

Razones, contradicciones e incógnitas de las persecuciones anticristianas. El testimonio de Lucas-Hechos

José FERNÁNDEZ UBIÑA

Universidad de Granada
jfubina@ugr.es

Las persecuciones de judíos y gentiles contra los cristianos constituyen un capítulo fundamental en la historia de la propagación del cristianismo. Muchos cristianos las consideraron como una prueba espiritual anunciada por Jesús o bien como una artimaña perversa de Satanás para frenar la difusión de la fe en Cristo. El fracaso de las persecuciones pudo así entenderse como un reforzamiento espiritual del cristianismo y las propias persecuciones como un semillero de cristianos (Justino, *Diálogo con Trifón*, 110,4; Tertuliano, *Apologético*, 50, 13). No era fácil para ellos, carentes de una visión sociológica crítica, dar una explicación racional de las hostilidades generadas en su entorno, pero tampoco la historiografía moderna ha dado todavía una interpretación unánimemente aceptada de tan importante acontecimiento. Entre los innumerables y muy valiosos estudios modernos sobre el tema, creo de interés destacar tres. En primer lugar, las reflexiones de Edward Gibbon, todavía hoy seguidas por muchos historiadores, que en esencia veían en el monoteísmo el principal causante de la intolerancia religiosa¹. Lo que sorprende de las tesis gibbonianas es que, si bien podrían explicar las persecuciones llevadas a cabo por judíos, cristianos o musulmanes, difícilmente podrían justificar las que sufrieron ellos, y en particular los cristianos, debido al odio y el fanatismo de los ciudadanos y del Estado politeísta romano. Gibbon apenas se percató de esta contradicción porque presuponía en los perseguidores romanos un espíritu ilustrado y tolerante, obligado en cierto modo a refrenar las creencias y comportamientos irracionales del cristianismo primitivo². En otras

¹ E. Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Madrid, 1984 (original inglés de 1776-1787), caps. 15 y 16. Las ideas de Gibbon, dominantes entre los ilustrados del siglo XVIII, fueron formuladas con diferentes matices por ilustres coetáneos y predecesores, como Hume, Montesquieu o Voltaire (cf: P. Ghosh, "Gibbon's First Thoughts: Rome, Christianity and the Essai sur l'étude de la littérature 1758-1761", *JRS* 85 (1995), pp. 148-164). Entre los historiadores modernos que siguen esta tesis cabe mencionar a A. Momigliano, "Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World", *Anthropology and the Greeks*, ed. S. C. Humphreys, Londres, 1978, pp.179-193; J. O'Donnell, "The Demise of Paganism", *Traditio* 35 (1979), pp. 45-87; J. Montserrat, *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid, 1992, pp. 76ss. y R. Teja, "Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía", *Conflictos religiosos: pasado y presente*, Valladolid, 2004, pp. 17-26.

² Esta supuesta actitud humanista de los perseguidores se reflejaría en el interés de muchos gobernadores romanos por evitar la condena de los cristianos. W.H.C Frend ("Martyrdom and Political Oppression", *The*

palabras, Gibbon hacía recaer en los perseguidos cristianos la responsabilidad última de su propia persecución, idea que algunos historiadores modernos creen ver ratificada en el elevado número de martirios voluntarios protagonizados por los cristianos en los siglos II y III³. Es una tesis hoy día insostenible, entre otras razones porque ahora somos mucho más conscientes que Gibbon de la intolerancia religiosa de los pueblos politeístas, incluyendo a griegos y romanos⁴.

Entre los trabajos recientes sobre las persecuciones anticristianas, pocos han sido tan ampliamente apreciados como el de Ste Croix, un marxista riguroso que, paradójicamente, llegó a la conclusión de que estas persecuciones fueron de naturaleza estrictamente religiosa, pues el hombre y la sociedad greco-romana creían firmemente que su bienestar dependía totalmente de la *pax deorum*. Cualquier vulneración humana de ésta traería, pues, desastres y desgracias de todo género⁵. La paradoja estriba en que, como Ste Croix sabía bien, un principio elemental del materialismo histórico advierte que la religión (y a fortiori la tolerancia o las persecuciones religiosas) no puede entenderse aisladamente, fuera de su contexto social y económico, que es lo que en última instancia determina estos fenómenos o actitudes ideológicas, aunque no sea esto lo que le hayan reprochado sus principales oponentes científicos⁶.

Early Christian World, ed. P. F. Esler, London, 2000, vol. II, pp. 815-839) señala que en las escasas persecuciones documentadas antes del siglo III lo más destacable es el interés de los magistrados por salvar a los cristianos de la pena capital, como fue el caso del procónsul de Asia ante Policarpo (HE, 4,15,15) y de Vigellius Saturninus ante los acusados escilitanos en Cartago, el año 180, a los que concedió un tiempo para reflexionar antes de emitir sentencia (*Acta Scillitanorum*, Musurillo, 1972, pp. 86-89).

³ Así G. E. M. de Ste Croix, "Voluntary Martyrdom in the Early Church", *Idem, Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, editado por M. Whitby y J. Streeter, Oxford, 2006, pp. 153-200.

⁴ Cfr. en este sentido P. Garnsey, "Religious Toleration in Classical Antiquity", *Persecution and Toleration*, ed. W. J. Sheils, Studies in Church History, vol. 21, Oxford, 1984, pp. 1-27; H. A. Drake, "Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present* 155 (1996), pp. 3-36, y el trabajo inédito y muy matizado de G. S. Gasparro, "Tolleranza e intolleranza nel mondo antico: un problema storico-religioso", Ponencia inédita a la 4th Conference of the European Association "Tolerance and Intolerance among Religions", Santander, noviembre de 2004.

⁵ G. E. M. de Ste Croix, "Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano", *El crisol del cristianismo*, ed. A. Toynbee, Madrid, 1988, pp. 492-519; *Idem*, "¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?", *Estudios sobre historia antigua*, ed. M. I. Finley, Madrid, 1981, pp. 233-273. Dados los numerosos errores de esta traducción castellana, es muy recomendable leer esta obra de Ste Croix en su versión original inglesa (*Past and Present* 26 (1963), pp. 6-38), ahora reproducida, con algunas actualizaciones bibliográficas, en G. E. M. de Ste Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, *op. cit.*, pp. 105-152.

⁶ Entre los primeros detractores de las tesis de Ste Croix se encuentra A. N. Sherwin-White ("¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos? Una corrección", *Estudios sobre historia antigua*, *op. cit.*, ed. M. I. Finley, pp. 275-280), discípulo destacado Hugh Last y tan influenciado como él por las tesis legalistas de Mommsen acerca de las persecuciones. No obstante, el principal trabajo de H. M. Last sobre esta temática ("The Study of the Persecutions", *JRS* 27 (1937), pp. 80-92) llega a la conclusión general de que Roma fue tan indiferente hacia las innovaciones religiosas como drástica en la represión del crimen y de la inmoralidad, proviniesen éstos o no de un sistema religioso (*Ibid.* p. 88). Aunque la idea ya había sido formulada por otros estudiosos citados por Last, supone, en cambio, una discrepancia total con la tesis anteriormente sostenida por T. Mommsen ("Der Religionsfrevl nach römischen Recht", *HZ* 64 (1890), pp. 389 ss.), según la

Una de las aportaciones más recientes y reconocidas sobre esta temática es la ya mencionada de Garnsey. Como punto de partida, éste define la tolerancia como desacuerdo y aceptación pacífica de determinados principios morales o políticos, y su conclusión principal es que, entendida así, la tolerancia religiosa fue un fenómeno prácticamente desconocido en la Antigüedad, con la única excepción del relativo respeto de Roma hacia el judaísmo. Si la conclusión de Garnsey parece acertada, no lo es tanto su definición inicial de tolerancia, pues, según creo, ésta no implica solamente desacuerdo y aceptación pacífica de ideas o creencias. Lo que realmente define una actitud tolerante en una persona o grupo social es su disposición a admitir esas ideas o creencias incluso en el supuesto de que las mismas puedan desbancar a las suyas, tanto psicológica como socialmente. Una sociedad determinada no mostraría, pues, un verdadero espíritu tolerante si no estuviera dispuesta a aceptar que sus creencias religiosas dominantes (politeístas, por ej. o cristianas o islámicas) perdieran su hegemonía social y política ante el avance de otra creencia religiosa. Si con su definición limitada de tolerancia Garnsey concluía que ésta fue prácticamente desconocida en el mundo clásico, con el nuevo requisito que yo aquí propongo es fácil predecir que la tolerancia religiosa, en efecto, no se dio jamás en la Antigüedad (y probablemente tampoco en ninguna otra época), pues la posible excepción de Roma con el judaísmo se explica como concesión graciosa –e interesada– del Imperio en recompensa por la lealtad y colaboración de los judíos en momentos críticos. De ahí el cambio experimentado en este ámbito tras las diversas insurrecciones judías de los siglos I y II d.C.⁷

Un primer objetivo de nuestro estudio será, en consecuencia, matizar diversos postulados relevantes de la tradición historiográfica moderna sobre las persecuciones anticristianas, como la tesis sostenida por Ste Croix sobre sus motivaciones religiosas o la bondad metodológica del concepto de tolerancia propuesto por Garnsey. Nuestro segundo objetivo será analizar las causas y caracteres de estas persecuciones en época imperial, y, más en particular, algunos aspectos contradictorios de las mismas. Por ejemplo, que tras la ejecución de Jesús y la huida de todos sus discípulos, éstos asistieran con total tranquilidad al Templo de Jerusalén y llevaran a cabo una intensa actividad proselitista, sin que ninguna autoridad romana se

cual abrazar una creencia que negaba a los dioses romanos era considerada una apostasía que debía ser castigada por la *coercitio* de los magistrados. Cfr. además A. N. Sherwin-White, “The Early Persecutions and Roma Law Again”, *JThS* 3 (1952), pp. 199-213. Los puntos de desencuentro de estos y otros autores con Ste Croix han sido analizados con singular precisión por J. Streeter en su “Introduction: de Ste Croix on Persecution”, en G. E. M. de Ste Croix, *Christian Persecution, op. cit.*, pp. 3-34.

⁷ Flavio Josefo menciona 31 documentos de la época de César y Augusto que confirman los privilegios concedidos por Roma a los judíos, y cómo éstos, antes del 66, sacrificaban diariamente en el Templo de Jerusalén por el bien del emperador y rezaban con la misma intención en las sinagogas, cosa que siguieron haciendo incluso tras las guerras de los años 66-70 y 132-135. El deseo de beneficiarse de estos privilegios explica, por otra parte, el interés de los cristianos en que Roma no los segregara formalmente del judaísmo. Cfr. sobre estos puntos C. Lepelley, “Les chrétiens et l’Empire romain”, *Histoire du Christianisme I. Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, eds. J.-M. Mayeur et alii, Paris, 2000, pp. 227-266.

sintiera inquietada. O que un gobernador tan humanista como Plinio el Joven condenase a muerte a los cristianos sin saber absolutamente nada acerca de lo que creían o hacían, y que otros gobernadores hicieran otro tanto aun a sabiendas de que los condenados eran ciudadanos ejemplares. No menos difícil resulta entender la contradicción de que numerosos cristianos condenados a muerte por sus creencias, pasaran sus últimos días en la cárcel predicando el evangelio y administrando sacramentos a otros muchos fieles que acudían libre y voluntariamente a visitarlos con el conocimiento y consentimiento de los carceleros y de las autoridades romanas. Más sorprendente es, si cabe, el caso de Perpetua, que fue bautizada en la cárcel poco antes de ser ajusticiada a principios del siglo III (*Passio*, 3.1-5). ¿Cómo explicar que una catecúmena sea condenada a muerte por su fe y quede, en cambio, impune el clérigo que le administra el bautismo? No siempre he hallado explicaciones satisfactorias para estas incoherencias, pero quizá nunca puedan hallarse sin haber delimitado previamente las incógnitas que todavía persisten en una temática tan intensamente analizada en los últimos años.

Con el fin de dar una mínima trabazón lógica a estas reflexiones sobre un tema tan documentado y complejo, he creído esclarecedor tomar como punto de partida el doble relato neotestamentario de Lucas, en especial sus observaciones sobre el juicio de Jesús en el Evangelio que lleva su nombre, así como las peripecias que hubieron de afrontar algunos discípulos preclaros, Pablo en particular, ante la hostilidad del pueblo y de las autoridades judías y romanas, según narra en la segunda parte de su obra, es decir, en *Hechos de los Apóstoles*.

No es necesario justificar esta elección. Lucas fue, como se sabe, el más helénico de los evangelistas y el que ofrece un relato más acorde con el gusto y la tradición cultural griega, como muestra de entrada que su evangelio no sea en realidad sino una carta a su amigo Teófilo. La continuación de ésta en el libro *Hechos de los Apóstoles* es la mejor prueba de este gusto clásico, pues lo que encontramos en este escrito no es a la postre sino el primer relato histórico de la expansión del movimiento cristiano, desde sus modestos orígenes en Galilea hasta su llegada al corazón del Imperio, la ciudad de Roma. Claro está que el Evangelio de Lucas, a pesar de sus inquietudes históricas, es ante todo una reconstrucción teológica de la vida y muerte de Jesús, con su culminación mistificadora en su resurrección y ascensión a los cielos. *Hechos de los Apóstoles* comienza precisamente narrando la convivencia de una multitud de discípulos con Jesús resucitado, que durante cuarenta días departe, enseña y se alimenta con ellos⁸. Pero esta dimensión teológica y mítica del relato lucano apenas afecta a los objetivos de este

⁸ La obra de Lucas ha sido objeto de numerosos y muy valiosos estudios de inspiración teológica en los últimos cien años. La razón no es tan solo que Lucas recurra a un género nuevo, el histórico, para transmitir sus ideas religiosas, sino que este mismo recurso implica una etapa nueva en la historia del cristianismo, caracterizada, entre otros aspectos, por una cierta marginación de los carismas y de las esperanzas escatológicas en beneficio de una autoridad eclesiástica institucionalizada y de una doctrina sacralizada. Sobre estas cuestiones, transcendentales desde una perspectiva teológica, *cfr.* W. C. van Unnik, "Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship", *Studies in Luke-Acts*, eds. L. E. Keck y J. L. Martyn, Philadelphia, 1980,

trabajo, pues lo que aquí importa destacar es que Lucas enhebró su discurso –histórico o no– con problemas y acontecimientos extraídos de la realidad circundante, describió incidentes absolutamente verosímiles, fueran o no reales, y eligió como protagonistas del drama a personajes de ambos sexos⁹, autoridades e instituciones familiares al lector de la época, es decir, de finales del siglo I¹⁰. Sirva de ilustración el episodio del encarcelamiento y liberación de Pedro en *Hechos* 12. Es ficticio, evidentemente, que el apóstol fuera liberado por un ángel, pero Lucas sitúa este acontecimiento milagroso en un contexto absolutamente realista, como es el encadenamiento de Pedro en la cárcel, su vigilancia por cuatro piquetes de cuatro soldados y la permanencia de los guardias delante de la puerta de la prisión, pues así era en efecto como se prestaban los servicios de vigilancia nocturnos, según sabemos por Polibio (6,33,7) y detalla Vegecio, experto en temas militares del Bajo Imperio (*De re militari*, 3,8). Por esta razón, en suma, el testimonio de Lucas, como tantos investigadores ya observaron en el pasado¹¹, puede darnos unas claves sumamente fiables sobre la naturaleza y límites de la convivencia religiosa durante el Alto Imperio y sobre las causas y el alcance de las persecuciones.

