to face the crisis. From all branches of Christianity will be the proto-orthodox one the most preoccupied for the fitting of their speech to the State canons. Their assessment of imperial reality under Marcus Aurelius recognized that the State power was a good refuge to protect from their enemies: heterodox Christians, pagans or adherents to other oriental cults. Equally, the State power didn't see any threat in Christianity, just simply a scapegoat for the tensions that generated the economical a social crisis. The State operated as the executor of popular rage, giving the legal framework to their discontent.

**KEY WORDS:** christianity, II century, apologies, crisis, Marcus Aurelius.

*«Policarpo dijo: Tan sólo a ti te he considerado digno de mi discurso. Pues hemos aprendido a conceder a los poderes y autoridades establecidos por Dios el honor que les corresponde, siempre que no nos perjudiquen a nosotros. Pero a aquellos no los considero dignos de que escuchen mi defensa»<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

El ascenso de Marco Aurelio al poder inauguró una nueva etapa en las relaciones entre el Estado romano y las iglesias cristianas que ha dejado honda marca en generaciones futuras de escritores. El advenimiento del hijo adoptivo de Antonino Pío era garantía de continuidad en cuanto a políticas administrativas, pero poco se podían prever en 160 d.C. los desajustes que sufriría su gobierno en los siguientes veinte años. Paralelamente, las iglesias cristianas atravesaban un período de conflictos internos de autoridad e identidad que las llevaban a una dura competencia, por un lado con otras religiones místicas en expansión, y por otro con brotes de cristianismo radical y escatológico, propiciados por la crisis del imperio.

---

<sup>1</sup> *Martirio de Policarpo*, 10. 2. Las traducciones son mías.

El objetivo de este trabajo será profundizar el análisis que hacían los cristianos de su relación con el Estado romano durante el período de Marco Aurelio y cómo los sucesos que marcaron la vida imperial repercutían en las comunidades y en sus discursos legitimadores. Cada sector dentro del cristianismo propondrá estrategias a la hora de posicionarse frente a la crisis. De todas las ramas del cristianismo será la proto-ortodoxa la que más se preocupará por la adecuación de su discurso a los cánones estatales.

Marta Sordi fundamenta que el conflicto entre el Estado romano y el cristianismo fue más una construcción historiográfica que una realidad<sup>2</sup>. Dicha hipótesis debe ser analizada según el período y evaluada a la luz de los imaginarios de cada parte en conflicto. Para el siglo II d.C. concretamente hallamos que el discurso de varios grupos cristianos identificaba las acciones de los magistrados romanos con la influencia demoníaca; sin embargo, se debe ahondar en las experiencias de los grupos productores de estos documentos para hallar la razón de dicha cosmovisión. Para analizar los diferentes discursos cristianos en este período recurriremos entonces a una clasificación de las fuentes en dos grupos: las apologías, literatura de corte filosófico con intenciones integracionistas y propagandistas (generadas por intelectuales proto-ortodoxos), y las actas de los mártires, relatos de corte sectario y, en muchos casos, antiestatal en los que primaba la lealtad al movimiento.

Del lado pagano hallamos también varias voces que nos informan sobre los cristianos. Autores como Luciano de Samosata y Celso propusieron un acercamiento al cristianismo desde el funcionamiento mismo del movimiento y sus características alienantes. El cristianismo era visto como disruptor del equilibrio social, consideración que también se aplicaba a los otros cultos orientales. La violación de la *pax deorum* era su crimen principal. El discurso protocatólico se nutrió profundamente de las críticas paganas a la hora de presentar el cristianismo a los emperadores. Las mencionadas críticas ayudaron a acomodar las obligaciones morales cristianas con los requerimientos cívicos del Estado.

---

<sup>2</sup> M. SORDI, *The Christians and the roman empire*, Surry Hills 1983, 3-6. Postura compartida por J. T. SANDERS, *Charisma, converts, competitors. Societal and sociological factors in the succes of early christianity*, London 2000, 1-10.

## CRISIS Y COMPETENCIA

Alrededor del año 160, el obispo Policarpo de Esmirna era conducido al martirio por la población de la ciudad, compuesta tanto de paganos como de judíos<sup>3</sup>. Frente al procónsul, Policarpo afirmó su identidad cristiana y le ofreció al funcionario una explicación de su fe. El procónsul le respondió: «Convence al pueblo»; sin embargo, Policarpo no aceptó tal oferta, pues la enseñanza cristiana solo se otorgaba a quienes eran dignos, y el obispo consideraba digno al procónsul, mas no al pueblo con ansias de linchamiento<sup>4</sup>.

Este pasaje del *Martirio de Policarpo* nos ofrece una primera pauta para pensar la relación entre Estado y cristianismo a inicios del gobierno de Marco Aurelio. Primeramente debemos marcar la razón del apresamiento popular del obispo, que radica en el hecho de que los cristianos no sacrificaban y además predicaban contra la carne ofrecida, situación que parecía alterar a ciertos sectores comerciales de las *poleis* orientales<sup>5</sup>. Los cristianos debían representar una porción notable de la población esmirnota en este caso, pues se los identifica fácilmente y se los pone a disposición del poder imperial<sup>6</sup>. El segundo aspecto relevante en el relato es el desprecio de Policarpo por la muchedumbre iracunda y su preferencia por el procónsul romano a la hora de presentar su causa. El obispo reconoce que la autoridad que lo juzga fue establecida por Dios, que su poder es legítimo y que, por tanto, merece deferencia. La respuesta del procónsul demuestra la realidad detrás del juicio: el poder romano no está interesado en los cristianos, sino que es el pueblo el que los entrega y pide su ejecución.

<sup>3</sup> Hay dudas respecto de la fecha del martirio de Policarpo, que puede ubicarse desde 150 a 177 d.C. Ayán Calvo ofrece un resumen de todas las posturas. J. J. AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquía. Cartas de san Ignacio. Policarpo de Esmirna. Carta de Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno* (Fuentes Patrísticas, vol. 1), Madrid 1992, 238-242. Grant propone el año 156 para el martirio, un año después del viaje de Policarpo a Roma por el tema de la fecha de la Pascua. R. M. GRANT, *Greek apologists of the second century*, Philadelphia 1988, 53-54. Nosotros nos inclinamos por la hipótesis que fecha su muerte a inicios de la década de 160.

<sup>4</sup> *Mart. Polic.*, 10. 1-2.

<sup>5</sup> PLINIO EL JOVEN, *Ep.*, 96, 10.

<sup>6</sup> *Mart. Polic.*, 3, 1-2. El pueblo logra llevar a Germánico, personaje insigne de la asamblea, a la arena y luego reclama a Policarpo, a quien se identifica claramente como el líder de los cristianos.

Con el martirio del obispo esmirnota se abre para los cristianos el reinado de Marco Aurelio, período de fuertes crisis internas en las comunidades y de dura competencia externa con otros cultos orientales. Los cristianos conviven y compiten con sacerdotes de Isis, Mitra, Baco o Cibele y deben garantizar la lealtad exclusiva de sus miembros. Por esa razón el pseudoprofeta Alejandro, presentado por Luciano de Samosata, exclamaba a viva voz en el Ponto consignas condenatorias contra los cristianos y exhortaba a dispersarlos a pedradas a través de sus oráculos<sup>7</sup>; evidentemente le representaban una competencia. Por supuesto que la lealtad absoluta de los fieles no era fácil de conseguir para los cristianos, pues sus detractores poseían una ventaja adicional: su nula conflictividad a la hora de reconocer el poder estatal.

No es extraña la animosidad anticristiana de parte de cultos que exigían todo un aparataje sacrificial que colaboraba a dinamizar la economía regional. De estos grupos surgieron los acusadores y delatores que llevaban a los cristianos a los tribunales. El cristianismo penetraba fuertemente en *poleis* con notables comunidades de adeptos a Isis<sup>8</sup> o a Mitra<sup>9</sup> gracias a que la población en contacto con dichos cultos ya tenía un capital religioso adquirido que no era muy distinto del cristiano en cuanto a estructura organizacional y situación legal. Esto favorecía la conversión<sup>10</sup>.

Al inicio del gobierno de Marco Aurelio, las presiones de los partos primero y de los marcómanos y cuados después supusieron una amenaza urgente. Vero se encargó de las fronteras del Este, que para 166 habían vuelto a la normalidad, sobre todo en Siria y Armenia, las provincias atacadas<sup>11</sup>. La guerra con los marcómanos y cuados marcó la primera irrupción significativa de fuerzas bárbaras que penetraron en territorio imperial hasta Aquilea en 169. Marco Aurelio inició la ofensiva y reestableció la frontera luego de la «milagrosa» lluvia del Danubio que salvó al ejército romano. Dichas presiones suponían un despliegue de fuerzas militares de considerable envergadura, pero también socavaban la noción de un imperio resguardado e inexpugnable.

<sup>7</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Alejandro o El falso profeta*, 25.

<sup>8</sup> Hay una fuerte recusación del culto de Isis en ARÍSTIDES, *Apología (fragmentos griegos)*, 12. 2.

<sup>9</sup> JUSTINO, *I Apología*, 66. 4.

<sup>10</sup> R. STARK, *Cities of God*, New York 2006, 111-113.

<sup>11</sup> DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 2.

Varios analistas han visto en este período un interés cada vez mayor en las cuestiones esotéricas. La proclividad a escuchar adivinos y oráculos se extendía en una población aterrorizada y ávida de seguridad. Visto así no es extraño que los cultos de corte oriental con tintes místicos despuntaran<sup>12</sup>. Luciano de Samosata lo deja bien claro en su biografía de Alejandro, que en su carrera profética llegó incluso a ser escuchado por el mismísimo Marco Aurelio en vísperas de su lucha con los cuados, aunque su oráculo fracasó<sup>13</sup>. La respuesta de Alejandro consistió en recurrir a la enmienda de Delfos frente a Cresos: él había vaticinado una victoria, pero no dijo de quién.

Comportamientos como este provocaban el rechazo y la polémica, e incluso la burla y el escarnio, por parte de los filósofos e intelectuales paganos adheridos a la tradición imperial y al justo desarrollo de la religión cívica. Sin embargo, la creciente presencia de los cultos orientales no afectaba el desenvolvimiento del ritual cívico que las élites locales debían garantizar. Muchos dirigentes locales eran simpatizantes de los misterios y sectas salvíficas, simpatía que no era conflictiva con su deber religioso imperial. El problema con el cristianismo era, en palabras de J. T. Sanders, su «encapsulamiento»<sup>14</sup>, su exigencia de exclusividad. He aquí un primer problema que atraviesa a todas las formas de cristianismo desde mitad del siglo II y sobre el cual hay un acuerdo entre los cristianos, sean de la tendencia que sean: la identidad cristiana es superior a la imperial. Para ciertos grupos ser cristiano era compatible con la aceptación del poder imperial, para otros no, pero todos defendían la supremacía de Dios sobre el César.

## CRISTIANISMOS EN COMPETENCIA

La primera definición que el cristianismo proto-ortodoxo hizo de sí mismo corresponde al período de los últimos antoninos, pues fue el tiempo en que se vio frente a dos derivaciones radicales de su doctrina que terminó por rechazar: el marcionismo y el montanismo, ambas originadas en comunidades de Asia Menor.

---

<sup>12</sup> E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, 21.

<sup>13</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Alejandro...*, 48.

<sup>14</sup> J. T. SANDERS, *Charisma, converts, competitors. Societal and sociological factors in the succes of early christianity*, London 2000, 125-126.

El rechazo del marcionismo estaba anclado en el dualismo propuesto por Marción (dos dioses en lugar de uno: el Altísimo y el Demiurgo creador)<sup>15</sup>, en su prédica contra el matrimonio y en su negación del Antiguo Testamento, es decir de la raíz profética que justificaba la venida de Cristo. Por esto fue de imperiosa necesidad que los primeros filósofos cristianos reclamaran su dominio sobre las Sagradas Escrituras, basamento de la antigüedad del culto cristiano más allá de la vida biológica de su salvador<sup>16</sup>. El cristianismo proto-ortodoxo comenzó a delimitar una tradición propia por oposición y a definir una identidad que ya era percibida como diferente de la judía por los paganos<sup>17</sup>.

Con el montanismo (o Nueva Profecía) las cosas no fueron muy claras de entrada. Igual que con el marcionismo, este nuevo movimiento surgió en Asia Menor, concretamente en Frigia. Todo el Asia Menor era un reducto de cristianos que podían retrotraer sus orígenes a los tiempos apostólicos y que siempre habían hecho gala de una concepción muy particular y conflictiva de la fe cristiana<sup>18</sup>. Esto queda muy claro en las cartas de Ignacio de Antioquia, donde aparecen núcleos cristianos separatistas y cuestionadores de la autoridad episcopal en varias ciudades minorasiáticas<sup>19</sup>. El fenómeno montanista se disparó en la década de 160 por la explosión del carisma profético en Montano y dos profetisas<sup>20</sup>, situación que no alarmó inmediatamente a las jerarquías proto-ortodoxas porque se consideraba a la profecía como una manifestación divina desde antiguo<sup>21</sup>. El problema surgió cuando las profe-

<sup>15</sup> EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, 4, 11, 9. Aquí Eusebio cita un fragmento de un texto perdido de Justino titulado *Contra Marción*.

<sup>16</sup> JUSTINO, *I Apol.* 31, 1-8.

<sup>17</sup> A partir del fin desastroso de la rebelión de Bar Kochba y la destrucción de Jerusalén en 135 bajo Adriano los cristianos perciben un corte en su vínculo con la matriz judía del movimiento. En los apologistas y los críticos paganos hay ecos de esto: JUSTINO, *I Apol.*, 29, 4; *Diálogo con el judío Trifón*, 1, 4, 9.3, 108, 3; ORÍGENES, *Contra Celso*, 8, 69.

<sup>18</sup> C. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 2002, 37-42.

<sup>19</sup> *A los filadelfios*, 7 y 8; *A los esmirnotas*, 6.2 a 7.1.

<sup>20</sup> En esto sigo lo planteado por Trevett, que propone al año 172 como disparador de la polémica católica por la Nueva Profecía. Sin embargo, ésta venía extendiéndose en Asia Menor desde una década antes por lo menos. C. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 2002, 32-37.