1. El juicio de Jesús

El relato de Lucas sobre el prendimiento, juicio y ejecución de Jesús constituye una excelente ilustración de la realidad jurídica de la época, donde la arbitrariedad y la ley jugaron papel similar¹². Sus instigadores fueron las autoridades judías, descritas

pp. 15-32, y la excelente valoración crítica de J. A. Jáuregui, “Panorama de la evolución de los estudios lucanos”, *Estudios Bíblicos* 61 (2003), pp. 351-398. Para una primera aproximación a la obra lucana puede consultarse A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, 2006, pp. 355-381, donde se cita una bibliografía muy selecta.

⁹ Rasgo peculiar de *Lucas-Hechos* es el protagonismo femenino en la misión y expansión del cristianismo. Aunque es algo marginal al tema aquí estudiado, debe tenerse en cuenta para comprender la contante aparición en estos relatos de estrechos paralelismo hombre-mujer, a menudo en forma de parejas unidas en matrimonio a las que aludiremos con frecuencia. Sobre esta cuestión, *cfr.* B. Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge, 1995, pp. 210ss.

¹⁰ *Cfr.* en este sentido las observaciones de F. F. Bruce, “The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?”, *ANRW* II.25.3 (1985), pp. 2569-2603, esp. pp. 2575ss.

¹¹ Entre los estudios que prestan especial atención a la dimensión social e histórica de los escritos lucanos, cabe destacar los de M. Hengel, “Acts and the History of Earliest Christianity”, en *Idem*, *Earliest Christianity*, London, 1979, pp. 1-146; M. Clavel-Levêque y R. Nouailhat, “Les Actes des Apôtres: L’élaboration d’une idéologie de consensus”, *DHA* 7 (1981), pp. 247-71; J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-acts: Models for Interpretation*, Peabody, Mass., 1991; R. Wallace y W. Williams, *The Acts of the Apostles. A Companion*, London, 1993, y D. Marguerat, *La première histoire du christianisme (Les Actes des Apôtres)*, Paris, 2003. La aportación española ha sido bastante pobre en este campo debido, sobre todo, a la orientación eclesiástica y pastoral de la investigación realizada hasta fechas muy recientes, como ha puesto de relieve R. Aguirre, “Cincuenta años de estudios neotestamentarios en España”, *MEAH* 50 (2001), pp. 93-111, esp. pp. 105s.

¹² El tema, como es sabido, ha sido objeto de numerosos estudios. Especialmente valiosos y relacionados con el que aquí nos ocupa son los de P. Winter, *El proceso de Jesús*, Barcelona, 1983; F. Millar, “Reflections on the Trials of Jesus”, *A Tribute to G. Vermes*, JSOT 100 (1990), pp. 355-381, y B. J. Malina

como escribas y sumos sacerdotes, a los que sólo refrenaba el temor a una reacción popular favorable a Jesús (Lc 22,2; 23, 10). No competía a ellos, sin embargo, su juicio y condena, sino a las autoridades romanas o, para decirlo en palabras de Lucas, a «reyes y gobernadores» (Lc 21, 12. *Cfr.* Mt 10, 18 y Jn 18,31), lo que explica que, tras ser prendido y presentado ante el sanedrín, que le imputó cargos de naturaleza puramente religiosa, como proclamarse mesías e Hijo de Dios (Lc 22, 70), Jesús fuese llevado ante Pilato, *praefectus Iudaeae*¹³ durante los años 26-36 d.C., donde estas acusaciones adquirieron inesperadamente un tinte marcadamente político, pues ahora los cargos imputados eran amotinar al pueblo, incitarlo a no pagar tributos y proclamarse rey (Lc 23, 2). Este cambio radical de las acusaciones formuladas contra Jesús pone de relieve las motivaciones políticas, fueran éstas reales o imaginarias, de algunas persecuciones anticristianas, como tendremos ocasión de comprobar¹⁴. Lo llamativo en el relato lucano es que Pilato no prestase atención a estas graves imputaciones, aunque los acusadores insistían en las mismas (Lc 23, 5, 14), y, por contra, hasta cinco veces llegase a repetir que no encontraba delito alguno en el acusado (Lc 23, 4-22). Esta actitud compasiva de Pilato ya sorprendió al evangelista Juan, que quizá por eso tiñó de más realismo la narración de sus predecesores y describió al gobernador seriamente atemorizado cuando los acusadores le recordaron que los delitos imputados al reo merecían la pena de muerte según la ley romana y que, en consecuencia, si lo dejaba en libertad no sólo infringiría la ley, sino que, además, demostraría que no era amigo del César (Jn 19, 7, 12). Menos sorprendente es que, según narran todos los evangelistas, el prefecto, aun estando convencido de la inocencia de Jesús, no dudara en que debía ser torturado antes de ponerlo en libertad (Lc 23, 16, 22), pues es sabido que la tortura era una práctica rutinaria en los procesos contra gente humilde. La misma suerte correrán en años posteriores, por esta misma razón, infinidad de cristianos procedentes de las capas sociales más bajas, lo cual, dicho sea de paso, ilustra bien la naturaleza clasista y arbitraria de la justicia romana.

Que Pilato no apreciase delito en una persona acusada de tan graves cargos es, evidentemente, una reconstrucción idealizante de Lucas, paliada luego por Juan, pe-

y J. H. Neyrey, "Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory", *The Social World of Luke-Acts, op. cit.*, ed. J. H. Neyrey, pp. 97-122, esp. 110ss. Un excelente estado de la cuestión sobre los principales puntos de debate científico y valoración sucinta y crítica de otras investigaciones modernas puede verse en G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, esp. pp. 502ss. y M. Pérez, "Jesús de Galilea", *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, coords. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, Madrid, 2006, pp. 69-121, esp. 108ss.

¹³ Este era el título usual de los gobernadores ecuestres bajo los reinados de Augusto y Tiberio. Una inscripción descubierta en Cesarea en 1961 lo confirma para el caso de Pilato: *cfr.* E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I. Fuentes y marco histórico*, Madrid, 1985, p. 463 y n. 22 (ed. revisada por G. Vermes y F. Millar) y J. A. Taylor, "Pontius Pilate and the Imperial Cult in Judaea", *New Testament Studies*, 52 (2006), pp. 555-582.

¹⁴ Recuérdesse que Domiciano, atemorizado por las noticias sobre la venida de Cristo, interrogó a los sobrinos-nietos de Jesús, dejándolos de inmediato en libertad al comprobar que eran humildes trabajadores confiados en la llegada de un reino de naturaleza celestial y angélica (Eusebio, HE, III, 20, 1-5).

ro quizá no lo sea que ese gobernador decidiese finalmente condenar a Jesús movido no sólo por la gravedad de los cargos, sino también por la amenazadora presión de la muchedumbre (Lc 23, 18-25). El papel de las turbas, a veces manipuladas interesadamente por algunas personas o grupos, fue, en efecto, decisivo en numerosos pogromos anticristianos, pues la tarea primordial de los gobernadores provinciales era asegurar la tranquilidad social, y rara vez tuvieron reparo alguno en ajusticiar a unos pocos si de este modo quedaba asegurado o restablecido el orden público¹⁵. Topamos aquí con una nueva contradicción a menudo presente en las persecuciones anticristianas, pues si las masas populares deseaban ahora la muerte de Jesús, pocos días antes habían mostrado tales simpatías hacia él que sus enemigos no se atrevieron a hacerle frente ni a detenerlo a la luz del día, sino que debieron recurrir, como es bien sabido, al amparo de la noche y a la connivencia de un traidor, Judas (Mc 14,1-2; Mt 26, 3-5; Lc 22, 2-6). ¿Cómo explicar este cambio de actitud de las muchedumbres reunidas en Jerusalén? Quizá la respuesta más creíble, insinuada en los evangelios, sea su manipulación por las minorías dirigentes del judaísmo, a no ser que el propio pueblo estuviese previamente dividido y que una parte, quizá los peregrinos, fuese partidaria de Jesús, y otra parte, quizá los residentes en Jerusalén, actuase de acuerdo con los intereses y las consignas sacerdotales. Como luego veremos en la experiencia de Pablo, esta manipulación de las masas parece algo fácil de conseguir cuando se hurgaban sentimientos religiosos de hondo calado y tradición popular.

Pero también debe tenerse en cuenta que en ocasiones fue el pueblo quien incitaba a la persecución, como ilustra la condena misma de Jesús¹⁶. La presión y hasta el alborozo popular ante la represión cruel de los cristianos es, por otra parte, un dato omnipresente en las persecuciones de los siglos I y II. La situación parece cambiar desde mediados del siglo III, fecha en que, como se sabe, el Estado romano tomó la iniciativa en las hostilidades anticristianas, mientras que el pueblo, a diferencia de épocas pasadas, comenzó a simpatizar con los perseguidos. La persecución desatada en Lyon contra gran parte de la comunidad cristiana local es probablemente la mejor ilustración de este entusiasmo salvaje del pueblo ante los sufrimientos de los fieles torturados y ejecutados (Eusebio, HE 5,1, 15-63), pero el

¹⁵ Ulpiano lo expuso con singular claridad: «es propio de un gobernador bueno y grave procurar que esté pacífica y quieta la provincia que rige; lo que conseguirá sin dificultad si actúa con solicitud para que la provincia se vea libre de hombres malvados y los persigue, pues debe buscar con diligencia a los sacrílegos, atracadores, secuestradores y rateros, y debe castigar a cada uno según hubiera delinquido, y reprimir a sus encubridores» (en *Dig.* I, 18, 13. Trad. de A. D'Ors y otros). En el mismo sentido cabe entender que el senado, según cuenta Varrón (en Tertuliano, *A los gentiles*, I,10,17), tras ordenar destruir los altares y excluir del Capitolio el culto a los dioses Sérapis, Isis, Harpócrates y Anubis, decidiera su restablecimiento ante una violenta reacción popular.

¹⁶ El fenómeno no es privativo del cristianismo. También lo ilustra, en época de Claudio, el temor de Izates, rey de Adiabene, a circuncidarse y mostrar públicamente su conversión al judaísmo, pues sabía que ello despertaría la animadversión de sus súbditos, contrarios a que el rey adoptara costumbre extranjeras. Al final, según Josefo (*AJ*, 20,38-49), se circuncidó, pero al precio de afrontar él y su familia múltiples y muy graves amenazas de las que sólo escaparon gracias a la protección divina...

regocijo de la chusma ante este espectáculo brutal también se atestigua en otras muchas ocasiones y vino a ser casi un tópico banal de la hagiografía cristiana¹⁷.

Cabe señalar, por último, que una de las peculiaridades más notorias de la aversión popular hacia Jesús y hacia algunos de sus primeros seguidores fue el protagonismo de los sacerdotes. Esto se explica históricamente por su papel destacado en el judaísmo del Segundo Templo y porque ellos eran los grandes perdedores, no solamente espirituales, de cualquier innovación que cuestionara o limitara su autoridad, como ocurría con las enseñanzas de Jesús o de los cristianos que Lucas denomina «helenistas» (Hch 6,1)¹⁸. Pero los sacerdotes judíos desaparecieron prácticamente después de la destrucción del Templo el año 70 y su puesto fue paulatinamente cubierto, aunque con otros presupuestos, por los rabinos y los dirigentes de las sinagogas, fariseos en su mayoría¹⁹. Serán, pues, estos últimos los enemigos principales de los cristianos desde finales del siglo I²⁰.

A diferencia de la israelita, los sacerdotes desempeñaron una función secundaria en la religión romana, dado que al frente de ésta solían estar diversos magistrados –aunque fuesen magistrados religiosos²¹–, y en la cúspide, como autoridad máxima, el propio emperador en su condición de *pontifex maximus*. Los sacerdotes griegos y romanos no eran, en suma, una casta religiosa, y de ahí que en la historia de las persecuciones anticristianas sólo intervengan de manera excepcional y siempre en el ámbito restringido de cultos locales o vinculados a un templo determinado. La mejor ilustración de esta realidad pudiera ser la célebre carta de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, a Trajano, donde le aseguraba que su política de represión contra los cristianos se estaba haciendo notar en que «templos que estaban ya casi abandonados han empezado a ser frecuentados, de que las ceremonias sagradas, interrumpidas largo tiempo, han empezado a celebrarse de nuevo, y de que por todas partes se vende carne de las víctimas»²², lo que prueba que este gobernador se sentía de al-

¹⁷ Sirva como botón de muestra los populares *Hechos de Pablo y Tecla* (15,2; 20-22; 32) o el entusiasmo con que la multitud asistía a los martirios y se entregaba al saqueo de los bienes y propiedades de los cristianos condenados en Egipto durante la persecución de Decio (Eusebio, HE, VI, 41, 1 y 5). Los apologetas cristianos (Justino, Atenágoras, Tertuliano, Lactancio...) contrastan a menudo este salvajismo pagano con el irenismo y la misericordia del pueblo cristiano.

¹⁸ J. Jeremias (*Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1980, pp. 167ss.) calculó en unos 7200 el número de sacerdotes, con rangos y funciones diversas, pero elevada consideración social. A esta cifra habría que añadir un número aproximado de 9600 levitas.

¹⁹ J. R. Ayaso, *Judaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.)*, Estella, 1990, esp. pp. 191ss. F. Millar, *The Roman Near East, 31 B.C.-A.D. 337*, Cambridge, Mass., 1993, pp. 70ss. y 348ss.

²⁰ Es, sin embargo, intrigante, según tendremos ocasión de ver, que los más acervos enemigos de los cristianos no sean tanto los fariseos como los conversos procedentes de esta secta, a los que Lucas suele presentar como enemigos irreductibles de la cristiandad gentil. Cfr. a este respecto J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, London, 1987.

²¹ J. Sheid, *La religión romana*, Madrid, 1991, pp. 25ss. *Idem*, “El sacerdote”, *El hombre romano*, ed. A. Giardina, Madrid, 1991, pp. 69-101; R. M. Ogilvie, *Los romanos y sus dioses*, Madrid, 1995, pp. 133ss.

²² Plinio el Joven, *Epístola* 10.96, 10. Trad. de J. González.

gún modo responsable de tan importantes facetas del culto romano, y que éste, como las persecuciones anticristianas, tenía una dimensión pública y política que difícilmente podremos exagerar.

2. La hostilidad judía

En diversos pasajes evangélicos se nos hace saber que el distanciamiento entre los discípulos de Jesús y sus hermanos judíos no hizo sino aumentar y hacerse cada día más irreversible. En Mateo (10, 17. *Cfr.* Mc 13, 9), por ejemplo, se afirma que ya Jesús advirtió a los Doce: «os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán»²³, lo que pone de relieve no sólo la violencia anticristiana, sino que en la época en que escribe Mateo (finales del siglo I) las sinagogas ya habían dejado de ser un lugar al que asistieran espontánea y confiadamente los cristianos, como asistió el propio Jesús y luego Pablo y otros conversos procedentes de la gentilidad (Hch 9, 1-2), para convertirse en algo cada vez más exclusivo de los judíos (*in synagogis suis*), matiz que Mateo gusta recalcar (*cfr.* Mt 9,35; 12, 9; 13, 54; 23, 34) frente al carácter específicamente cristiano de la iglesia (Mt 16,18). En Juan, como es sabido, esta hostilidad se acentúa y se hace todavía más explícita, de modo que, según este evangelista, los seguidores de Jesús temían a los judíos porque éstos ya habían acordado «que si alguno le reconociera por Mesías fuese expulsado de la sinagoga» (Jn 9, 22), y para evitar esta expulsión muchos de los que creían en Jesús lo mantenían en secreto (Jn 12, 42). Al igual que Mateo, Juan (16, 2) hace predecir a Jesús esta futura expulsión de las sinagogas y que los perseguidores encubrirían sus crímenes con pretextos religiosos²⁴.

Es difícil valorar históricamente el alcance e intensidad de esta animadversión judía. En primer lugar porque los evangelistas proyectan al tiempo de Jesús los conflictos propios de la época en que escriben, es decir, de finales del siglo I o inicios del II. Y en segundo lugar, porque estos escritos no pretenden dar fe, como le gustaría a Ranke, de «lo que realmente sucedió», sino transmitir un mensaje teológico

²³ En las citas del Nuevo Testamento sigo la versión de J.M. Bover y J. O'Callaghan (*Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid, 1988), con ocasionales modificaciones de puntuación y estilo.

²⁴ La incomodidad creciente que muchos cristianos debieron sentir si participaban en la liturgia de las sinagogas se confirma igualmente por testimonios judíos, en particular por la llamada *birkat ha-minim* o bendición de los herejes. Fechada a finales del siglo I, en ella se maldice como herejes a los convertidos al cristianismo. *Cfr.* J. R. Ayaso, "Justino y las posturas judías frente a los cristianos: la Birkat Ha-Minim", *I congreso peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, vol. III, pp. 167-175; W. Horbury, "The Benediction of the MINIM and Early Jewish-Christian Controversy", *JThS* 33 (1982), pp. 19-61; D. Marguerat, "Juifs et chrétiens: la séparation", *Histoire du Christianisme I*, *op. cit.*, eds. J.- Mayeur et alii, pp. 189-224, esp. pp. 216-217; D. G. Horrell, "Early Jewish Christianity", *The Early Christian World*, *op. cit.*, I, ed. P. F. Esler, pp. 136-167; S.C. Mimouni, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, 2004, esp. pp. 151-152, y S. T. Katz, "The Rabbinic Response to Christianity", *The Cambridge History of Judaism* 4 (2006), pp. 259-298, esp. pp. 280ss.

a través de conflictos cuya veracidad no podemos precisar. La situación se esclarece notoriamente en el libro de *Hechos* porque, aun manteniéndose los mismos objetivos y contenidos teológicos, el contexto histórico de los acontecimientos narrados suele ser fiel a la realidad. Y ello a pesar de que, como ya se ha apuntado, *Hechos* comienza con la paradoja de unos discípulos de Jesús ajenos a todo tipo de temor frente a las autoridades judías o romanas que días atrás buscaban su detención y crucificaron a su líder.

Esta supuesta atmósfera de paz entre judíos y cristianos empezó a quebrarse, según *Hechos*, coincidiendo con la difusión espectacular del cristianismo entre la población y los visitantes de Jerusalén, de modo que si los primeros fieles eran unos 120 (Hch 1, 15), el primer discurso de Pedro provocó la conversión de unos tres mil (Hch 2, 41), a los que el autor ya describe llevando una vida en común y trabada por fuertes lazos de solidaridad y desprendimiento material (Hch 2, 42-47), por lo cual su número no hacía sino aumentar (Hch 2, 47). En un segundo discurso (Hch 3, 12 ss.), Pedro lanza graves acusaciones contra el pueblo israelita que lo escuchaba, al que culpa de la delación y muerte de Jesús, Hijo de Dios, si bien aclara que lo hicieron por ignorancia y que, por tanto, la salvación estaba al alcance de todos. Son estas enseñanzas las que suscitaron una reacción hostil de los sacerdotes y autoridades judías, que culminó en el encarcelamiento de Pedro y Juan (Hch 4, 3), mientras que el auditorio, lejos de enfadarse, respondió con una conversión masiva, que el autor de *Hechos* calcula en cinco mil hombres (Hch 4, 4). Más adelante se aludirá a nuevas incorporaciones masivas, incluyendo fariseos y sacerdotes (Hch 6,1; 6,7; 9,31; 12,24; 15,5). Si estos datos fueran verídicos, cabría pensar en una crisis tal del judaísmo que, días después de la muerte de Jesús, Jerusalén sería ya una ciudad mayoritariamente cristiana, cosa que nunca llegó a suceder²⁵. Pero esta ficción permite al autor dar una justificación creíble de la animadversión judía y sacar nuevamente a colación un tópico ya conocido: esta hostilidad tuvo que contenerse gracias al apoyo masivo del pueblo a la causa cristiana, es decir, por el temor a un alboroto popular (Hch 4, 17, 21). Y el resultado fue que los detenidos fueron puestos en libertad, la comunidad de fieles mantuvo su intensa vida religiosa y su actividad fraternal, y cada día «se iban agregando más y más creyentes al Señor, muchedumbres de hombres y de mujeres» procedentes de Jerusalén y de las ciudades convecinas (Hch 5, 14. Cfr: 6,1; 6,7; 9,31; 11,21-24; 12,24).

Esta ascensión imparable del cristianismo provocó una nueva reacción perseguidora por parte de las autoridades judías, que encarcelaron a todos los apóstoles, aunque fueron pronto liberados por un ángel del Señor (Hch 5, 18-19). No fue, sin embargo, es-

²⁵ Recuérdese que a mediados del siglo I los fariseos, contrincantes principales del cristianismo, rondaban los seis mil, mientras que los esenios apenas sobrepasarían los cuatro mil (Josefo, AJ, XVII, 41-45; XVIII, 18; Filón, *Quod omnis probus sit liber*, 75). No obstante, W. Reinhardt ("The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church", *The Book of Acts in its First-Century Setting*, 4: *The Palestinian Setting*, ed. R. Baukham, Carlisle, 1995, pp. 237-265, esp. p. 265) considera fiables las cifras de *Hechos*.

ta intervención divina lo que amilanó a las autoridades judías, sino, una vez más, el temor al pueblo (Hch 5, 26). De modo que optaron por el diálogo, siendo en esta ocasión cuando el sabio y honesto Gamaliel, un fariseo apreciado por todos, abogó por la tolerancia con un argumento religioso: si los seguidores de Jesús decían la verdad, Dios los protegería y nadie podría impedir la difusión de sus doctrinas. Si, por contra, eran unos farsantes, les esperaba la misma suerte que ya corrieron otros impostores en el pasado, como Teudas o Judas Galileo, quienes, a pesar de gozar inicialmente de apoyo popular, acabaron trágicamente (Hch 5, 34-38). De este modo, tras ser azotados, cosa que no merece comentario alguno del autor de *Hechos*, los apóstoles recobraron gozosos la libertad y reiniciaron sus actividades proselitistas en el Templo y por las casas (Hch 5, 40-42). Aun con tantas limitaciones, quizá sea la actitud de Gamaliel el ejemplo que más se aproxima en *Hechos* a la idea moderna de libertad y respeto a las creencias de otros. Pero sería erróneo destacar su importancia con el argumento de que, a diferencia de lo que ocurrirá en años posteriores, el desiderátum pacifista procedía ahora de las filas de los perseguidores y de los sectores religiosamente dominantes. En realidad, también en este caso el alegato en pro de la tolerancia surge, como casi siempre, de los perseguidos, pues son al cabo éstos, es decir, el redactor de *Hechos*, quien imagina y pone en boca de Gamaliel sus palabras en favor de los cristianos.

Aunque esta primera parte de *Hechos de los Apóstoles* es a todas luces una reconstrucción ficticia de los inicios del cristianismo, en ella aparecen algunas claves interesantes de su largo conflicto con el judaísmo. En primer lugar, el contexto misionero en que tienen lugar los enfrentamientos, algo lógico si tenemos en cuenta que durante estos años, e incluso en los primeros siglos de expansión del cristianismo, éste se nutrió de judíos y gentiles simpatizante del judaísmo, como los numerosos «temerosos de Dios» que acudían a las sinagogas de la diáspora (Hch 9,1-2)²⁶. Y al revés, eran muchos los cristianos que se sentían fuertemente atraídos hacia el judaísmo, al que obviamente pertenecían los libros sagrados inspirados por Dios, y cuyas ceremonias y vida religiosa, en las que al cabo se habían educado, tenían un arraigo muy superior al de los incipientes rituales cristianos²⁷. Esto explica un segundo rasgo recurrente del conflicto secular entre cristianos y judíos: si bien los fieles suelen convivir amistosamente, sus dirigentes fomentan el odio religioso mutuo y convierten a sus respectivas iglesias y sinagogas en seminarios de fanáticos y per-

²⁶ No es convincente la hipótesis, sostenida en los últimos años por diversos historiadores, que ve en los temerosos de Dios una interesada invención teológica de Lucas. Sobre la historicidad de este grupo religioso, *cf.* J. G. Gager, "Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts", *HTR* 79 (1986), pp. 91-99; S. J. D. Cohen, "Crossing the Boundary and Becoming a Jew", *HTR* 82 (1989), pp. 13-33, y J. T. Sanders, "Who is a Jew and Who is a Gentile in the Book of Acts", *New Testament Studies* 37 (1991), pp. 434-455, esp. pp. 439ss.

²⁷ En el Nuevo Testamento y otros escritos de inicios del siglo II abundan las referencias a cristianos que, procedentes del judaísmo, sentían la fuerte tentación (o la presión del entorno judío) de volver a la fe y las prácticas de sus padres: Gál 3, 1-5; 5, 1-12; Heb 6, 1-12; 10, 32-12,13; Just., *Diál.* 47; *Carta de Bernabé, passim*; Ignacio de Antioquía, *Carta a los magnesios*, 8,1-10,3. Fue este último autor, como es sabido, el primero en hacer una distinción nítida entre judaísmo y cristianismo empleando estos vocablos.

seguidores. Durante el Alto Imperio, cuando las autoridades de la Roma politeísta hicieron valer su ley, la hostilidad entre ambos grupos apenas tuvo trascendencia social, pero cuando el Imperio se cristianizó y el clero pudo llevar a la ley estos principios de intolerancia religiosa, el antisemitismo adquirió una nueva dimensión y sus efectos nocivos llegarán hasta épocas muy recientes de nuestra historia²⁸.

En el relato de *Hechos*, los acontecimientos ganan en verosimilitud a partir del célebre incidente protagonizado por el protomártir Esteban, acaecido probablemente el año 36, tras la llamada a Roma de Pilato. Es ahora cuando advertimos que la comunidad cristiana estaba lejos de vivir en la armonía y homogeneidad que había dibujado Lucas en los primeros capítulos. Por el contrario, en su seno se había configurado desde fechas muy tempranas un grupo de marginados y descontentos, los llamados helenistas, que no sólo lamentaban el trato discriminatorio hacia sus viudas dentro de la iglesia, sino que además serán pronto objeto de una persecución implacable por parte de las autoridades y del pueblo judío. De este modo, mientras el resto de la comunidad, encabezada por los apóstoles, permaneció tranquilamente en Jerusalén, Esteban fue lapidado y los demás helenistas debieron abandonar precipitadamente la ciudad para salvar sus vidas (Hch 7, 54-8,5). No nos interesa ahora valorar el rico legado de estos fugitivos al cristianismo naciente, desde su innovador espíritu misionero hasta la elaboración del primer evangelio (el de Marcos)²⁹, pero sí debemos subrayar cómo ya en los años iniciales de su historia la persecución anticristiana fue selectiva, siendo solamente un sector de fieles objeto de la hostilidad sacerdotal y popular, mientras el resto gozó de grados diversos de integración y de identificación con el entorno social y religioso, por más que *Hechos* (8,1) presente finalmente a toda la «Iglesia de Jerusalén» como víctima de la persecución. Lo cierto es que en esta ocasión los mejor parados fueron los tradicionalistas hebreos, como en el siglo siguiente lo serán, por contra, los cristianos más helenizados, los gnósticos. Y en ambos casos la explicación es la misma: su mejor adaptación al sistema ideológico dominante –judío o romano–, al que no cuestionan en su esencia ni amenazan en forma alguna.

²⁸ Cfr. sobre este punto las agudas observaciones de J. Parkes, “Jews and Christians in the Constantinian Empire”, *Studies in Church History*, 1964, pp. 69-79. Para una actualización bibliográfica y temática de este problema, cfr. D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem-Leiden, 1982; J. Gager, *The Origins of Anti-semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford, 1985; C. A. Evans y D. A. Hagner (eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis, 1993; M. S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden, 1995; G. N. Stanton y G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Christianity and Judaism*, Cambridge, 1998; W. Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh, 1998, y R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid, 2000.

²⁹ Una excelente valoración teológica, literaria y eclesialógica puede verse en E. Trocmé, *L'enfance du christianisme*, Paris, 1999, pp. 63ss. Los helenistas y los hebreos eran dos grupos tan claramente definidos y conocidos que Lucas los designa con el artículo determinado, pero ello no quiere decir que fueran los únicos, ni tampoco que en sus filas no hubiera corrientes diversas, como han puesto de relieve, entre otros, T. Klutz, “Paul and the Early Development of Gentile Christianity”, *The Early Christian World*, op. cit., I, ed. P. F. Esler, pp. 168-197 y G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca, 2002 (cfr. su ilustrativo esquema de la p. 304).

La relativa tranquilidad de los cristianos que permanecieron en Jerusalén bajo el liderazgo de los apóstoles apenas duró una docena de años. Según *Hechos* (12, 1 ss.), la iniciativa de su persecución surgió ahora de las autoridades civiles, concretamente del rey Herodes (Agripa I), que decidió ejecutar a Santiago, el hermano de Juan. Lucas no dice sus motivaciones, pero sí que esta medida agradó a los judíos³⁰, con lo cual el rey se sintió animado a intensificar los hostigamientos, que culminaron con el apresamiento de Pedro. Según el relato lucano, que ya comentamos anteriormente, éste pudo escapar de la prisión gracias a la intervención divina (un ángel lo liberó de sus cadenas y le abrió la puerta de la cárcel), y tras informar a los demás discípulos, huyó de Jerusalén. A pesar del carácter escueto y milagroso del relato, podemos ver que es ahora cuando se aprecia por primera vez la confabulación de los poderes civiles y religiosos, y el apoyo popular, en la persecución anticristiana, confabulación que será bastante frecuente en los siglos siguientes. Y también es ahora, creo, cuando por primera vez aparece en la literatura cristiana el tópico, llamado a tener una larga vigencia y popularidad, del castigo implacable de los perseguidores como venganza divina. En este caso Herodes fue mortalmente herido por un ángel y, adelantándose a la suerte que siglos después correría el perseguidor Galerio, «expiró roído por los gusanos» (Hch 12, 23)³¹.