<sup>21</sup> Sin ir más lejos, Ireneo de Lyon consideraba la profecía como un carisma vivo: *Contra las herejías*, 2, 49, 3. Quizás esto mismo provocó dudas en el obispo de Roma

cías de este grupo frigio tomaron rasgos exaltados y tintes políticos<sup>22</sup>, concretamente antiestatales, en medio de la crisis<sup>23</sup>. La profecía del descenso de la Nueva Jerusalén sobre Pepuza en Frigia y el sectarismo exaltado antiimperial, muy asociado a elementos de revuelta, volvía a los montanistas cristianos peligrosos<sup>24</sup>.

Tanto el marcionismo como el montanismo obligaron a que las diferentes iglesias se definieran. Aquí estaba en juego la delimitación institucional en el contexto imperial. Las grandes cabezas de las asambleas percibían que la posición del cristianismo era muy vulnerable pese al crecimiento y la penetración en Occidente. El rechazo de las vertientes consideradas heterodoxas tenía un fuerte basamento político para las comunidades proto-ortodoxas, pues los heterodoxos atentaban contra las instituciones romanas al exaltar a las mujeres y provocar la ruptura de los matrimonios, al forzar el abandono de las tradiciones y escritos de los padres (el Antiguo Testamento). Las tendencias apocalípticas y escatológicas de estos grupos no tenían cabida, según los proto-ortodoxos, en el esquema de la *pax romana*.

Pero las reacciones del marcionismo, montanismo y otras tantas sectas cristianas menores no deben ser vistas como perversiones heréticas aisladas. Pese a que poco nos ha llegado a nivel documental sobre esas corrientes cristianas (y lo poco que tenemos viene transmitido por los líderes proto-ortodoxos) podemos vincular la emergencia de estos cristianismos con sucesos particulares del gobierno de Marco Aurelio. La guerra en el Este contra los partos provocó el desplazamiento de legiones y la presión sobre las comunidades de las provincias asiáticas, ya muy

---

Eleuterio, quien pareciera haber intentado una mediación no condenatoria con los montanistas pese a que sus antecesores (Aniceto y Sotero) se habían manifestado en contra. TERTULIANO, *Contra Práxeas*, 1. 57; EUSEBIO, *H. E.*, 5. 3, 4.

<sup>22</sup> Es de notar que lo que les llamaba la atención a los proto-ortodoxos sobre la Nueva Profecía no era el hecho de profetizar, sino la pérdida del control de la jerarquía sobre el mensaje profético, que se expresaba por trances extáticos. EUSEBIO, *H. E.*, 5. 16, 8-9 y 17, 3-4.

<sup>23</sup> Eusebio reproduce un texto anónimo antimontanista en el que se consignan profecías de Maximila, una de las profetisas, sobre el espíritu que la inspira y otras que indicaban la inminencia de guerras y revoluciones. Otros oráculos montanistas se han conservado en la obra de Epifanio. EUSEBIO, *H. E.*, 4. 16, 17- 18. EPIFANIO, *Panarion*, 48.2, 4; 49, 1.

<sup>24</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 16, 19; 18, 2; EPIFANIO, *Panarion*, 48.2, 4; 49, 1.

castigadas por terremotos<sup>25</sup>. La peste de Galeno terminó de completar este panorama trágico, pues mató entre un tercio y un cuarto de la población imperial en solo quince años (165-180 aproximadamente)<sup>26</sup>. La ecuación que parecen haber hecho los cristianos asiáticos era la de asociar al imperio con la devastación, la muerte y la enfermedad. De esta manera los brotes de radicalismo antiimperial y antisocial en las asambleas asiáticas pueden ser vistos como mecanismos de defensa de estas comunidades presionadas y enfrentadas a realidades muy adversas. La respuesta escatológica que ellas generaron no era compartida por los obispos occidentales y tampoco por ciertos círculos de intelectuales cristianos orientales que escribieron cartas para atenuar la expansión de las nuevas manifestaciones cristianas<sup>27</sup>. Así, el obispo Dionisio de Corinto se dirigió a los cristianos de la provincia del Ponto y a su obispo Palmas, según lo relata Eusebio de Cesarea:

«Sobre el matrimonio y la castidad les aconseja muchas cosas y les ordena dar la bienvenida a los arrepentidos de cualquier caída, ya sea por ofensas, ya sea por error herético»<sup>28</sup>.

Eusebio explica que Dionisio exhortaba a los cristianos que estaban en la tierra natal del marcionismo a tomar una actitud de reintegración de los herejes a la asamblea, a combatir el desvío con la reinsertión en redes de patronazgo y asistencia comunitaria. El paradigma de esta actitud era la iglesia de Roma, a la que Dionisio, nuevamente gracias al rescate que hace Eusebio de un fragmento de su epístola, dedica elogios por su fuerte organización asistencial:

«Pues desde el principio esta costumbre es propia de ustedes, la de hacer el bien de diversas maneras a todos los hermanos y enviar provisiones a muchas iglesias por cada ciudad; remediando así la pobreza de los necesitados y, con las provisiones que desde el principio están enviando, atienden a los hermanos que están en las minas, cuidando así (ustedes) romanos, una costumbre romana transmitida de padres a hijos, la cual su bienaventurado obispo Sotero no solamente ha observado, sino que incluso la ha incrementado, proveyendo, por un lado,

<sup>25</sup> Desde el fin del período de Antonino Pío y la primera mitad del período de Marco Aurelio parecen sucederse los terremotos en Asia Menor. EUSEBIO, *H. E.*, 4. 13, 4. DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 32, 3.

<sup>26</sup> DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 2, 4; LUCIANO DE SAMOSATA, *Alejandro...*, 36.

<sup>27</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 16, 4- 5.

<sup>28</sup> *H. E.*, 4. 23, 6.

recursos abundantes para enviar en diferentes destinos a los santos y, por otro, como padre que ama tiernamente a los suyos, consolando con bienaventuradas palabras a los hermanos que piden ayuda»<sup>29</sup>.

El obispo de Corinto reconoce que la comunidad romana posee los medios necesarios para ejercer como gran patrona de otras asambleas, ya que tipifica una manera de cristianismo asociada a valores muy arraigados en la comunidad, valores propios de la *romanitas* que imponen una férrea organización interna para hacer frente a las crisis externas. Dionisio y la iglesia de Corinto se alinean doctrinalmente con Roma y su estructura asistencialista que iba extendiéndose por Oriente y Occidente.

Rodney Stark ha propuesto en un artículo que, frente a la peste de Galeno y desastres naturales similares, las estructuras comunitarias cristianas ofrecieron una respuesta más satisfactoria, en base a los valores de solidaridad y caridad, que las filosofías helenistas<sup>30</sup>. A esto le suma el hecho de que la muerte dejaba a una gran cantidad de personas sin lazos interpersonales cohesionantes. Dichas personas eran las más aptas para entrar en contacto con los círculos cristianos<sup>31</sup>. Si bien la hipótesis de Stark puede verificarse, el cristianismo sobre el cual él escribe es el proto-ortodoxo, y se olvida no solo de los cristianismos clasificados como herejes, que presentaron reacciones muy diferentes frente a las crisis, sino también de los otros cultos orientales que proveyeron seguridades salvíficas similares y ejercieron también el rol de sociedades de entierro.

## LA REACCIÓN PAGANA

No hay que olvidar que para la perspectiva pagana, en muchos casos, los cristianos eran los causantes de la crisis. La reacción frente a los cristianismos durante la segunda mitad del siglo II provino tanto de filósofos y hombres de letras como del pueblo iracundo, incitado por los cultos adversos a los cristianos.