Aunque *Hechos*, como hemos señalado, no da explicaciones, cabe pensar que esta persecución guarda alguna relación con la evolución espiritual de Pedro, que posiblemente en estas fechas, tras años de vacilaciones y ambigüedades, se decantó por una postura religiosa más alejada del judaísmo ritual tradicional y más próxima a los principios innovadores de los helenistas y hasta del mismo Pablo. Ello podría explicar que bajo la égida de Santiago, el hermano de Jesús, que sucede ahora a Pedro al frente de la comunidad, ésta volviera a gozar de un nuevo y largo periodo de paz con sus hermanos judíos, pues es sabido el carácter conciliador y la mentalidad tradicional de Santiago, que le valió el apoyo de amplios e influyentes sectores hebreos. De hecho, su muerte el año 62, a instancias del sumo sacerdote Anán, se verificó no sólo aprovechando la ausencia temporal de la autoridad romana en Palestina, sino con el desconocimiento y posterior descontento de la secta de los fariseos, que de inmediato propiciarían la deposición del sumo sacerdote (Josefo, AJ XX,9,1; Eusebio, HE, II,23). Cabe concluir, en suma, que la persecución anticristiana por parte de los judíos se fue intensificando y ampliando en relación directa con la expansión de la comunidad cristiana y la adopción de posiciones más

³⁰ Este sentimiento hostil contrasta con lo que se dice previamente en *Hechos* (4,21; 4,33; 5,26) sobre la alta estima popular de que gozaban los cristianos en Jerusalén. El rey Agripa I (h. 37-44), por otra parte, destacó, entre otras cosas, por su piedad ceremonial, observancia de la ley y apoyo incondicional al fariseísmo, en perjuicio de cristianos y gentiles (Josefo, AJ, 19, 7,3 (331); 9,1 (356); Misná, Bik. 3,4)

³¹ La muerte de Herodes Agripa I también la describe Josefo (AJ 19, 343-352), aunque con algunas diferencias de detalle respecto al relato de Lucas. Para un análisis detallado al respecto, *cf.* R. Wallace y W. Williams, *The Acts of the Apostles, op. cit.*, pp. 58s. Sobre la horrenda enfermedad y muerte de Galerio, *cf.* Lactancio, *De mort. pers.* 33.

alejadas del judaísmo tradicional, de modo que las motivaciones de orden religioso y social debieron jugar un papel bastante similar.

Como acabamos de ver, entre los perseguidores anticristianos de estos años sobresalen los sacerdotes. Su protagonismo estaba, sin embargo, llamado a extinguirse tras la destrucción del Templo el año 70 y la consiguiente desaparición de la clase sacerdotal y de la secta de los saduceos que la sustentaba. Pero es todavía al servicio de estos sacerdotes como emerge en *Hechos* la figura de uno de los más furiosos perseguidores, Pablo, a la sazón llamado Saulo o Saúl de Tarso³². Su primera mención es como testigo complaciente del martirio de Esteban y activo debelador de cristianos (Hch 8,1-3; Gál 1,13), y poco después como delegado del sumo sacerdote encaminándose hacia Damasco en busca y captura de los seguidores de Jesús. Tras su célebre conversión³³, nos encontramos con un triple fenómeno muy propio de todo tiempo de intolerancia. En primer lugar, el ex-perseguidor converso trueca repentinamente su personalidad y se transforma en el enemigo más radical de sus antiguas creencias. En este aspecto el fanatismo de Pablo y sus obsesiones antijudías son un auténtico paradigma, no sólo religioso, sino también psicológico y social³⁴.

En segundo lugar, y como lógica contrapartida, el ex-perseguidor converso pasa a ser considerado como un despreciable apóstata o renegado por sus antiguos hermanos de fe, en este caso los judíos, que de ahora en adelante le propinarán toda clase de tormentos y buscarán por todos los medios su aniquilación física. El libro de *Hechos* narra múltiples peripecias de Pablo para esquivar estas amenazas, que una y otra vez eludió gracias a la oportuna intervención de sus nuevos hermanos de fe, los cristianos (Hch 9, 23-30; 17,10-14), o de las autoridades romanas (Hch 21, 27 ss. 23, 12 ss.), las cuales acabaron trasladándolo a Roma para ser juzgado por el emperador (Hch 25, 9 ss.). No parece que sea una exageración de Lucas. El propio Pablo alude con frecuencia en sus escritos a este hostigamiento permanente de los judíos, siendo especialmente gráfica su afirmación en 2 Cor 11, 25-26: «cinco veces recibí de los judíos cuarenta golpes menos uno, tres veces fui apedreado... peligros de los de mi raza, peligros de los gentiles, peligros entre falsos hermanos». Como es bien sabido, el odio implacable hacia el disidente, sea judío o cristiano, es un tema recurrente en la historia, la legislación y la literatura de toda la Antigüedad, y su complejidad histórica y sociológica ha merecido y merecerá más de un estudio

³² Sobre las ideas del Pablo pre-cristiano y sus razones como perseguidor, *cfr.* las sutiles observaciones de M. Hengel, "The Pre-Christian Paul", *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. J. Lieu, J. North y T. Rajak, London y N.York, 1992, pp. 29-52, esp. pp. 43 ss.

³³ Como es sabido, los pormenores de la conversión de Pablo que se dan en *Hechos* (9, 3-8; 16,12-20; 22, 4-16) no coinciden con los expuestos por el propio apóstol (Gál 1, 12-17; 2Cor 11,32-33), pero esto en nada afecta al tema aquí estudiado.

³⁴ No creo que en este punto hayan perdido actualidad y rigor las agudas observaciones de Sigmund Freud sobre la psicología religiosa de Pablo, en particular las que desarrolló en su escrito "Moisés, su pueblo y la religión monoteísta". La excelente traducción de Rey Ardid puede verse en S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre Judaísmo y antisemitismo*, Madrid, 1986, pp. 72-198. *Cfr.* esp. pp. 126ss.

monográfico. Aquí nos limitaremos a señalar que en estos primeros siglos fueron muchas las conversiones de judíos al cristianismo y de cristianos al judaísmo, como prueba el volumen excepcional de información al respecto. Y unos y otros castigaron siempre con la máxima dureza a sus respectivos hermanos disidentes, lo que se explica por razones puramente religiosas, pero también por la lucha entre ambas religiones por asegurar la máxima implantación y poder social³⁵.

En tercer lugar, en fin, el converso no es siempre ni en todas partes bien recibido por sus nuevos hermanos de fe. En este sentido la vida de Pablo no puede ser más ilustrativa, pues si bien fue incondicionalmente apoyado por un puñado de fieles seguidores, fueron mayoría quienes mostraron su recelo y su falta de afinidad con las pretensiones del converso. Y aunque rehabilitado por el catolicismo desde el siglo IV, no es poco significativo que en los siglos siguientes Pablo fuese tenido por maestro impar tanto por católicos como por herejes³⁶.

Los problemas de Pablo con el judaísmo tradicional no se limitaron a Jerusalén y su entorno. Sus viajes misioneros le llevaron, por contra, a nuevos y a veces brutales enfrentamientos con los judíos de la diáspora, los primeros a los que él solía visitar y tratar de convencer tanto dentro como fuera de las sinagogas. Si hemos de creer a *Hechos*, su primera misión, acompañado de Bernabé, y en particular sus primeros discursos en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, donde los arquisinagogos les invitaron a hablar tras la lectura de la Ley y de los Profetas, tuvieron una excelente acogida entre judíos y prosélitos de la ciudad, hasta tal punto que «al sábado siguiente casi toda la ciudad se reunió para oír la palabra del Señor» (Hch 13, 44). Fue precisamente este éxito el que despertó los recelos de algunos judíos, recelos agra-

³⁵ Los testimonios históricos sobre esta temática son innumerables. Además de las referencias de los siglos I y II estudiadas por M. Murray (*Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, Wilfrid Laurier University Press, 2004), podríamos recordar la dureza con que la tradición judía castigaba a quienes se convertían al cristianismo, y cómo hacía otro tanto la legislación cristiana del Bajo Imperio sobre los cristianos que judaizaban (CTh XVI, 8, 5, 7 y 19, de los años 335, 336 y 409). Dos ciudades hispanas donde la convivencia de judíos y cristianos se vio rota, entre otras razones, por el deseo mutuo de afianzar su implantación social en menoscabo del otro fueron *Iliberis* y *Magona*, como han puesto de relieve, entre otros, F. J. Lomas (“Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira”, en *La sociedad de la Bética*, 319-44, esp. pp. 332 ss.); R. Teja (“*Exterae gentes*: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira”, *El concilio de Elvira y su tiempo*, eds. M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, Granada, 2005, pp. 197-228, esp. pp. 220ss.); E. D. Hunt (“St. Stephen in Minorca. An Episode in Jewish-Christian Relation in the Early 5th Century A.D”, *JThS* 33 (1982), pp. 106-123) y J. Amengual i Battle (“La singularitat de la convivència dels jueus i cristians a Magona durant la Romanitat Tardana”, en *Homenatge a G. Rosselló Bordoy*, Palma, 2002, vol. I, pp. 121-143, esp. pp. 134-137). Muchos de los argumentos expuestos por estos autores son extrapolables a otras épocas y regiones del Imperio, como puede verse en los estudios generales antes citados (cfr. nota 24).

³⁶ Cfr. A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Contribution à l'histoire de la fondation de l'Eglise catholique*, Paris, 2003 (Trad. francesa de la 2ª edición alemana de 1924), pp. 30ss. y E. Trocmé, *Saint Paul*, Paris, 2003, esp. pp. 69ss. y 113ss. Las conversiones eran, en cambio, bien recibidas cuando el bando receptor se hallaba en minoría (así en Menorca con los judíos conversos o con los donatistas: CTh 16,5,52), sin menoscabo de que, una vez asegurada la victoria, estos conversos siempre hayan sido menospreciados, como ilustra el caso de los marranos y grupos similares de época moderna.

vados cuando Pablo ensanchó el campo de su predicación e hizo numerosos prosélitos entre los gentiles. Se produjo entonces una reacción antipaulina no poco peculiar, pues sus enemigos judíos, según Lucas (Hch 13, 50), lograron soliviantar en su contra a mujeres distinguidas y a dirigentes ciudadanos (*honestas mulieres et primos civitatis*), y Pablo y Bernabé hubieron de abandonar la ciudad. Es ésta, en lo que conozco, una de las pocas ocasiones en que el cristianismo cuenta entre sus principales perseguidores a mujeres, pues bien sabido es que lo normal, incluso en la vida de Pablo, será precisamente lo contrario³⁷.

El éxito inicial obtenido en Antioquía de Pisidia lo volvieron a tener Pablo y Bernabé en la vecina Iconio, donde «aconteció, según su proceder habitual, entrar ellos en la sinagoga de los judíos y hablar de tal manera que creyó una gran multitud, así de judíos como de griegos» (Hch 14, 1). Pero nuevamente un grupo de judíos encrespó los ánimos de los gentiles y la ciudad se dividió en dos facciones, una partidaria de Pablo y Bernabé (Lucas los llama apóstoles) y otra de los judíos (Hch 14,4). Ante tan tensa situación, Pablo decidió abandonar esta ciudad para dirigirse a Listra. Fue aquí donde, impresionados por los milagros de Pablo, la muchedumbre creyó que era el dios Hermes y que su compañero Bernabé era el mismísimo Zeus, y hasta el sacerdote pagano de este último dios pretendió sacrificarle toros y ofrecerle coronas. El entusiasmo popular se trocó en odio cuando los apóstoles explicaron con claridad sus doctrinas religiosas. Esta decepción y la llegada de judíos hostiles hizo que Pablo fuera lapidado y, dado por muerto, arrojado fuera de la ciudad, marchando al día siguiente con Bernabé a Derbe³⁸. La experiencia de Listra ilustra bien un doble fenómeno de la época: la fácil manipulación de las masas, en favor o en contra de personajes religiosos, y la ignoran-

³⁷ Este conflicto antioqueno constituye una especie de modelo de ruptura con el judaísmo tanto social como religiosamente. Cfr. en este sentido D. Marguerat, *La première histoire du christianisme, op. cit.*, pp. 220ss. Sobre el papel de la mujer en los orígenes del cristianismo, tema marginal al objetivo de este estudio, la bibliografía es inabarcable. Entre las obras más recientes de carácter general, cabe mencionar las de E. Gibson, *Femmes et ministères dans l'Eglise*, Paris-Tournai, 1971; A. Clark, *Women in the Early Church*, Glazier, 1983; S. Heine, *Women and Early Christianity. Are the feminist scholars right*, London, 1987; B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, 1988; E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao, 1989; B. D. Shaw, "Women and the Early Church", *History Today* 44 (1994), pp. 21-28; G. Cloke, "Women, Worship and Mission: the Church in the Household", *The Early Christian World, op. cit.*, I, ed. P.F. Esler, pp. 422-451; Anne Jensen, "Women in the Christianization of the West", *The Origins of Christendom in the West*, ed. A. Kreider, Edinburgh, 2001, pp. 179-226; M. Y. Macdonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Estella, 2004.

³⁸ Antioquía de Pisidia era en tiempos de Pablo la colonia romana más importante de Asia Menor, contaba con un elevado número de habitantes que hablaban latín, y sus instituciones estaban lógicamente modeladas a imagen de la propia Roma. Iconio, que en homenaje al emperador Claudio recibió el nombre de *Claudiconium*, era también colonia romana, pero menos importante. Y menos todavía parece ser Listra, aunque formalmente fuera también una colonia, pues carecía de sinagoga y el pueblo hablaba en licaonio (Hch 14, 11). Derbe, en fin, es la localidad menos importante de las citadas y la única que no era colonia romana. Cfr. S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Oxford, 1993, vol. I, pp. 76ss. J. Taylor, "St Paul and the Roman Empire: Act of the Apostles 13-14", *ANRW* 26.2 (1995), pp. 1189-1231; R. Wallace y W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, London y New York, 1998, pp. 190-192, y G. Arena, *Città di Panfilia e Pisidia sotto il dominio romano. Continuità strutturali e cambiamenti funzionali*, Catania, 2005.

cia con que el pueblo vivía sus creencias y rituales, al punto de confundir a Pablo y Bernabé con encarnaciones de celebérrimas divinidades clásicas. Ambos factores son piezas claves, a mi juicio, para comprender la facilidad con que tantas veces estallaron o se apaciguaron persecuciones anticristianas y cómo estas cuestiones podían dividir a la sociedad y perturbar el orden público, algo que, naturalmente, preocupaba sobremanera a las autoridades locales e imperiales.

Lucas concluye su relato de este primer viaje misionero con una observación paradójica: a pesar del hostigamiento recibido en esas ciudades, Pablo y Bernabé regresaron a ellas para confortar a sus seguidores y consolidar sus recién formadas iglesias con el nombramiento de presbíteros y celebraciones litúrgicas, sin que esta vez encontraran oposición alguna ni por parte judía, ni de las mujeres, ni de las autoridades (Hch 14, 21-23). Y algún tiempo después Pablo volvería a visitarlas, ahora acompañado de Silas, sin que tampoco en esta ocasión se señalen ningún tipo de conflictos (Hch 15, 40-41). Quizá ello se deba a que estas comunidades, aunque tuvieran cierta autonomía, se mantuvieron dentro de la esfera de influencia de la sinagoga, como podría deducirse del nombramiento de presbíteros, cargo propio del judaísmo tradicional, y que el propio Pablo decidiese en Listra circuncidar al recién convertido Timoteo, hijo de madre judía y de padre gentil (Hch 16,3). No era, por lo demás, algo novedoso, pues con anterioridad el propio Pablo se había dirigido precisamente a las sinagogas de Damasco para localizar y capturar a los seguidores de Jesús (Hch 9, 1-2). En todo caso, cuando Pablo y Bernabé concluyeron su primer viaje misionero y retornaron por fin a Antioquía de Siria para informar a la comunidad local, hicieron un balance muy positivo, destacando la incorporación de gentiles a la nueva fe (Hch 14, 21-27). Recuérdese que será precisamente esta incorporación de gentiles lo que originará el primer amago de cisma en las comunidades cristianas, al que quiso dar solución el impropriadamente llamado concilio de Jerusalén celebrado entre los años 47 y 51 (Hch 15, 4 ss. Gál 2, 11-21). El hecho de que el debate se centrara en torno a la obligatoriedad de la circuncisión y del cumplimiento riguroso de la ley (Gál 1, 6-9; 3,1-5) ratifica la importancia que tuvo entonces la misión y el proselitismo entre hebreos y gentiles³⁹. De ahí que el interés judío y cristiano por ganar nuevos adeptos y ámbitos de influencia fuese, como queda dicho,

³⁹ Aunque el proselitismo fariseo del siglo I está atestiguado por otros textos de la época, en particular Mt 25, 15, Martin Goodman ("Proselytising in Rabbinic Judaism", *JJS* 38, pp. 175-185; *Idem*, "Jewish Proselytizing in the First Century", *The Jews among Pagans and Christians*, *op. cit.*, eds. J. Lieu, J. North y T. Rajak, pp. 53-78) no cree que fuera tan importante ni en absoluto comparable al proselitismo cristiano antes del siglo II. Aun siendo así (lo que está lejos de haberse demostrado claramente), no deja de ser significativo que, como señala el propio Goodman (*Ibid.* 63), judíos tan relevantes como Filón insistieran (*Cuestiones y respuestas sobre el Éxodo* II, 2; *Sobre leyes especiales* I,9 (51)) en que lo que define a un prosélito (converso gentil al judaísmo) no es la circuncisión, sino su búsqueda de la salvación en Dios. *Cfr.* además Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, II, 9, 20-21 (donde se cita al bautismo como rito principal de los judíos), Tácito, *Hist.* V, 3-13 (que alude al comportamiento igualmente deplorable de los conversos al judaísmo) y Josefo, *AJ*, 20,38-49 (historia de la conversión al judaísmo de Izates, rey de Adiabene en tiempos del emperador Claudio, al que unos rabinos eximían de la circuncisión y otros no).

una de las razones principales de su enfrentamiento, sobre todo en lugares y momentos, como el que vivía Antioquía a mediados del siglo I, en que la riqueza y poder de la comunidad judía sufría un fuerte declive en beneficio de la cristiana⁴⁰.

No siempre hubo de superar Pablo la hostilidad de los judíos de la diáspora, ni siempre consiguieron éstos amotinar a las masas y hacer intervenir a las autoridades. Durante su segundo viaje misionero, los judíos de Éfeso lo acogieron fraternalmente y hasta le rogaron que se detuviese en la ciudad más tiempo, a lo que Pablo se negó (Hch 18, 20). Tampoco en Corinto despertó el odio encarnizado que hemos vistos en otras ciudades. Más bien al contrario, allí encontraría al matrimonio con el que mantendría en adelante una amistad íntima, Aquila y Priscila, y lograría la conversión y el bautismo de muchos corintios, incluyendo a Crispo, arquisinagogo de la ciudad, con toda su casa (Hch 18, 8). Sólo al cabo de año y medio de permanencia en Corinto se produjo, según *Hechos*, un enfrentamiento reseñable con los judíos, cuando éstos lo condujeron ante el tribunal presidido por Galión, procónsul de Acaya. Se trata de un acontecimiento muy verosímil, que debió producirse en torno al año 52⁴¹. Y es de especial significación para nuestro estudio, pues muestra de manera meridiana cómo las autoridades romanas se desinteresaban de las disputas religiosas cuando éstas no sobrepasaban el ámbito espiritual y doctrinal, esto es, cuando no degeneraban en conflictos sociales y políticos. Es algo que se constata a menudo en la historia del cristianismo primitivo y que el procónsul expresa ahora con palabras inequívocas que no necesitan comentario alguno: «si se tratara de algún acto contra justicia o de alguna mala fechoría, con razón, ¡oh judíos!, os escucharía yo con calma; pero si son dimes y diretes sobre palabras, sobre nombres y sobre vuestra propia ley, allá lo veréis vosotros; juez yo de esas cosas no quiero serlo. Y les ordenó despejar el tribunal» (Hch 18, 14-16). La actitud neutral del gobernador, recalcada por la paliza que le dan al arquisinagogo ante el tribunal sin que nada le importara a Galión (Hch,18,17), es, si cabe, más significativa si tenemos en cuenta que se produjo poco después de que el emperador Claudio promulgara un edicto expulsando de Roma a los judíos, encontrándose precisamente Aquila y Priscilla entre los que debieron abandonar la capital (Hch 18, 2)⁴².

⁴⁰ Sobre la presencia y fuerza del judaísmo en Antioquía, *cfr.* W.A. Meeks y R.L. Wilken (eds.), *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, Missouri, 1978, y E. Mary Smallwood, "The Diaspora in the Roman Period Before CE 70", *The Cambridge History of Judaism*, III (1999), 168-191, esp. pp. 187-190.

⁴¹ Galión era hermano de Séneca (filósofo y consejero de Nerón los años 54-62) y de Mela (padre de Lucano). Su proconsulado en Acaya se fecha entre finales del año 51 y el 52. En consecuencia, Pablo debió llegar a Corinto a finales del 49 o principios del 50, pues Lucas asegura que llevaba en la ciudad año y medio cuando los judíos lo denunciaron ante Galión (Hch 18,11). *Cfr.* R. Wallace y W. Williams, *The Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 98, y J. Stambaugh y D. Balch, *The Social World of the First Christians*, *op. cit.*, pp. 157ss. Entre los numerosos estudios modernos sobre la primitiva comunidad cristiana de Corinto, cabe destacar los de G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985 y W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, 1988, esp. pp. 149 ss.

⁴² Aunque no tenemos certeza al respecto, es muy probable que el edicto de Claudio se emitiera el año 49. A él aluden, aparte de *Hechos*, Suetonio (*Claud.* 25,4), que atribuye la expulsión a los desórdenes provo-

Mención especial merece la última estancia de Pablo en Éfeso, donde ya antes había sido acogido sin problemas por la sinagoga de esa ciudad y se había formado una iglesia heterogénea en la que convivían tendencias diversas de carácter cristológico y bautismal (Hch 18, 24ss.). En esta ocasión Pablo pudo hablar en la sinagoga «con entera libertad por espacio de tres meses» (Hch 19,8), y aunque su éxito proselitista fuera escaso, es significativo que algunos exorcistas judíos intentaran infructuosamente imitarlo invocando sobre los posesos el nombre del Señor Jesús, y que este nombre fuera venerado tanto por judíos como por griegos (Hch 19, 13-17). El dato adquiere una nueva significación si lo relacionamos con la extraordinaria difusión de las prácticas mágicas en aquella ciudad. Según *Hechos* (19, 19), los milagros que realizaba Pablo en nombre de Jesús supusieron un golpe mortal a estas prácticas, hasta punto tal que muchos magos prendieron fuego a sus libros, valorados en cincuenta mil monedas de plata.

3. La actitud del pueblo y del estado romano

Los cristianos sufrieron el hostigamiento de los llamados paganos, es decir, de su entorno greco-romano, desde fechas muy tempranas. Tanto que los evangelistas pudieron poner en boca de Jesús diversas instrucciones y advertencias a los Doce. Mateo, por ej. le hace decir: «seréis llevados por mi causa a los gobernadores y reyes» (10,18. *Cfr.* Mc 13, 9-10) y «seréis aborrecidos por todos a causa de mi nombre» (10,22). La primera carta de Pedro, escrita probablemente a finales del siglo I, pide a los fieles de la diáspora que encaren con entereza moral y buenas obras las calumnias de sus compatriotas gentiles y que muestren «sumisión a toda institución humana por respeto al Señor, ya sea al emperador como soberano, ya sea a los gobernadores como mandados por él para castigo de los que obran el mal y para alabanza de los que obran el bien; pues tal es la voluntad de Dios, que obrando el bien hagáis enmudecer la ignorancia de los insensatos» (1 Pedro, 2, 13-15). Es un consejo sólo en apariencia contradictorio, pues si bien exculpa de toda responsabilidad en las persecuciones anticristianas a las autoridades, garantes de la justicia, explica aquéllas por las calumnias de los gentiles. Y muy probablemente fue así en muchas ocasiones, como seguidamente veremos, en las que se observa una actitud imparcial de la administración romana en cuestiones religiosas, mientras que algunos sectores populares se muestran y comportan, por contra, como enemigos furibundos de las doctrinas y rituales cristianos.

cados por un tal *Chrestos*, y Dion Casio (60,6,6), quien aclara que Claudio, al constatar que los judíos eran tan numerosos que podía provocar desórdenes su expulsión, se limitó a prohibir sus asambleas. Este historiador sitúa el hecho el año 41, pero bien pudiera referirse a una medida anterior. También Orosio (7,6,15) refiere este hecho y hace una valoración sutil que veremos más adelante.

Si nos retrotraemos en el tiempo, podemos constatar que en el primer viaje misionero de Pablo, realizado probablemente entre los años 43 y 45⁴³, el papel de los gentiles es secundario, pues él mismo reconoce que su objetivo primordial era predicar en las sinagogas y al pueblo judío de la diáspora. No obstante, el relato lucano deja patente que los dirigentes urbanos no dudaron en expulsar a estos misioneros cristianos cuando su predicación creaba problemas, como ocurrió en Antioquía de Pisidia (Hch 13, 50), y que ya en Iconio y en Listra hubo numerosos griegos que participaron en las refriegas sociales provocadas por la predicación de los recién llegados, haciéndolos unos a favor y otros en contra de los apóstoles. El cristianismo, pues, empezó a divulgarse creando problemas y disturbios sociales, algo que las autoridades romanas no podían en modo alguno consentir. Y es, sin duda, esta faceta política, es decir, el deseo de preservar la paz ciudadana, lo único que explica sus primeras intervenciones contra los cristianos.

Fue durante su segundo viaje misionero, que finalizó hacia el año 49 y le llevó por diversas ciudades griegas, cuando Pablo, acompañado de Silas, hubo de afrontar la hostilidad abierta, y a veces violenta, de la población no judía, esto es, de los ciudadanos ordinarios del Imperio. La primera experiencia significativa en este sentido tuvo lugar en la colonia romana de Filipos. El relato de *Hechos* nos hace saber la buena acogida de su mensaje por parte de algunas mujeres, en particular Lidia y su familia, que se bautizaron de inmediato y les dieron cobijo en su casa (Hch 16, 15). Peor les irían las cosas cuando privaron de sus poderes adivinatorios a una esclava que con sus artes proporcionaba succulentas ganancias a sus dueños. Irritados por la pérdida de esta fuente de ingresos, los amos de la esclava llevaron a los misioneros cristianos al ágora para ser juzgados por los magistrados de la ciudad, acusándolos de ser unos judíos que predicaban usanzas (*mores*) ilícitas para un romano⁴⁴. Esta acusación provocó un motín entre la multitud, y los magistrados decidieron encarcelar a la pareja de cristianos no sin antes propinarles una tunda de palos (Hch 16, 19-24). Lucas no explica por qué estos mismos magistrados decidieron al día siguiente ponerlos en libertad, ni tampoco por qué es ahora, y no antes de su apaleamiento, cuando Pablo hace saber su condición de

⁴³ Se ha puesto en duda la historicidad de este viaje, que bien podría ser un recurso literario de Lucas para exponer sus ideas religiosas. Su trasfondo histórico es, en cambio, unánimemente aceptado. *Cfr.* un breve estado de la cuestión en J. L. Sicre, *Hasta los confines de la tierra. II. El macedonio*, Estella, 2006, pp. 397ss.

⁴⁴ *Hechos* (16, 19-39) llama a estos magistrados urbanos *strategoí* y *archontes*, títulos que podrían traducirse por «pretore» (y así lo hacen algunas versiones española, como la de Bover y O'Callaghan), pero que en realidad designan a los más modestos *duoviri iure dicundo* que regían las colonias fuera de Italia. Por otra parte, la apelación a la romanidad de la población ratifica una vez más el realismo y la fiabilidad del contexto en que Lucas desarrolla su historia, pues, como es sabido, la colonia de Filipos albergó una numerosa población militar de lengua latina, estando redactadas en latín más del 85% de las inscripciones conservadas. *Cfr.* F. F. Bruce, "St. Paul in Macedonia", *Bulletin of the John Rylands Library* 61 (1979), pp. 337-354; W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. op. cit.*, pp. 83ss. y B. Rapske, "Paul on Trial in Acts: Philippi", *The Book of Acts in its First Century Setting*, ed. B. W. Winter, Carlisle, 1994, vol. III, pp. 115-134.

ciudadano y su consiguiente derecho a no ser torturado por las autoridades (Hch 16, 35-37)⁴⁵.

La experiencia de Filipos pone de relieve cómo las persecuciones anticristianas tuvieron en ocasiones motivaciones ajenas a las doctrinas predicadas, y obedecieron a intereses profanos a los que de inmediato ofrecen cobertura legal las autoridades y el pueblo gentil. Es también ahora cuando se atestigua por primera vez los privilegios que garantiza la ciudadanía romana. En este caso, Pablo supo apelar a ellos, aunque tardíamente, para exigir y obtener una reparación moral de las autoridades, las cuales no solo le dieron satisfacción en este sentido, sino que lo hicieron atemorizadas, según cuenta Lucas (Hch 16, 38-39). El propio Pablo apelará más tarde a su condición de ciudadano para librarse de los tribunales judíos y ser llevado a Roma (Hch 25,11), y lo mismo harán luego otros cristianos perseguidos, como los de Bitinia hacia el 110 (Plinio el Joven, *Ep.* 10, 96) y los de Lyon y Vienna el 177 (Eusebio, HE, V,1,44). Como es sabido, la ciudadanía no sólo garantizaba un mejor trato procesal, sino también una forma de ejecución más digna en caso de condena a la pena capital, si bien no siempre los gobernadores cumplieron en este punto la ley al pie de la letra⁴⁶.

Una experiencia similar aguardaba a Pablo en Tesalónica y Berea. En ambas ciudades, de cultura típicamente helénica, su predicación en la sinagoga ganó para el cristianismo no sólo a muchos judíos, sino también a mujeres y prosélitos griegos (Hch 17, 4,12). Ante esta pérdida de seguidores, algunos judíos envidiosos acusaron a Pablo y Silas de desobediencia a los edictos imperiales y de afirmar que existía otro rey, Jesús, logrando de este modo amotinar una vez más al pueblo e intervenir a las autoridades locales (Hch 17, 7-9). Éstas, como tantas veces hemos constatado, buscaron ante todo restablecer la paz ciudadana, a lo que contribuyó no poco la propia huida de Pablo de ambas ciudades. Este episodio pone nuevamente de relieve algunos factores ya comentados de las persecuciones anticristianas, en particular la furia que provoca en un grupo religioso, los judíos en este caso, la pérdida de adeptos por el atractivo de otra religión, así como el papel decisivo de las masas amotinadas y la actitud pacificadora de las autoridades romanas, que sólo intervienen ante acusaciones de orden político y sólo buscan restablecer la paz social.

En ausencia de acusaciones y alborotos, la sociedad greco-romana solía reaccionar con cierta indiferencia y menosprecio hacia las doctrinas escatológicas y morales

⁴⁵ Ni esto ni indicios similares cuestionan seriamente que Pablo fuese ciudadano romano. *Cfr.* al respecto B. Rapske, "Paul's Citizenship and Status", *The Book of Acts, op. cit.*, ed. B. W. Winter, pp. 71-112 y S. Légasse, *Pablo el apóstol. Ensayo de biografía crítica*, Bilbao, 2005, pp. 36-42.