<sup>29</sup> *H. E.*, 4, 23, 10.

<sup>30</sup> Eusebio reproduce una carta ficticia de Antonino Pío en la que el emperador elogia el modo en que los cristianos hacen frente a las calamidades. *H. E.*, 4, 13.4.

<sup>31</sup> R. STARK, *Epidemics, networks and the rise of Christianity*: Semeia 56 (1991) 159-175.

Luciano de Samosata, famoso satirista de la época antonina, nos ofrece una descripción del cristianismo que presenta a sus adeptos como necios dominados por embaucadores al estilo de Peregrino. Este Peregrino, cuyo nombre original era Proteo, era un farsante y aprovechador que, escapando de varias aventuras anteriores terminó en Palestina, donde aprendió la «maravillosa sabiduría» de los cristianos y se volvió un líder del movimiento<sup>32</sup>. Al ser detenido y encarcelado por su calidad de cristiano, los correligionarios no lo abandonaron en la cárcel, sino que lo llenaron de dinero, con el cual Peregrino se enriqueció<sup>33</sup>. Sin embargo, su fama de mártir se vio truncada:

«Peregrino fue puesto en libertad por el entonces Gobernador de Siria, hombre amante de la filosofía. Sabía que el preso era bastante loco para brindarse a la muerte con tal de lograr fama, y no lo creía, por otra parte, digno de castigo»<sup>34</sup>.

El Gobernador de Siria aparece aquí como juez del cristiano. No se menciona presión alguna en su sentencia salvo la propia y personal. Para él, el cristianismo no era una amenaza, pero sí lo sería un líder cristiano ejecutado. Como ya parece haber tratado con gente del movimiento, el prelado conoce sus aspiraciones y su obstinación fanática y decide no involucrar al brazo romano en el caso.

Esta «maravillosa sabiduría» cristiana representa para Luciano un absurdo en el multifacético mundo de hechiceros e ilusionistas del siglo II. El cristianismo era un modo más de engaño y persuasión antisocial, un culto dirigido por hombres de dudosa reputación que lograban convocar a un séquito de seguidores que los sostenían económicamente. Esta imagen que nos da Luciano se corresponde perfectamente con la del *didáscalos* cristiano, maestro versado en la interpretación de las Escrituras que reúne en derredor suyo círculos de creyentes seguidores de sus enseñanzas, que muchas veces no son bien vistas ni siquiera por las jerarquías eclesiásticas locales<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Sobre la muerte de Peregrino*, 11.

<sup>33</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Peregrino*, 13.

<sup>34</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Peregrino*, 14.

<sup>35</sup> Por ejemplo, Taciano se reconocía y era reconocido como discípulo del *didáscalos* cristiano romano Justino. TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 19; EUSEBIO, *H. E.*, 4. 29, 3. En el relato de su martirio Justino mismo se reconoce como *didáscalos*. *Martirio de san Justino y sus compañeros*, 3. 3.

Por su parte, Celso, filósofo griego, redactó hacia el final del reinado de Marco Aurelio un tratado titulado *La doctrina Verdadera*, la primera obra de refutación del cristianismo que muestra un gran conocimiento de las Escrituras y la hermenéutica cristiana. Orígenes nos ha conservado gran parte de la exposición de Celso, quien retomó el tópico de los embaucadores y denominó al cristianismo como una «asociación oculta», ilegal, nacida de la sedición y la unión contra lo legislado<sup>36</sup>. Para Celso no había diferencia entre los cristianos y los sacerdotes mendicantes de Cibeles, los seguidores de Sabadio o Mitra y demás adivinos de cultos místéricos; todos se aprovechaban de la gente ingenua<sup>37</sup> y presentaban características similares: prodigios, curaciones y profecías<sup>38</sup>. Celso creía que era absurdo aplicar las profecías del Antiguo Testamento a Jesús, cuando cualquier culto mendicante y oracular del siglo II afirmaba cosas semejantes para otros personajes<sup>39</sup>. En su búsqueda de seguridad, el hombre de fines del siglo II necesitaba un consuelo salvífico que, tal como decía Celso, podía satisfacerse, ya que la oferta de religiones salvíficas era muy amplia<sup>40</sup>. Pero este autor propuso una salvación distinta, anclada en los valores tradicionales y en la racionalidad:

«Pero Dios no puede lo que es vergonzoso ni quiere nada contrario a la naturaleza. No porque tú codicies algo repugnante, por tu propia maldad, Dios será capaz y lo hará sin pérdida de tiempo. Pues Dios no es el ejecutor de malos deseos ni de desordenes extravagantes, sino de la recta y justa naturaleza»<sup>41</sup>.

Orígenes conserva este pasaje de Celso en el que se discute el tema de la resurrección. La protesta de Celso se basa en la irracionalidad cristiana, en su burda consolación de que Dios trabaja para los hombres, hace todo para su provecho, incluso el universo. Esto daría la pauta de que hacia fines del reinado de Marco Aurelio la cosmovisión de varios de estos cristianismos en pugna habría tomado tintes universalistas, sobre todo en Oriente. Celso opone a esto una concepción de Dios basada en el equilibrio, propia del platonismo medio: Dios es todopoderoso y creador, pero

---

<sup>36</sup> ORÍGENES, *C. Celso*, 1. 1.

<sup>37</sup> *C. Celso*, 1. 9.

<sup>38</sup> *C. Celso*, 1. 68.

<sup>39</sup> *C. Celso*, 1. 50.

<sup>40</sup> *C. Celso*, 6. 11.

<sup>41</sup> *C. Celso*, 5. 14.

su creación es por el interés del todo, no del género humano en particular. Dios es uno y es garante de justicia así como el emperador es uno y es garante del orden del imperio, que no se puede alterar.

«Si destruyes esta doctrina, el emperador razonablemente te rechazará. Pues si todos actuaran como tu, nada impediría que (a aquel) se lo dejara atrás, solo y abandonado. Y el gobierno de la tierra caería en los bárbaros, carentes de ley y salvajísimos; y entonces ni de tu culto ni de la verdadera sabiduría quedaría noticia entre los hombres»<sup>42</sup>.

La imagen que Celso ofrece aquí está muy influenciada por los recientes acontecimientos bajo Marco Aurelio. Los dos frentes de guerra que tuvo que atender este emperador, mas las revueltas internas (la de Egipto en 172-173<sup>43</sup>, y la del legado Avidio Casio, que retomaremos luego) despertaron la conciencia de que fuera y dentro del imperio existían fuerzas hostiles y ajenas a los parámetros de vida de la *romanitas* que debían ser mantenidas a raya. El filósofo pagano reconoce que es el emperador quien provee la salvación, la seguridad y el recto desarrollo de la *pax romana*. Para que esto se mantenga es necesario que los dioses sean propicios, pero los cristianos no les rinden honores a pesar de que viven en el imperio. Y la prueba de la impotencia e impiedad de los cristianos Celso la ve en que su Dios no interviene, no existe, pues dejó que los judíos fueran arrasados y no les quedara tierra propia<sup>44</sup> y permite que los cristianos sean perseguidos y muertos<sup>45</sup>. La única solución era volverse al culto imperial, colaborar con el emperador para garantizar la defensa del marco que, en última instancia, justificaba la vida civilizada: el Estado romano.