⁴⁶ Perpetua, por ejemplo, a inicios del siglo III, fue condenada a las fieras y no decapitada como exigía su condición de ciudadana (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, 18-21), probablemente porque el gobernador norteafricano, de hondas convicciones politeístas, quiso de este modo dar un escarmiento ejemplar a la comunidad de Cartago, según la tesis de J. Rives ("The Piety of a Persecutor", *J ECS* 4.1 (1996), pp. 1-25). Tampoco en Lyon se guardaron todos los formalismos a los que tenían derecho los cristianos perseguidos, pero el gobernador, siguiendo instrucciones de Marco Aurelio, sí ejecutó mediante decapitación a los ciudadanos mientras que los no ciudadanos fueron arrojados a las fieras (Eusebio, HE, V, 1, 47).

propagadas por los primeros cristianos, como explícitamente reconoce Tertuliano (*Apol.* 47, 12-13). El fracaso de Pablo en Atenas puede ser una ilustración pionera en este sentido, dado el significado cultural de esta ciudad en el mundo antiguo, incluso en momentos de declive como los que atravesaba durante el siglo I. Como es sabido, lo único que Lucas pudo destacar es la oposición dialéctica de epicúreos y estoicos, y el menosprecio general de quienes escuchaban las ideas religiosas de Pablo, en particular las referentes a la resurrección de los muertos (Hch 17, 32)⁴⁷. Pero todo cambiaba cuando las proclamas de estos primeros misioneros afectaban de alguna manera a los intereses o formas de vida ciudadana, como ilustra la experiencia de Pablo durante su última visita a Éfeso. Ya hemos señalado que durante meses gozó de una cálida acogida en la sinagoga y entre los judíos de la ciudad. Y tampoco despertó ninguna hostilidad entre los sectores paganos a pesar de su exitosa campaña contra la magia. No obstante, cuando Pablo se disponía a abandonar Éfeso estalló un motín en su contra instigado por un tal Demetrio, que pertenecía al gremio de los plateros cuya principal fuente de ingresos era la venta de reproducciones del célebre templo de Ártemis a los numerosos peregrinos y visitantes del exterior. Demetrio hizo ver que las enseñanzas paulinas ponían en peligro no sólo su negocio, sino el propio prestigio del templo, de la diosa y de la ciudad (Hch 19, 24 ss.). De este modo, al grito de «¡grande es la Ártemis de los efesios!» una multitud furiosa se congregó en el teatro arrastrando consigo a dos compañeros de Pablo, mientras que éste, por consejo de sus discípulos y de las autoridades, permaneció ilocalizable. Lucas subraya el revuelo y confusión de la asamblea, donde la mayoría ni siquiera sabía por qué se habían reunido (Hch 19,32). Esta confusión fue aprovechada por Alejandro, un escriba judío que logró al fin dirigirse al pueblo y, tras hacer una encendida apología de la grandeza de Ártemis y de su estatua caída del cielo, pidió la liberación de los seguidores de Pablo con el argumento de que no habían cometido sacrilegio ni blasfemia alguna contra la diosa. Por tanto, concluía, cualquier queja contra ellos debía solventarse, de acuerdo con la legalidad, ante los tribunales del foro y de los procónsules, pues de otro modo el pueblo de Éfeso incurriría en el delito de sedición (Hch 19, 35-40). Apaciguada la muchedumbre con estas palabras, Pablo abandonó la ciudad.

El motín de Éfeso vuelve a mostrar que la persecución anticristiana tuvo en ocasiones motivaciones de índole más económica, social y cultural que estrictamente religiosa⁴⁸. O, si se quiere, que la religión era en el mundo antiguo un ámbito especial-

⁴⁷ Cfr. M. Dibelius, "Paul on the Areopagus", *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres, 1956, pp. 26-77 (original alemán de 1939), y R. Wallace y W. Williams, *The Acts of the Apostles, op. cit.*, pp. 85ss.

⁴⁸ Sobre la importancia socio-económica del culto a Ártemis en Éfeso, cfr. R. E. Oster, "Ephesus as a Religious Centre under the Principate: I. Paganism before Constantine", en *ANRW*, II. 18.3 (1990), y L. R. Lidonnici I, "The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: a Reconsideration", *HThR* 85 (1992), pp. 389-415. El atractivo "turístico-religioso" de Éfeso se mantuvo con la cristianización de la ciudad, a la que durante siglos acudieron numerosos peregrinos cristianos para venerar las supuestas tumbas de Juan, de una de las hijas profetisas de Felipe (Eusebio, HE, III, 23, 4 y 31, 2-4) y hasta la de la virgen María, a la que la tradición cristiana más difundida suponía, sin embargo, muerta y enterrada en el monte Sión de Jerusalén.

mente privilegiado para la expresión popular de sus tradiciones culturales y formas de vida, de modo que los conflictos de orden aparentemente espiritual solían explicarse por razones que, a juicio del hombre moderno, son también de carácter social y económico⁴⁹. Se comprende igualmente la gravedad de la situación y por qué muchos gobernadores, ante coyunturas similares, optaron de inmediato, y sin apenas investigación previa, por castigar con suma dureza a los responsables de los desórdenes, es decir, a los cristianos, como ilustran los casos ya mencionados de Bitinia y Lyon. Con toda probabilidad, era esto lo que temía Alejandro cuando se dirigió al pueblo enfurecido y lo tranquilizó con palabras de exaltación para su diosa y sus costumbres. No se puede afirmar, en consecuencia, que estas persecuciones se debían simplemente al nombre, como decían los propios cristianos y defendía el sabio e inolvidable Ste Croix. Lo que perturbaba a las masas no era el nombre en sí, sino las amenazas que en momentos determinados el cristianismo parecía suponer para la vida cotidiana de aquellas gentes. El problema de los cristianos radicaba en que desde fechas muy tempranas sus enseñanzas y rituales habían despertado graves malentendidos entre la población, que sospechaba en ellos prácticas macabras e inmorales contrarias a la ley y a la tradición romana. Porque de ellos, con razón o sin ella, se podía esperar cualquier cosa y eran aborrecidos por el pueblo, Nerón pudo culparlos del incendio de Roma el año 64, aun sabiéndolos inocentes, y someterlos a un injusto y brutal suplicio (Tácito, *Anales*, XV, 44). Y ya hemos indicado que poco antes, probablemente el año 49, el emperador Claudio había decretado la expulsión de los judíos de Roma por causar alborotos a instigación de un tal Crestos (Suetonio, *Vit. Claud.* 25,4). Sobre este último incidente, la duda de Orosio (*Historias*, VII, 6,15) sigue hoy en pie: «no se sabe si lo que quiso decir es que ordenó reprimir y castigar a los judíos que se levantaban contra Cristo, o bien que quiso expulsar también a los cristianos como si fueran hombres de una religión semejante». Pero poca duda cabe de que el Estado romano, indiferente a las querellas dialécticas de orden filosófico o religioso, intervenía con el máximo rigor si éstas trastornaban el orden social, sin tener en consideración que fueran o no cristianos sus responsables.

4. El juicio de Pablo

Los capítulos finales de *Hechos* (21, 15ss.) están casi enteramente consagrados a la narración de la detención de Pablo y a los diversos interrogatorios y juicios a los que fue sometido por las autoridades judías y romanas. Es una parte especialmente valiosa para el objeto de nuestro estudio porque en ella se pone de manifiesto el trato extremo y extremadamente desigual que recibió Pablo en sus últimos años de vida: de odio mortal por parte de los judíos de Jerusalén, donde ni siquiera le asistió

⁴⁹ Sobre este aspecto, *cfr.* las lúcidas observaciones de C. Geertz, “La religión como sistema cultural”, en *Idem, La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1988, pp. 87-117.

la Iglesia madre, y, por contra, de protección legal e indiferencia ideológica por parte de las autoridades romanas, que, entre otras cosas, tuvieron muy en consideración su condición de ciudadano. Si este trabajo lo iniciamos con el juicio de Jesús, será ilustrativo culminarlo con este juicio de Pablo y constatar por qué corrieron ambos una suerte tan dispar.

Lucas narra así los acontecimientos: tras una emotiva despedida de los presbíteros y discípulos de Éfeso y Mileto (Hch 20, 17-38), Pablo regresa por última vez a Jerusalén, donde es fríamente acogido por Santiago y los presbíteros, quienes le hacen saber las noticias que corren por la ciudad sobre sus enseñanzas entre los gentiles contrarias a la ley, la circuncisión y los usos tradicionales judíos, y le piden que las desmienta acudiendo al Templo para purificarse. Así lo hizo, pero al ser reconocido por unos judíos de Asia que lo acusaron de apostasía, toda la ciudad se alborotó y Pablo se salvó in extremis de ser linchado por la muchedumbre gracias a la ayuda del tribuno romano (Hch 21, 30-31). Antes de ser introducido en el cuartel, pudo dirigirse en arameo a sus conciudadanos, pero ni el recuerdo de su formación rigurosa judía a los pies de Gamaliel, ni su historial de perseguidor anticristiano, ni sus visiones sobrenaturales, ni su misión universal por mandato divino, lograron calmar a la multitud. Por el contrario, la alusión de Pablo a su apostolado entre los gentiles encrespó todavía más los ánimos de los presentes, que a voz en grito pedían su muerte (Hch 22, 1-23). El discurso de Pablo ante los suyos no tuvo, pues, el efecto tranquilizador que años atrás había surtido la intervención de su amigo Alejandro ante las masas furibundas de Éfeso, y no es menos llamativo que ni ahora ni nunca aparezcan en escena ni uno solo de los miles de conversos mencionados en los primeros capítulos de *Hechos*, ni tampoco ninguno de los apóstoles y dirigentes cristianos de la ciudad. La soledad de Pablo, entre judíos y judeocristianos, era total.

Quizá por este desamparo absoluto, Pablo no dudó ahora en evitar su tortura, como pretendía el tribuno, apelando a su condición de ciudadano romano (Hch 22, 25-29). Aunque, según Lucas, este tribuno se atemorizó al saber que tenía encadenado a un ciudadano, no por ello lo dejó en libertad, sino que decidió reunir al sanedrín y averiguar de qué era acusado. Este juicio de Pablo ante el sanedrín presenta algunos paralelismos con el que sufrió Jesús antes de su ejecución, sólo que ahora Pablo busca decididamente su liberación y logra dividir a sus jueces, muchos de ellos pertenecientes a la secta de los fariseos, alegando que él también era fariseo y que precisamente por eso, es decir, por creer en la resurrección de los muertos, era juzgado (Hch 23, 6-7). Al ver la división del sanedrín y tener noticias de que un grupo de judíos planeaba asesinar a Pablo, el tribuno decidió enviarlo con una nutrida escolta militar al procurador Félix (gobernador durante los años 52-60), entonces en Cesarea, para que éste decidiera. En la carta que le hizo llegar (Hch 23, 26-30), el tribuno le hacía saber que Pablo era ciudadano romano y que las acusaciones en su contra eran de carácter estrictamente religioso, cuestiones acerca de la ley judía que en modo alguno podían merecer ni la muerte ni la prisión del detenido.

Cinco días después Pablo fue formalmente juzgado por el procurador romano. Sus acusadores, el sumo sacerdote y algunos ancianos, tras alabar la paz y los bienes debidos al Imperio, afirmaron que Pablo era responsable de provocar tumultos contra todos los judíos de la tierra, era el jefe de la secta de los nazarenos y había intentado profanar el Templo (Hch 24, 2-6). En su discurso de defensa, Pablo, que sin duda conocía bien la ley y el Estado romano, se apresuró a subrayar que jamás había «ocasionado tumulto de la turba, ni tampoco en las sinagogas ni por la ciudad; ni pueden presentarse pruebas de las cosas que ahora me acusan» (Hch 24,12-13). Y no solo reclama su inocencia en temas de orden social, sino que incluso en el aspecto religioso se presenta como un devoto fiel a la tradición, un judío que respeta a sus hermanos, hace limosnas y se purifica en el Templo: «rindo culto al Dios de nuestros padres, creyendo todo cuanto está escrito en los profetas» (Hch 24, 14). Nada de esto, insiste, ha provocado alboroto alguno, salvo en ciertos judíos procedentes de Asia, que ni siquiera se han presentado como acusadores ante el procurador. En resumen, concluye Pablo, «por la resurrección de los muertos soy yo juzgado hoy ante vosotros» (Hch 24, 21).

Hay un llamativo contraste entre esta defensa inteligente de Pablo, que sabe negar contundentemente los cargos de naturaleza política y presentarse como víctima de una creencia inocente en la resurrección, y el silencio que según los evangelistas mantuvo Jesús frente a las gravísimas acusaciones de orden político y religioso que le formularon sus enemigos ante Pilato (Lc 23,11). No sabemos con certeza qué pretendía Jesús, pero no cabe duda alguna que Pablo buscó por todos los medios su salvación. Y lo logró, pues Félix lo dejó provisionalmente en libertad en tanto llegaba el tribuno de Jerusalén y le informaba de otros pormenores sobre la secta a la que pertenecía Pablo (Hch 24, 22-23). La buena predisposición del procurador se puso igualmente de manifiesto en los días siguientes, en los que llevó a su esposa, una judía llamada Drusila, a conocer al detenido y, por añadidura, a menudo dejaba entrever su disposición a dejarlo definitivamente en libertad a cambio de algún dinero (Hch 24, 24-26). Es posible que Lucas intentara destacar la corrupción de las autoridades romanas para subrayar aun más la inocencia de su héroe, pero no es menos significativo que la comunidad de Jerusalén, para la que Pablo acababa de recaudar numerosas limosnas por todo el mundo greco-oriental, no se aprestase a pagar el soborno, como supuestamente hizo la legendaria Tecla o harán luego numerosos cristianos para obtener la libertad de fieles detenidos o mejorar sus condiciones de vida en la cárcel⁵⁰. Es una prueba más del aislamiento en que vivió Pablo sus últimos años de vida. Pero también es probable, visto desde el lado romano, que el procurador, sabiendo el odio profundo que los judíos tenían hacia Pablo y las escasas sim-

⁵⁰ *Hechos de Pablo y Tecla*, 18; Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino*, 12; *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, 3, 9 y 16; *Vita Cypriani*, 15; *Passio SS. Fructuosi, Auguri et Eulogii*, 1. Sobre este aspecto de la corrupción en la Roma imperial, *cfr.* otras referencias y valoraciones en R. MacMullen, *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, Paris, 1991, pp. 195ss. y n. 28.

patías con que contaba, prefiriese retenerlo durante dos años para ganarse de este modo la benevolencia de las autoridades y del pueblo judío, como también señala *Hechos* (24, 27)⁵¹.

La presión judía se hizo sentir de inmediato ante Festo, el procurador provincial que reemplazó a Félix. En efecto, apenas hubo tomado posesión de su cargo, Festo subió de Cesarea a Jerusalén para entrevistarse con los sumos sacerdotes y la gente principal de esta ciudad, los cuales volvieron a presentar acusaciones contra Pablo mientras algunos grupos judíos preparaban una emboscada para matarlo (Hch 25, 1-4). El nuevo procurador decidió juzgar otra vez a Pablo, pero éste volvió a demostrar, en palabras suyas, que «ni contra la ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra César he pecado en cosa alguna» (Hch 25, 8). Aun así, el procurador invitó a Pablo a ser juzgado en Jerusalén para agradar de este modo a los judíos. Quizá Pablo recordara que esta actitud complaciente hacia las autoridades y el pueblo jerosolimitano fue al cabo lo que decidió la crucifixión de Jesús. Lo cierto es que ante esta lúgubre expectativa Pablo pidió ser juzgado por el tribunal del emperador en Roma, y el procurador, tras deliberar con su consejo, aceptó su apelación (Hch 25, 10-12)⁵².