## EL PLAN APOLOGÉTICO PROTOCATÓLICO

Las críticas paganas al cristianismo no estaban exentas del clima de crisis que se vivía bajo Marco Aurelio. Los filósofos romanos, desde perspectivas distintas, buscaban un reaseguro a la continuidad imperial, ame-

<sup>42</sup> C. Celso, 8. 68.

<sup>43</sup> DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 72. 4, 1-2.

<sup>44</sup> Se refiere a la destrucción de Jerusalén por tropas romanas en 135 d.C. bajo Adriano.

<sup>45</sup> C. Celso, 8, 69.

nazada por la barbarie externa y por el avance interno de cultos antisociales y exclusivistas, de los cuales el cristianismo era visto como uno de los peores. No obstante, es interesante analizar de qué cristianismo hablan estos autores y qué opinan los cristianos sobre la realidad imperial.

En el año 175 se produjo la rebelión de Avidio Casio. Este legado de Asia, impulsado por la emperatriz Faustina, intentó hacerse con el poder para evitar que Cómodo, por línea sucesoria, lo detentase<sup>46</sup>. Avidio Casio sublevó a varias legiones y llegó a dominar por varios meses las áreas costeras de Siria, Cilicia y Egipto<sup>47</sup>. Nuevamente el Oriente pasó a estar en el centro de la escena, no solo por esta revuelta, sino también por la rápida extensión de la Nueva Profecía, grupo apocalíptico cristiano surgido en Frigia hacia mediados de la década de 160.

La revuelta de Casio terminó con el asesinato del líder y la intervención de dos legiones fieles al emperador, que recuperaron los territorios rebeldes. Pese a lo sucedido, Marco Aurelio no ejecutó a los soldados rebeldes<sup>48</sup>. Luego, el emperador emprendió un viaje oficial por el este del imperio<sup>49</sup>, donde la crisis era muy abierta y la peste hacía estragos.

Como ya hemos dicho, Oriente tenía tradiciones cristianas locales muy arraigadas, que durante el siglo II se fueron definiendo, en ciertos casos, hacia tendencias extremas. Esto puede verse en los movimientos surgidos en las provincias de Asia Menor, como el marcionismo o el montanismo, pero también en la proliferación de la doctrina encratita, que se dio tanto entre proto-ortodoxos como en heterodoxos y que, por los debates que suscitó, nos da un ejemplo más de cómo se iba definiendo la identidad cristiana proto-ortodoxa<sup>50</sup>. Con estos cristianismos se encontraron Marco Aurelio y Cómodo en su gira imperial de 175-176.

<sup>46</sup> DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 22, 3.

<sup>47</sup> DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 25.

<sup>48</sup> DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 28 y 29. Según este autor, el emperador incluso pasó por alto la participación de Faustina, quien murió al poco tiempo, durante el viaje imperial.

<sup>49</sup> DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 72. 31, 3-32,3.

<sup>50</sup> La comunidad romana se manifiesta laxa en cuanto al tema de la continencia y prescribía la recepción de los caídos por la penitencia. EUSEBIO, *H. E.*, 4, 10 y 11; 5. 3, 4. TERTULIANO, *Contra Práxeas*, 1. 57. Esta actitud la compartían las comunidades afiliadas a las redes asistenciales romanas: Corinto, la Galia y, más tarde, el Ponto. Otras iglesias mantenían posturas más radicales, imponiendo más fuertemente el precepto de la continencia a sus fieles, como en el caso de Creta bajo el obispo Pinito. *H. E.*, 4. 23, 7.

La literatura apologética floreció durante la visita del emperador y su sucesor al Este. Obispos y *didascaloi* cristianos apelaron a la fama de filósofo de Marco Aurelio para acercarle sus panfletos en defensa del cristianismo<sup>51</sup>. La situación cristiana en Oriente parecía haberse agravado, ya que se registran martirios de obispos en la década de 160<sup>52</sup>, y circulación de consignas anticristianas<sup>53</sup>. Apolinario<sup>54</sup>, Atenágoras, Taciano<sup>55</sup>, Melitón y Miltiades<sup>56</sup> dirigieron sus apologías al emperador buscando demostrar la buena voluntad cristiana para con el imperio.

Para penetrar en la motivación de estos autores proto-ortodoxos es necesario adentrarnos en su discurso, fundamentalmente en sus puntos de acuerdo. Primeramente debemos marcar el reconocimiento que estos escritores mostraron por Marco Aurelio y Cómodo, a quienes les atribuyeron varios títulos: «arménicos, sarmáticos y (...) filósofos»<sup>57</sup>. Esto no era solo una simple adulación, sino además un reconocimiento de virtudes militares, centrales para la defensa del imperio, y también de virtudes morales, garantes de la justicia. El reconocimiento de la autoridad imperial ya estaba implícito en este título de «filósofos». Ahora bien, Melitón, en su apología, denominó al cristianismo como «nuestra filosofía»<sup>58</sup>, definición opuesta a la idea de «maravillosa sabiduría» que tenía Luciano. Para los apologistas el cristianismo se basaba, a nivel popular, no en la erudición, sino en la persuasión de los hombres hacia el bien y la justicia<sup>59</sup>. Esto emparentaba al imperio romano y al cristianismo:

<sup>51</sup> El título de filósofo también se lo atribuyen sus biografías principales. DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 1; *Historia Augusta. Vida de Marco Aurelio*, 1. 1; HERODIANO, *Historia del imperio romano después de Marco Aurelio*, 1. 2, 3.

<sup>52</sup> Eusebio reporta los martirios de Policarpo de Esmirna, Publio de Atenas y Tra-seas de Eumenia. *H. E.*, 4. 15, 1 y 23.3; 5. 24, 4.

<sup>53</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Alejandro...*, 38.

<sup>54</sup> La noticia sobre la actividad de Apolinario de Hierápolis las transmite Eusebio, pues sus obras están perdidas. *H. E.*, 4. 27 y 5. 16, 1.

<sup>55</sup> La apología que nos ha quedado de Taciano no está dirigida al emperador, pero ciertamente sus reclamos se orientan hacia el Estado. *Discurso...*, 4.

<sup>56</sup> Todos los tratados de Miltiades el apologista se han perdido. Eusebio apenas consigna algunos párrafos de su escrito antimontanista y menciona su apología. *H. E.*, 5. 17, 1- 5.

<sup>57</sup> ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos*, 1.

<sup>58</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 4. 26, 7.

<sup>59</sup> ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos*, 11.

«Ciertamente, nuestra filosofía primero maduró entre bárbaros, pero habiéndose extendido a tus pueblos bajo el gran imperio de tu antecesor Augusto, se ha convertido, sobre todo para tu reinado, en un buen auspicio, pues desde entonces el poder de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor»<sup>60</sup>.

Varias cosas ameritan resaltarse en este texto de Melitón conservado por Eusebio. En primer lugar el autor proyecta la filosofía cristiana a tiempos precristianos, o sea al pueblo judío y su Escritura<sup>61</sup>. Esta filosofía recién se expandió bajo el reinado de Augusto, cuyo imperio provocó, según Melitón, las condiciones propicias para que se hiciera conocida. Asociada al imperio, la filosofía cristiana ha alimentado el éxito de éste<sup>62</sup>. El énfasis en el reinado de Marco Aurelio quizás tenga que ver con la circulación de la historia sobre el milagro del Danubio que, según Apolinario, se debió a que había cristianos en la legión XII, los cuales oraron para atraer la lluvia y salvar así al ejército romano<sup>63</sup>. Pero, en general, Melitón tiene una buena imagen de los antoninos, pues considera que han defendido los rescriptos existentes en relación a los cristianos.

Una vez que la vinculación cristianismo-imperio se ha presentado, es necesario proceder a la demostración de asociación de intereses. Melitón afirmaba que los cristianos oraban por el imperio<sup>64</sup> y Taciano aseguraba la buena voluntad cristiana para con las cargas fiscales<sup>65</sup>, mas Atenágoras recurrió a la teoría del origen divino del poder, exaltando a Marco Aurelio y Cómodo (recurriendo a la cita de *Proverbios* 21, 1) y comparándolos con Dios y el Verbo hijo<sup>66</sup>. La autoridad del Estado romano se basaba en principios que la milenaria filosofía cristiana ya promovía; de

<sup>60</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 4. 26, 7.

<sup>61</sup> Otros apologistas aplican el mismo recurso: JUSTINO, *I Apol.*, 59 y 60; TACIANO, *Discurso...*, 31, 36 y 41.

<sup>62</sup> Argumento que ya había esgrimido Justino en *II Apología*, 6 (7). 1-2, y que Tertuliano retomó más tarde en *El Apologético*, 32.1.

<sup>63</sup> Eusebio atribuye a Apolinario esta interpretación: *H. E.*, 5. 4; también Tertuliano se hace eco del portento en *El Apol.*, 5. 6. La historia de la lluvia también la narran autores paganos, aunque con interpretaciones diferentes. *Historia Augusta. Vida de Marco Aurelio*, 24; DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 8-10 (a partir del capítulo 9 se nota la mano de Xifilino y su comentario cristiano del texto).

<sup>64</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 4. 26, 8.

<sup>65</sup> TACIANO, *Discurso...*, 4.

<sup>66</sup> ATENÁGORAS, *Legación...*, 18.

esta manera los proto-ortodoxos presentaron al cristianismo como la mejor y más antigua expresión de la civilidad romana.

Ahora bien, el punto de controversia está dado en relación a la supremacía de Dios sobre el César. Taciano afirma su negativa a dar a los príncipes un culto superior al de Dios, y en esto sigue a su maestro Justino, martirizado en Roma<sup>67</sup>. Atenágoras es más conciliador y explícita, como hemos visto, la supremacía de Dios por sobre el César sin quitarle mérito a este último, sino asociándolo al poder del primero. Taciano es favorable a la convivencia con el imperio, pero critica que el emperador mantenga económicamente a sus calumniadores, es decir a los filósofos (entre los cuales diferencia a los cínicos, los platónicos, los epicúreos y los aristotélicos)<sup>68</sup>. De Melitón y de Apolinario nos han quedado pocos fragmentos, pero el énfasis que ambos ponen en la oración como herramienta de contacto entre los cristianos y su Dios demuestra que concebían a la divinidad como favorable y solidaria para con el César gracias a la mediación cristiana<sup>69</sup>.

Estas grandes figuras apologéticas apelaban a un Estado que no perseguía al cristianismo como tal. Los apologistas escribían por otra razón: la búsqueda de un reaseguro contra la amenaza más directa del cristianismo, es decir los cultos competidores y las escuelas filosóficas<sup>70</sup>, instigadores de los linchamientos populares. Hemos marcado ya cómo se asociaba fuertemente a los cristianos con los adivinos y hechiceros ambulantes, al estilo de Proteo o Alejandro, ávidos de riquezas y expoliadores de personas en busca de reaseguros salvíficos. Luciano de Samosata presenta claramente la ofensiva del falso profeta Alejandro a sus competidores directos, cristianos y epicúreos, con las consignas que dicho personaje hacía repetir a la multitud<sup>71</sup>. Los filósofos, por su parte, ponen el acento en las reticencias cristianas que ofendían a la piedad pública, debida a las deidades garantes de la continuidad imperial<sup>72</sup>, y a la piedad pri-

<sup>67</sup> TACIANO, *Discurso...*, 27. Tiene un antecedente en JUSTINO I *Apol.* 17, 3.

<sup>68</sup> TACIANO, *Discurso...*, 19 y 25. Parece referirse a la visita a Atenas del emperador, durante la cual estableció maestros con un salario anual. DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 71. 31, 3.

<sup>69</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 4. 26, 8 y 5. 4.

<sup>70</sup> Atenágoras separa claramente el «nosotros» (los cristianos) de «los que nos persiguen» en su apología. En esta separación el Estado romano es el tercero en discordia que debe ejercer el rol de protector y garante de la justicia. ATENÁGORAS, *Legación...*, 3.

<sup>71</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Alejandro...*, 38.

<sup>72</sup> ORIGENES, *C. Celso*, 8. 24.

vada, dirigida a honrar al *kyrios* de la casa<sup>73</sup>. Para ellos la insistencia en el culto imperial y la conciencia de la unicidad del poder en la figura del emperador era un elemento propagandístico que tendía a reforzar la vapuleada imagen que se tenía del final de la dinastía antonina, la cual sufrió invasiones, pestes y traiciones internas que terminaron por llevar a un vástago decadente al poder.

Ahora bien, la necesidad de protección que reclamaban los cristianos se manifestó en un momento de crisis, en el cual el principal promotor de la persecución era la población local. Todos los apologistas tenían en claro que el Estado romano solo ejecutaba una voluntad popular y que los magistrados no tenían interés en ellos, o al menos no los consideraban una amenaza; un ejemplo claro es la liberación de Peregrino por el gobernador de Siria. Por esto mismo Policarpo eligió dirigirse al procónsul de Esmirna y explicarle la fe, una fe de la que el pueblo iracundo, que pedía su muerte por ateísmo, no era digno. Atenágoras estructuró su discurso bajo los mismos parámetros:

«Puesto que todos los que nos acusan de ateísmo —que no saben qué cosa es Dios ni por sueño, ignorantes y ajenos a lo que es la razón física y teológica, que miden la piedad por ley de sacrificios—, nos acusan de no tener los mismos dioses que las ciudades»<sup>74</sup>.

En esta presentación dirigida a Marco Aurelio el autor separa claramente las culpas y pide al emperador que evalúe la postura cristiana, ya que la población local no puede hacerlo porque poseen una idea cívica de la religión que se organiza en torno a rituales públicos que garantizan la *pax deorum*. Atenágoras da dos argumentos, que se repiten en varios apologistas, y que explican la cosmovisión teológico-social cristiana: Dios no necesita sacrificios para ser propicio<sup>75</sup>, y el cristiano se reconoce por sus obras<sup>76</sup>.

La población local y sus representantes, que muchas veces estaban asociados al sacerdocio de alguna deidad local o al culto imperial, representaban la peor amenaza para estos cristianos de la segunda mitad del siglo II.

<sup>73</sup> ORÍGENES, *C. Celso*, 3. 55.

<sup>74</sup> ATENÁGORAS, *Legación...*, 13.