Al igual que Félix, Festo no ocultaba sus simpatías personales hacia Pablo, como se observa en la entrevista que propició entre éste y el rey Agripa, al que previamente también hizo saber que el detenido sería llevado a Roma porque gozaba de la protección legal y jurídica que el Imperio otorgaba a sus ciudadanos, y porque él, en su condición de juez, no había apreciado delito alguno, sino una simple discrepancia de carácter religioso, concretamente en torno a la figura de Jesús, un muerto que Pablo se empeñaba en que vivía (Hch 25, 16-19).

La entrevista de Agripa con Pablo se presenta en *Hechos* (25, 23 ss.) como un nuevo juicio del apóstol por este rey, su hermana Bernice y otras dignidades políticas y militares que les acompañaban⁵³. El procurador Festo abrió la sesión recordando la in-

⁵¹ Antonio Félix era un liberto, hermano del influyente Palas, que ejerció sus funciones públicas sin ningún tipo de escrúpulos, con crueldad y ambición ilimitadas, como ya denunció Tácito (*Hist.* 5,9; *Ann.* 12, 54). Lo más destacable de su actividad pública y de la de su sucesor, Porcio Festo (h. 60-62 d.C.), puede verse en E. Schürer, *op. cit.*, pp. 589ss.

⁵² Sobre la base legal de las apelaciones al César (*appellatio*), cfr. F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, London, 1977, pp. 507ss. El texto principal es el de Ulpiano: «Queda sujeto a la ley Julia de la violencia pública el magistrado con imperio o potestad que, sin respetar el derecho de apelación, hubiera matado o pegado, o hubiera autorizado que tal se hiciera, a un ciudadano romano, o que se le sujetara por el cuello para someterle a tormento» (Dig. 48, 6, 7. Cfr. *Sententiae Pauli* 5, 26,1). La historicidad de la apelación de Pablo ha sido muy discutida, sobre todo porque, según Lucas, la hizo antes de ser juzgado y condenado, siendo así que las apelaciones debían hacerse legalmente tras emitirse la sentencia. Así lo aseguran, entre otros, A.H.M. Jones, *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, Oxford, 1973, p. 102, y P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970, p. 75, n. 4. Pero no siempre fue así: cfr. por ej., *Const. Sirm.* 1.

⁵³ Se trata de Agripa II (h. 50-93), hijo del Agripa I. Aunque éste murió el año 44, el emperador Claudio no permitió que Agripa II, que entonces sólo tenía 17 años, sucediera tan joven a su padre, por lo que hubo de esperar hasta el año 50 para acceder al trono de Judea (ampliada luego con territorios en el norte, Galilea, Perea y el Líbano), con potestad para nombrar a los sumos sacerdotes de Jerusalén. No logró impedir la guerra judía contra Roma el año 66, pero se mantuvo sumisamente fiel al Imperio y siguió siendo rey hasta su muerte. Bernice o

sistencia judía en que Pablo fuera ejecutado, aunque él lo encontraba inocente y de ahí la situación embarazosa en que se encontraba, al tener que enviar a Roma un preso contra el cual no existían acusaciones consistentes (Hch 25, 27). Cuando se le permitió hablar, Pablo aprovechó la presencia de Agripa, rey bien avenido con el judaísmo y mejor lacayo del Imperio, para reiterar su inocencia incluso en el ámbito religioso, pues al cabo él sólo se comportaba como un buen fariseo que creía en la resurrección de los muertos y que, por revelación y mandato del Jesús resucitado, llamaba al arrepentimiento, la penitencia y la conversión a judíos y gentiles. Nada de lo que él predicaba, concluye Pablo, difería de lo que los profetas y Moisés dijeron que había de sobrevenir (Hch 26, 22). Finalizada su defensa, el procurador creyó que Pablo estaba loco, pero Agripa no sólo aprobó sus ideas, sino que públicamente reconoció que casi le habían impulsado a hacerse cristiano (Hch 26, 28), siendo ésta, por cierto, la segunda ocasión en que el vocablo «cristiano» aparece en el Nuevo Testamento. O sea, si ya el procurador había encontrado a Pablo inocente de todo delito político o social, ahora es Agripa el que hace otro tanto en el ámbito religioso. Por eso, Lucas puede concluir este capítulo poniendo en boca de todos los presentes las siguientes palabras: «nada absolutamente cometió este hombre digno de muerte o de prisiones» (Hch 26, 31), palabras que Agripa completa con la observación que dirige a Festo: «podía este hombre haber sido puesto en libertad, de no haber apelado al César» (Hch 26, 32).

Ya hemos señalado la incongruencia legal de que alguien juzgado inocente apelase al César, pero si Pablo pudo realmente hacerlo, cabría pensar que, resarcándose de sus deseos frustrados de visitar Roma camino de Hispania, el apóstol encontró al fin en su apelación el mejor medio de llevar a cabo sus viejos proyectos. Es igualmente dudoso, y no menos intrigante, si la apelación de Pablo y su consiguiente juicio en Roma advirtió por primera vez a la cancillería imperial de que el cristianismo era una religión nueva y diferente al judaísmo, y que esto no sólo la excluía de los privilegios tradicionales judíos, sino que, además, le supuso servir de chivo expiatorio por el posterior incendio de Roma. Si esta hipótesis fuera cierta, la apelación de Pablo habría sido, como apunta Lepelley, una imprudencia de consecuencias catastróficas, pues la represión de Nerón sentó de algún modo jurisprudencia y, aun sin constituir una ley formal (el famoso *institutum neronianum* que menciona Tertuliano) pudo servir de pauta legal a no pocos gobernadores perseguidores⁵⁴

Berenice era hermana de Agripa II, ejerció una influencia decisiva sobre él y, al parecer, mantuvieron relaciones incestuosas (Juvenal, 6, 156-160; Josefo, AJ 20,145). Pero lo que le dio fama imperecedera, inmortalizada en dramas y óperas modernas, fue su apasionado concubinato con el emperador Tito (Suet. *Tit.* 7; Dion 66, 15,3-4; 18,1; *Epit. de Caes.* 10). Gracias a esta relación amorosa, Berenice pudo interceder muy eficazmente ante el emperador para beneficiar al derrotado pueblo judío y quizá también a los cristianos. Más datos y valoraciones en E. Schürer, *op. cit.*, pp. 602ss. y S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari, 1980, vol. 2, pp. 286-287.

⁵⁴ C. Lepelley, "Les chrétiens et l'Empire romain", *Histoire du Christianisme I, op. cit.*, eds. J.-M. Mayeur et alii, pp. 227-266, esp. pp. 230s. Lo cierto es que la hostilidad hacia el cristianismo se extendió a partir de ahora por todo el Imperio, como atestigua reiteradamente el Nuevo Testamento (1 Pedro, 2,12; 12,3; 15-16; 4,4-5; 5,12-19; Carta a los Hebreos, 10,32-34; Apocalipsis,17,3-6; 17,9; 18,7-8) y diversos autores clásicos, como Plinio, Tácito y Suetonio.

Lo que sigue en *Hechos* es, en todo caso, un relato que interesa poco a nuestro estudio. Pablo fue, en efecto, conducido a Italia, junto a otros presos, bajo custodia del ejército romano. En el trayecto marítimo, aunque azaroso por las condiciones meteorológicas⁵⁵, recibió un trato humanitario más propio de un conciudadano que de un detenido, pudo visitar y ser atendido por sus amigos en la escala que hicieron en Sidón, su opinión fue tenida en cuenta para sortear las dificultades de la navegación, en Malta se hospedó tres días en la casa del personaje principal de la isla y, en fin, al llegar a Puteoli pudo quedarse siete días con algunos hermanos (Hch 27, 1-28-15). Es un viaje que contrasta, en este sentido, con el traslado a Roma, donde sería martirizado a inicios del siglo II, del obispo Ignacio de Antioquía⁵⁶, y más aún con las condiciones penosas que habrán de soportar numerosos condenados y mártires cristianos en los siglos siguientes⁵⁷. La situación privilegiada de Pablo vuelve a destacarse tras su llegada a Roma, donde se alojó en una casa particular y a los tres días convocó a los dirigentes judíos de la ciudad para explicarles su situación y sus ideas. Poco después, su residencia se convirtió en una especie de centro catequético, donde Pablo exponía sus doctrinas religiosas con éxito desigual, pues «unos se convencían de la verdad de lo que predicaba y otros permanecían incrédulos» (Hch 28, 24), pero siempre en un ambiente distendido y pacífico. El libro de *Hechos* termina diciendo que durante dos años estuvo Pablo predicando en su casa «con franca libertad, sin que nadie se lo estorbase» (Hch 28, 31).

5. Conclusiones

Por su amplia formación helenística, su vocación histórica y su familiaridad con la administración imperial, el autor del evangelio de Lucas y de *Hechos de los Apóstoles*, escritos a finales del siglo I, proporciona una información muy fiable sobre las causas históricas de las persecuciones desencadenadas por judíos y gentiles contra los primeros misioneros y comunidades cristianas. Dado que entonces, como en los siglos posteriores, los momentos o episodios de intolerancia alternaron con otros de convivencia y respeto, lo que más interesa del relato lucano es su descripción de las circunstancias que alimentaron una y otra actitud ante la alteridad religiosa. Se podría afirmar que la intolerancia y la persecución no obedecen a razones de índole pura-

⁵⁵ J. Rougé, “Actes 27, 1-10”, *Vigiliae Christianae* 14 (1960), pp. 193-203; B. M. Rapske, “Acts, Tarvel and Shipwreck”, *The Book of Acts in its First Century Setting*, eds. D. W. J. Gill y C. Gempf, Carlisle, 1994, vol. II, 1-47; M. F. Baslez, “Les Actes des Apôtres entre utopie et espérance”, *Les premiers temps de l’Église. De saint Paul à saint Augustin*, ed. *Idem*, Paris, 2004, pp. 232-238.

⁵⁶ En su *Carta a los romanos*, 5, Ignacio calificaba a sus guardianes de fieras y «leopardos», que lo llevaban encadenado y lo maltrataban.

⁵⁷ Dadas las penalidades que todo viaje comportaba en la antigüedad, no sorprende que muchos hagiógrafos inventaran largos traslados de mártires cristianos para así prolongar sus sufrimientos. *Cfr.* G. de Sanctis, “Contributo alla storia dei martiri militari”, en *Scritti Minori* IV, Roma, 1976, pp. 79-91, esp. pp. 84-86, y J. Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada, 2000, p. 403.

mente religiosa, pues de ser así nunca hubieran existido épocas de paz y convivencia entre grupos y personas de confesiones dispares. Lo que entonces, como hoy, dio lugar a episodios más o menos prolongados y violentos de intolerancia fue el miedo a perder unas señas ancestrales de identidad o el temor de que el bienestar, real o imaginario, de una determinada comunidad naufragara ante el avance y la dominación de nuevas creencias religiosas⁵⁸. En ausencia de estos miedos, la coexistencia pacífica e incluso el respeto e interés por las creencias ajenas suele ser la nota dominante, lo que explica, por otra parte, que las conversiones de todo signo fueran un fenómeno frecuente y a menudo desprovisto de todo dramatismo espiritual o social.

En los momentos de tensión, sin embargo, la naturaleza irracional de estos temores y sus expresiones violentas hicieron imposible entonces, como lo hacen todavía hoy en tantos lugares, el arraigo de una actitud tolerante asumida por toda la sociedad. En el Imperio romano sólo había dos caminos para ejercer sin problemas las creencias propias: el primero, y más transitado, fue integrar los dioses de un determinado pueblo o región en el sistema cultural de Roma, del mismo modo que los habitantes de esa región se integraban como súbditos o ciudadanos. Es, creo lo que quieren decir las palabras del pagano Cecilio en su diálogo con el cristiano Octavio: cada pueblo y ciudad adora a sus propios dioses, «los eleusinos a Ceres, los frigios a la Madre, los epidauros a Esculapio, los caldeos a Belo, los sirios a Astarté, los de Táuride a Diana, los galos a Mercurio, y los romanos a todos ellos» (Minucio Félix, *Octavio*, 6,1). Lo que se exige, en última instancia, es el sometimiento religioso del súbdito y del derrotado, del mismo modo que se exigía a esclavos y subordinados seguir la religión de sus amos, fueran éstos paganos, judíos o cristianos⁵⁹. Un segundo camino era lograr un reconocimiento oficial de la propia religión como rasgo nacional de un pueblo aliado, como ocurrió con el judaísmo. Naturalmente, el pueblo judío debía mostrar el máximo respeto a la religión romana, y así lo hizo, como gustan destacar, entre tantos otros, Flavio Josefo y Pablo, que también en esto sigue comportándose como un buen judío⁶⁰. Los sacrificios y plegarias en el Templo de

⁵⁸ J. T. Sanders (“The First Decades of Jewish-Christian Relations: The Evidence of the New Testament (Gospels and Acts)”, *ANRW*, II,26,3 (1996), 1937-1978) ha puesto muy bien de relieve este aspecto del conflicto. En estas fechas la identidad judía tenía como referencias principales el monoteísmo, sentirse el pueblo elegido, la Torá y el Templo. Y de un modo u otro el incipiente cristianismo erosionaba o relativizaba esos cuatro pilares, como han mostrado, entre otros, J. D. G. Dunn (*The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London/Philadelphia, 1991, pp. 18-36), D. Marguerat (“Juifs et chrétiens: la séparation”, *op. cit.*, pp. 195 ss. y con más detalle en “Juifs et chrétiens selon Luc-Acts”, *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, ed. *Idem*, Genève, 1996, pp. 151-178) y S. T. Katz (“The Rabbinic Response to Christianity”, *op. cit.*, pp. 260-266).

⁵⁹ Agustín, Ep. 56-57; CTh 16,5,52,4; Concilio de Elvira, can 41. Sobre este aspecto quizá nada sea tan expresivo como la exclamación agustiniana: «Dios no hizo de siervos libres, sino de malos siervos, siervos buenos. ¡Cuanto no deben los ricos a Cristo, que les arregló la casa!» (Agustín, *Enarr. in psalm*, 124, 7).

⁶⁰ «Tú, que prohibes adulterar, ¿adulteras? Tú, que abominas de los ídolos, ¿saqueas los templos?» (Rom 2,22). «Es tradicional entre nosotros observar nuestras leyes sin criticar a las de las demás. Incluso nuestro legislador nos prohibió formalmente burlarnos o blasfemar de los que otros consideran dioses, y esto por causa del mismo nombre de Dios» (Josefo, *Contra Apión*, ii,237). «Nadie blasfemará de los dioses que otras

Jerusalén por el bien del emperador y del Imperio ratificaban, además, su aceptación y sometimiento al orden romano.