<sup>75</sup> ATENÁGORAS, *Legación...*, 13. El tema ya había sido tratado en ARÍSTIDES, *Apol. (fragmentos griegos)*, 1. 2; JUSTINO, *I Apol.*, 10, 1-2; se repite más tarde en TACIANO, *Discursos...*, 4.

<sup>76</sup> ATENÁGORAS, *Legación...*, 11. El tema ya estaba presente en ARÍSTIDES, *Apol. (versión siríaca)*, 16. 2; JUSTINO, *I Apol.*, 16. 8.

Atenágoras estaba preocupado por las calumnias que circulaban sobre los cristianos: las uniones incestuosas, el canibalismo y el ateísmo<sup>77</sup>. Estas calumnias, que tanto Celso como Luciano parecen desconocer, no desaparecieron de escena, sino que fueron reflatadas durante los sucesos de Viena y Lyon en 177 (sobre los que nos concentraremos a continuación)<sup>78</sup>. Con esta aclaración, Atenágoras parece querer alejarse de otros tipos de cristianismo que podrían dar pie a tales historias<sup>79</sup>. Esta hipótesis no sería inverosímil, ya que todos los escritos apologéticos pueden considerarse como armas de doble filo: por un lado buscan la aproximación al Estado romano y por otro denuncian a los otros cristianismos. He aquí una intención clara de definición que ya Justino había manifestado al decir que había otros cristianos que no procedían según la verdad<sup>80</sup>. Atenágoras continúa con esta línea en su defensa:

«... (que se nos juzgue) no por el nombre, pues ningún cristiano es malo, siempre que no finja la palabra, sino por el delito»<sup>81</sup>.

Estos cristianismos «fingidos» englobaban a muchos movimientos heterodoxos, es decir contrarios a los modos y costumbres vigentes en la civilización romana, promotores de carismas en desuso evaluados como subversivos dentro de las *poleis*. El caso más claro es la recurrencia a la profecía escatológica por el montanismo, secta cristiana que parece haber sido para muchos externos la representante del cristianismo hacia fines del siglo II. Atenágoras quería mantener la neutralidad estatal vigente, por eso necesitaba delimitar claramente la identidad del cristianismo proto-ortodoxo frente a otros cultos e incluso frente a otras vertientes cristianas.

## LA PERSECUCIÓN TOLERADA

Hemos visto que los apologistas apelaron al poder imperial durante el viaje de Marco Aurelio por Oriente para resguardar la posición de las comunidades protocatólicas que ellos representaban. Sin embargo, en 177 se produjo un hecho que alteró el esquema de muchos grupos cristianos y

<sup>77</sup> ATENÁGORAS, *Legación...*, 3.

<sup>78</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 14.

<sup>79</sup> ¿Los carpocratianos por ejemplo? *H. E.*, 4. 7, 9.

<sup>80</sup> JUSTINO, *I Apol.*, 4. 5-7, 16. 8 y 14.

<sup>81</sup> ATENÁGORAS, *Legación...*, 2.

que cambió su percepción del gobierno del emperador filósofo: el martirio de los cristianos de Lyon y Viena.

La iglesia de la Galia surgió de emigrados de Asia Menor, por lo cual se ha debatido mucho respecto de las tendencias filomontanistas de los cristianos de Lyon y Viena. Si recurrimos a las evidencias en el documento podremos ver que el texto tiene muy en cuenta el conflicto de las comunidades asiáticas por ese tema<sup>82</sup>.

El relato comienza con la expulsión de los cristianos de los lugares públicos y su apresamiento violento, que recuerda más a un linchamiento popular que a un proceso legal:

«En primer lugar soportaron noblemente el asalto de todo el pueblo en masa: insultos, golpes, zarandeos, despojos, apedreo, desfiles entre apretones y todas las cosas que agradan al populacho enfurecido contra gente que considera odiosa y adversa»<sup>83</sup>.

El relato de este martirio es de origen anónimo, pero su autor no escatima recursos a la hora de presentar los hechos como una confrontación entre el demonio y los siervos de Dios<sup>84</sup>. Hay claramente una necesidad comunitaria distinta de la que hallamos en los apologistas, una necesidad de exaltación sectaria por oposición a un exterior hostil.

No obstante lo antedicho, hay elementos en el texto que denotan una situación filocristiana en la zona antes del linchamiento. En primer lugar el autor dice que había cierta simpatía hacia los cristianos previamente, hasta la dispersión de los rumores acerca de promiscuidades y canibalismo comunitario<sup>85</sup>. Además aclara que sólo se apresaba a los miembros más sobresalientes de cada comunidad, ya que varios cristianos se acercaban a las cárceles a asistir a sus líderes<sup>86</sup>. Visto así, la furia popular de 177 debió producirse por una exaltación en pos de cierta consigna anticristiana asociada a algún tipo de malentendido o a la aparición de elementos montanistas dentro de la comunidad. Esto no es inverosímil si tenemos en cuenta la presencia de personajes como Alcibíades, que manifestaba actitudes propias de los seguidores de la Nueva Profecía<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 3.

<sup>83</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 7.

<sup>84</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 5, 14, 16, 25, 42.

<sup>85</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 15.

<sup>86</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 13.

<sup>87</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 3, 2-3.

La participación estatal en estos hechos se limita a seguir la expresión popular. El gobernador presiona y tortura a los presos, aún a aquellos que apostataron<sup>88</sup>. Esto lleva a dudas, primeramente porque la apostasía anulaba la acusación según el rescripto de Trajano<sup>89</sup>. Esta tortura de los apóstatas podría tener que ver con la existencia de alguna otra forma de cristianismo en la que no importaba la declaración pública de fe<sup>90</sup>, o podría ser un artificio del autor para ilustrar la suerte de aquel que renegaba de la fe. Esta hipótesis se refuerza si tenemos en cuenta que también se hace mucho hincapié en el apóstata que vuelve sobre sus pasos y es recibido en el número de los mártires, cuyo ejemplo más claro en el relato es Bíblida<sup>91</sup>. En este sentido la reincorporación de los caídos se presenta como un punto clave para la comunidad del redactor, que no es exclusivista sino integracionista<sup>92</sup>.

De cualquier manera, la presión estatal ejercida sobre estas comunidades solo es forzada por la furia popular. El enfrentamiento entre el obispo de Lyon, Potino, y el gobernador, hace eco de aquel entre Policarpo de Esmirna y el procónsul:

«Siendo interrogado por el gobernador quién era el Dios de los cristianos (Potino), dijo: “Si eres digno, lo conocerás”»<sup>93</sup>.

La respuesta del obispo vuelve sobre la consideración que había hecho Policarpo años atrás. En este caso Potino no considera digno al gobernador de su explicación, lo cual señala un quiebre en el acercamiento entre el cristianismo y el estado imperial. Y esto puede evidenciarse no solo en relatos de corte sectario destinados a un público cautivo, como

<sup>88</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 33.

<sup>89</sup> PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 97. 1.

<sup>90</sup> Eusebio presenta a Basíldes como líder de una secta cristiana desprejuiciada en cuanto a tomar carne ofrecida a ídolos y en cuanto a renegar de la fe bajo juramento en tiempos de persecución. *H. E.*, 4. 7, 7.

<sup>91</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1,25-26. Hay una gran preocupación por el reintegro de los apóstatas y caídos que ha llevado a que varios analistas consideren esta carta como destinada a combatir a un grupo de mártires de Asia Menor y Frigia que negaba la penitencia a los apóstatas y fomentaba el encratismo. Estos mártires serían montanistas. C. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge 2002, 114-119.