El cristianismo no podía seguir ninguno de estos dos caminos de integración. Las elucubraciones teológicas de algunos cristianos de los siglos II y III, que auguraban un mayor bienestar si se aceptaban y seguían sus enseñanzas, no podían ser creíbles, por cuanto el culto a Cristo entrañaba la renuncia y el menosprecio a los demás dioses, tildados de falsos o demonios. Ni las buenas intenciones ni las buenas palabras lograron nunca aplacar el recelo de Roma y de sus ciudadanos. En contrapartida, a éstos nada importaba que gentes pertenecientes a su propia cultura y sociedad pusieran en solfa a las divinidades y ceremonias piadosas, como hacían tanto filósofos y literatos griegos y romanos. Porque estas burlas no ponían en peligro el sistema ni planteaban alternativa alguna. Se comprende, sin embargo, la confusión de los cristianos, que no acertaban a explicar las razones de tanta persecución esporádica ni el comportamiento aparentemente arbitrario de las autoridades, por lo que solían atribuirlo todo a un maleficio de Satanás⁶¹.

El Imperio, sin embargo, no tenía ni voluntad política ni capacidad policíaca para reprimir la existencia y el proselitismo de grupos religiosos minoritarios, como el cristianismo en su primer siglo de existencia, en tanto no generaran desórdenes públicos. Si esto ocurría, era competencia y deber de los gobernadores restablecer el orden. Y no sorprende que sea esto lo que presenciamos en esos primeros años de expansión, cuando algunos cristianos provocan con sus enseñanzas a las masas o bien éstas los toman como chivos expiatorios de sus males, como gráficamente señaló Tertuliano⁶². Quizá sea este autor, cercano ya el año 200, el primero que supo la razón verdadera de las persecuciones anticristianas, lo que también prueba, como él mismo testimonia, la gran expansión e impulso misionero del cristianismo: «Ni siquiera con un poco de manga ancha debía conceptuarse entre las sectas ilícitas el grupo de seguidores de Cristo; porque no hace nada de lo que se teme de las sectas ilícitas. Pues, si no me equivoco, la causa de prohibir sectas fue el proveer al orden público, para que la ciudad no se escindiera en partes...» (*Apol.* 38, 1-2). Lucas no ha alcanzado este conocimiento, entre otras cosas porque él todavía contempla el cristianismo como un nuevo camino⁶³

ciudades veneren. Tampoco se saquearán los templos extranjeros ni se apoderará nadie de un tesoro que haya sido dedicado a algún dios» (Josefo, *AJ*, 4, 207). Recuérdese, en fin, el principio ciceroniano: «nadie debe tener dioses propios o dioses extranjeros si no están reconocidos por el Estado» (*Leyes*, II,8,19).

⁶¹ Así, por ej., Justino, *Apol.* I, 5; *Apol.* II, 8; las iglesias de Lyon y Vienne, en Eusebio, *HE*, V,1,5 y 14, y Orígenes, *Contra Celso*, VIII, 70. Todavía a finales del siglo IV muchos donatistas atribuían su persecución por los católicos a la perfidia de altos funcionarios y amigos del emperador, imbuidos de un espíritu demoníaco (*Passio Marculi* 3; *Passio Isaac et Maximiani* 8). Cfr. K. Aland, "The Relation Between Church and State in Early Times: a Reinterpretation", *JThS* 19 (1968), pp. 15-27, y J. S. Alexander, "Donatism", *The Early Christian World*, *op. cit.*, II, ed. P. F. Esler, pp. 952-974.

⁶² «Si el Tiber desborda, si el Nilo no inunda las campiñas, si el cielo se cierra, si la tierra tiembla, si viene el hambre, o la peste... inmediatamente decís: '¡Los cristianos al león!'» (*Apologético* 40, 2).

⁶³ «Camino» (*é odós*) es precisamente la palabra que suele utilizarse en *Hechos* para designar a los seguidores de Jesús (*Hch* 9, 2; 18,24-28; 19,9,23; 22,4; 24, 14, 22).

que surgía del judaísmo y lo culminaba espiritualmente. Pero su testimonio da claves significativas de las razones del perseguidor y de la complejidad de la convivencia religiosa en aquella época. Recordemos las mas destacables.

Sobre el proceso y condena de Jesús, del que no hubo testigo alguno que pudiera dar fe de lo que realmente sucedió, los evangelistas proyectaron decenios después sus propias ideas teológicas, que, como es sabido, distaban no poco del ideario religioso de Jesús. Pero hemos podido igualmente constatar, y en esto los historiadores han insistido bastante menos, que esa reconstrucción mítica se elaboró con criterios, normas, magistraturas e instituciones realmente existentes a finales del siglo I, es decir, en la fecha en que se escriben o fijan definitivamente la mayor parte de los textos neotestamentarios. Por eso el juicio de Jesús es en su aspecto formal plenamente verosímil. Y, lo que es más importante, su reconstrucción literaria en los evangelios, particularmente en Lucas, no es al cabo sino el prototipo de las persecuciones que ya sufrían algunos cristianos a finales del siglo I e inicios del II. Su contraste con los juicios sufridos por Pablo, que a diferencia de Jesús siempre se esforzó en demostrar su inocencia y no ser condenado, es particularmente significativo. Lo es, en primer lugar, en el episodio de Éfeso, cuando una multitud enfurecida deseaba la muerte del apóstol y la de sus discípulos, y todos supieron salir del trance por el único camino posible, esto es, reconociendo las bondades de la diosa Ártemis y de cuanto ésta suponía para aquella ciudad y para sus habitantes. No menos significativo es, en segundo lugar, su diversidad de recursos para evitar ser juzgado por los judíos que ansiaban su muerte en Jerusalén, y conseguir la protección y el apoyo del Estado y de la ley romana, apelando esta vez no sólo a su inocencia en el ámbito social, político y religioso, sino también a su condición de ciudadano.

En ningún caso, ni en ninguno de los grupos, personas e instituciones en conflicto, se pensó jamás en la posibilidad de una convivencia pacífica basada en el respeto mutuo o en el derecho del otro a seguir libremente los preceptos de su fe. Libertad y tolerancia religiosa son conceptos que ni se mencionan como aspiraciones espirituales, ni se reclaman como derechos del ciudadano. Sólo el sabio Gamaliel se pronuncia contra el recurso a la violencia entre judíos, pero no por razones humanitarias o políticas, sino porque creía que su Dios acabaría oportunamente con los disidentes. Lo que prima, pues, es la arbitrariedad de los gobernadores para aceptar o no una acusación y para imponer la sanción que estimasen oportuna, atendiendo más a la presión de las masas y al rango de las personas involucradas que a preceptos de orden legal, pues ninguna ley regulaba entonces este tipo de problemas. De ahí la importancia en el futuro del rescripto de Trajano a Plinio el Joven, pues en adelante será una referencia muy valiosa para los gobernadores, aunque no imperativa, como lo muestra el hecho de que su sucesor Adriano promulgara otro rescripto sobre los cristianos y que otro tanto hicieran diversos emperadores, siendo todos ellos recopilados por Ulpiano a principios del siglo III⁶⁴. En suma, lo que parece

⁶⁴ Sobre este aspecto, no ha perdido actualidad el esclarecedor estudio de T. D. Barnes, "Legislation Against the Christians", *JRS* 58 (1968), pp. 32-50. Cfr. además ed. A. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma Imperiale*, Milano, 1996.

imponerse durante todo el Alto Imperio es la arbitrariedad de los gobernadores, que a veces actuaron con un rigor extremo y otras con indolencia o abierta simpatía hacia los cristianos, como hemos tenido ocasión de ver (*cf.*: nota 2).

En fechas recientes se ha dudado de la verosimilitud histórica de las persecuciones judías contra los cristianos, argumentándose que las fuentes al respecto no hacen sino proyectar imaginariamente a la realidad lo que sólo eran debates teológicos entre los seguidores de una y otra religión⁶⁵. El testimonio de Lucas, prueba, sin embargo, su realidad histórica y el papel destacado que jugaron algunos grupos y dirigentes judíos como acusadores o instigadores de persecuciones. Y así pervivió, en todo caso, en la memoria histórica del cristianismo, como muestra la imagen del judío perseguidor en la obra de Justino (*Diál.* 136, 2) o que Tertuliano denomine a las sinagogas, probablemente pensando más en el pasado que en el presente, *fontes persecutionis* (*Scorp.* X,10). Esta imagen teológica, aunque no tuviese fundamento real, enciñará las relaciones de judíos y cristianos durante siglos y no cabe, por tanto, minusvalorarla. Además, Lucas nos hace ver, quizá sin pretenderlo, que esa persecución podía ser especialmente grave en ciudades pequeñas donde los judíos formaban comunidades importantes y gozaban de influencia entre la población y las autoridades locales. En estos lugares, y más aún en la misma Jerusalén⁶⁶, los cristianos helenizantes debieron soportar un acoso incesante y muy posiblemente las iglesias que se consolidaron se mantuvieron en la órbita del judaísmo y no como comunidades enfrentadas al mismo. El propio Pablo muestra en Jerusalén su cara más judaizante y conciliadora, aunque ni siquiera así convenciera a los judíos... ¡ni tampoco a los cristianos! En las grandes ciudades del mundo griego, por contra, esa influencia judía parece siempre menor y los cristianos, amparados en la libertad de culto que solía proteger la ley romana, pudieron mostrar con más libertad sus propias ideas y recurrir incluso, cuando fue necesario, al amparo militar o judicial de Roma. Por eso fue aquí donde nació realmente el cristianismo.

Esto no quiere decir que los judíos fueran especialmente pérfidos e inclinados a la persecución. En realidad ellos no hacían nada diferente a lo que hicieron los fieles de Ártemis en Éfeso o lo que harán luego los romanos perseguidores del siglo II y III. Como ya se ha dicho, todos defendían sus señas de identidad y sus formas de vida tradicionales cuando éstas se veían amenazadas por creencias foráneas. Y na-

⁶⁵ *Cfr.* M. Simon, *Verus Israel: études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1983 (1ª edición de 1948), pp. 144ss. y J. Lieu, "Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Policarp", *Tolerance and Intolerance, op. cit.*, eds. G. N. Stanton y G. G. Stroumsa, pp. 279-295; J. Fernández Ubiña, "Justino y Trifón. Diálogo e intolerancia entre judíos y cristianos a mediados del siglo II", *MEAH* 53 (2004), pp. 123-152, esp. pp. 139-140, con más referencias. El principal defensor moderno de la historicidad de las persecuciones judías fue probablemente W.H.C.Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, esp. pp. 259 y 271-272 (*cf.*: la reseña crítica de F. Millar en *JRS* 56 (1966), pp. 231-236).

⁶⁶ Justino (1 *Apol.* 31,6) dice seguramente la verdad cuando asegura que, durante la revuelta de los años 132-135, Bar-Kochba ordenó castigar con severidad a los cristianos que no renegaran del mesianismo de Jesús.

die, claro está, se vio en este sentido más amenazado que el pueblo judío, cuya ley, rituales, fiestas y creencias eran seriamente socavadas por ideas y gentes que, surgidas en su propio seno, ganaban innumerables adeptos dentro y fuera de las sinagogas. Los judíos luchaban, en suma, por su supervivencia, y lo hacían además en años sumamente difíciles para ellos, cuando el creciente número de sectas rompía su unidad interna, la espiritualidad tradicional flaqueaba y las derrotas ante Roma acentuaban su marginación como pueblo y su estigma de ser enemigos del género humano, algo en lo que suelen regodearse gentiles y cristianos del siglo I en adelante⁶⁷. Los postulados de Pablo, en efecto, en particular su menosprecio de la circuncisión y de la ley (Hch 21, 21, 28), zarandeaban pilares claves del judaísmo y de su cohesión como pueblo a lo largo de los siglos. Lo que Pablo y sus seguidores, algunos más radicales que él, proponían era una versión tan temerariamente renovadora del judaísmo que suponía, para muchos, su destrucción, lo que implicaba también la aniquilación de su cultura y de sus formas de vida, sobre todo cuando y donde los conversos gentiles eran una mayoría, como bien advierte *Hechos* (Hch 22,22). El propio Pablo había sido un fanático perseguidor de los cristianos por razones parecidas, según él mismo afirma en su carta a los Gálatas (1,13). Consciente, sin duda, de que sus propuestas teológicas implicaban la renuncia a los grandes y viejos principios identitarios judíos, Pablo se vio obligado a justificarse presentando una alternativa de mayor altura y trascendencia en sus impresionantes elucubraciones sobre la muerte y resurrección de Cristo como acontecimiento cósmico salvador, algo que, como hemos visto, fueron muy pocos los judíos que llegaron a entender y admitir, y que el propio Pablo hubo de matizar y relativizar en beneficio de la ley en diversos escritos (1 Cor 5,6-8, 13; 10,1-13; 11,7-10) y cuando se hallaba en Jerusalén. Una vez más, pues, constatamos que la religión, en la antigüedad y probablemente en todas las épocas, era algo más que una expresión espiritual. Por eso tampoco debe extrañar, como igualmente advierten *Hechos* y otros textos neotestamentarios, que la tensión fuera en aumento conforme el cristianismo ganaba en prosélitos, muchos procedentes del judaísmo, y que fuera la jerarquía judía quien llevara en consecuencia la iniciativa de las persecuciones. Era en cierto modo su deber, aunque el resultado final no fuera, como ellos pretendían, la aniquilación de este joven enemigo, sino la creación de un clima secular de enfrentamiento entre los seguidores de una y otra religión, a lo que igualmente contribuyó en el futuro -no hay que subrayarlo- la jerarquía eclesiástica. Pero si hasta finales del siglo I asistimos a enfrentamientos entre personas y grupos que se sienten vinculados al judaísmo, a partir del siglo II el éxito cristiano entre los gentiles y su menosprecio de las observancias judías llevó a una separación definitiva e irreversible de ambas religiones y a una agudización extrema de su rivalidad.

Fue en las grandes ciudades griegas, como Éfeso, Atenas o Filipos, donde los cristianos tuvieron sus primeras desavenencias importantes con el pueblo, los filó-

⁶⁷ Juvenal, *Sátira* 14, 95-106; Tácito, *Historias* V, 3-13; Justino, *Diál.* 21, 5; Eusebio, *HE*, III, 5, 2.

sofos y las autoridades greco-romanas. Es significativo que sólo en Éfeso estas desavenencias religiosas degeneraran en un conflicto de orden público cuando los sacerdotes y fieles de Ártemis reaccionaron contra los cristianos con la misma furia e intolerancia de los judíos. No era esto lo usual, pues en el mundo greco-romano las máximas autoridades religiosas son los magistrados de la ciudad y del Imperio, cuya preocupación principal es la convivencia y paz ciudadana. Los sacerdotes, en cambio, que sólo aparecen en el ámbito reducido de un templo o lugar de culto, se mostraron mucho más celosos de su poder y privilegios religiosos, y los defendieron con la intolerancia y contundencia que apreciamos en Éfeso. El carácter excepcional de este episodio pone aun más de relieve que el conflicto inicial de los cristianos con la sociedad no judía fue de naturaleza diferente, pues sus ideas no suponían todavía una amenaza para la ideología dominante, sino que, más bien al contrario, como acaeció en Atenas y testimonian otras fuentes, no pasaban de ser creencias curiosas divulgadas, a juicio de los griegos, por gente supersticiosa y muy alejada de la mentalidad clásica. No había peligro para nada ni para nadie, y de ahí que las autoridades sólo intervinieran cuando los cristianos ocasionaban conflictos de orden social, y más para protegerlos de las iras populares que para castigarlos. Cuando el movimiento cristiano se consolide y amplíe, y sus enseñanzas y rituales den lugar a frecuentes reacciones populares y desórdenes públicos, los magistrados locales y los gobernadores provinciales no dudarán en intervenir y reprimir con dureza a los responsables. Lucas no conoce todavía casos de este tipo, pero sí describe situaciones límite que anuncian el futuro.