<sup>92</sup> Y en esto se alinea con una política de recepción del apóstata y del hereje que será una marca del cristianismo romano. Ya vimos que Dionisio de Corinto compararía estas posturas. EUSEBIO, *H. E.*, 4. 23, 6.

<sup>93</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 31.

eran estas actas, sino que también se manifiesta en la literatura apolo-gética. Uno de los fragmentos de la apología de Melitón que ha conser-vado Eusebio, a la par que elogia a los emperadores y explica que los cris-tianos oran por el imperio, critica duramente los últimos proceder en materia legislativa:

«Porque esto jamás había ocurrido; ahora es perseguido el linaje de los adoradores de Dios por nuevos edictos en Asia. Pues los desver-gonzados falsos acusadores y los amantes de lo ajeno, teniendo como pretexto lo ordenado, andan robando de manera evidente, y de noche y de día expolían a los que no cometen injusticia»<sup>94</sup>.

A qué se refería Melitón con «nuevos edictos» es difícil de decir, aun-que se han ensayado respuestas<sup>95</sup>. Parecería que la costumbre local, de la que tanto se quejaban los apologistas, era la creadora de esos edictos no legales que llevaban a la muerte a los cristianos en medio de un latro-cinio público. El emperador quedaba fuera de la crítica de Melitón, pues a este se dirigía para suplicarle que juzgue quiénes eran los responsables de las vejaciones sufridas. Atenágoras siguió esta línea en su texto, nue-vamente separando las culpas:

«Nosotros, en cambio, los que somos llamados cristianos, por no tener (ustedes) preocupación de nosotros, consenten que sin haber cometido ninguna injusticia, sino sobre todo, como se demostrará en la continuación de nuestro discurso, portándonos más piadosa y jus-tamente, no solo en relación a Dios, sino también en relación a su impe-rio, somos acosados, maltratados y perseguidos, por culpa de un solo nombre cuando muchos nos combaten»<sup>96</sup>.

Claramente el emperador permitía los linchamientos y, lo que es peor, permitía las búsquedas de cristianos, situación prohibida según el res-cripto de Trajano. El verbo consentir (*sugjoréo*) denota un conocimiento de los hechos pese a su ilegalidad, lo que convierte al estado romano no en promotor de una persecución, pero si en observador tolerante de la

<sup>94</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 4. 26, 5.

<sup>95</sup> Los «nuevos edictos» a los que se refiere Melitón parecieran formar parte de una política de Marco Aurelio en contra de cualquier creencia nueva. Los cristianos no son los únicos perjudicados. J. ZEILLER, *A' propos d' un passage énigmatique de Melitón de Sardes relatif a' la persécution contre les chrétiens*: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 257- 263. Podría pensarse que los «edictos impíos» que se mencio-nan en *Mart. Justino* 1.1 podrían tener que ver con el fenómeno al que se refiere Melitón.

<sup>96</sup> ATENÁGORAS, *Legación...*, 1.

explotación y linchamiento de cristianos. Los estallidos de violencia local cumplían así un rol importante para el estado romano: ejercían de válvula de escape a la crisis imperial, proveyendo chivos expiatorios a los males. Por esta razón el autor de los martirios de Lyon y Viena ve a Marco Aurelio como el verdugo, no como el emperador filósofo:

«Enterándose el gobernador que (Átalo) era romano, ordenó que fuera enviado junto con los demás que estaban en la prisión, acerca de los cuales escribió una carta al emperador y quedó esperando su respuesta (...) Efectivamente, el emperador respondió en su escrito que unos fueran muertos y que los otros, si renegaban, fueran liberados»<sup>97</sup>.

Marco Aurelio reaccionó según la legislación al ser consultado por el gobernador, pero su condena alejó la idea de paz y seguridad que elogiaban Atenágoras y Melitón porque el poder se hizo cómplice del quebrantamiento de la ley. El Estado se mostró opuesto a los intereses del cristianismo en un momento que, para varios *didascaloi*, era el más propicio para entablar una relación protectora. Sin embargo no deja de marcarse que es la muchedumbre la que se ensañó con los mártires y, una vez muertos, con sus cadáveres. El autor del martirio de Lión describe la exposición de los cuerpos y la furia de la turba, que atribuía a sus dioses el castigo de los cristianos<sup>98</sup>.

En sus *Meditaciones* Marco Aurelio dedicó un pasaje a hablar de los cristianos, y tachó su actitud hacia la muerte como teatral e irreflexiva, basada en la simple oposición<sup>99</sup>. Esto parecería aplicarse al caso de Peregrino narrado por Luciano, donde esta teatralidad del sufrimiento fue decodificada por el gobernador, que finalmente dejó libre al líder cristiano. El Estado sabía que los cristianos estaban listos para morir, pero veía en ello solo una irracionalidad más, un mecanismo para ganar gloria para sí mismos y para la asamblea a la que pertenecían. Por esto, en muchos casos, los cristianos pasaban desapercibidos, no se los consideraba una amenaza; pero en tiempos de agitación social y desastres económicos eran vistos por la población como los disruptores de la solidaridad comunitaria, los que boicoteaban la economía sacrificial local y los afiliados a redes de patronazgo alternativas que menoscaban la lealtad imperial. El desenlace era la violencia popular, alimentada por los competidores del cristianismo.

<sup>97</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 44 y 47.

<sup>98</sup> EUSEBIO, *H. E.*, 5. 1, 59- 62.

<sup>99</sup> MARCO AURELIO, *Meditaciones*, 11. 3.

## CONCLUSIÓN

Así como Policarpo rechazaba al pueblo y consideraba digno al poder romano, así procedieron en líneas generales los cristianos protocatólicos a fines del siglo II. Su evaluación de la realidad imperial bajo Marco Aurelio dejó bien en claro que el poder estatal era un buen refugio para protegerse de sus enemigos ya fueran cristianos heterodoxos, paganos o provenientes de otros cultos orientales. A la par, el poder estatal no veía en el cristianismo ni una ventaja ni una amenaza, sino un simple chivo expiatorio para las tensiones que generaban las crisis económicas y sociales. El Estado operaba como verdugo de la furia popular, dando un marco legal a sus descontentos. Esto lo percibieron cristianos de diferente extracción y con diferentes posiciones respecto al Estado. Tanto el relato del martirio de los cristianos de Lyon y Viena como Atenágoras y Melitón de Sardes elevaron su voz acusando al emperador de persecución encubierta. En Oriente la reacción a la crisis tomaba otros caminos: manifestaciones escatológicas y antiestatales que condenaban los intereses imperiales. Frente a esto los proto-ortodoxos se concentraron en el asistencialismo comunitario y en el refuerzo de una nueva exégesis escrituraria que los dotaba de un pasado milenario. Se formó por primera vez un discurso histórico cristiano universalista en el que se insertó todo lo demás, incluso la historia romana. Los paganos protestaban fijando el marco de la civilización en el Estado imperial, garante de la paz; los proto-ortodoxos respondieron con un discurso en el cual el cristianismo, ya presente de manera embrionaria desde la época de Moisés, era la mejor expresión civilizatoria, llevada a su máximo esplendor en su asociación con el imperio romano.