

El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones

José Geraldo Costa Grillo¹
Pedro Paulo Abreu Funari²

Submetido em 06/2017
Aceito em 06/2017

RESUMEN:

Los autores tratan de las relaciones de los primeros cristianos con el culto imperial romano, concentrándose en un aspecto de relevancia teórico-metodológica y empírica: el de las identidades. Tras presentar las discusiones de la historiografía reciente sobre el culto imperial, exponiendo sus cambios en orientación y concepción, se muestra como tales cambios afectaron los estudios sobre los primeros cristianos en relación a esta temática. Finalmente, se analiza el caso del apóstol Pablo a partir de un pasaje emblemático, en su carta a los Romanos (Rm 13,1-7), entendiendo que su tema no estaba relacionado con el culto imperial y revela rasgos identitarios de Pablo que lo relacionan con los greco-romanos.

Palabras clave: Cristianismo primitivo. Imperio Romano. Culto. Identidades.

ABSTRACT:

The authors approach the relationships of the first Christians to the Roman imperial worship, aiming at an aspect of theoretic-methodological and empirical relevance, that of the identities. After presenting the recent historiography about the imperial worship, exposing the changes in guidance and conception, they show how this re-guidance affected studies about the first Christians regarding this theme; finally, they analyze the case of the apostle Paul through an emblematic passage in his letters to the Romans (Rm 13, 1-7), understanding that its topic was not connected to the imperial worship but reveals identity traits of Paul's matching the Greek-roman ones.

Key words: Early Christianity; Roman Empire; Worship; Identities.

¹ Profesor de la Universidad Federal de São Paulo, Unifesp, E-mail: jcggrillo@yahoo.com.br
Tel.: 55 11 3141-1332

² Profesor del la Universidade Estadual de Campinas, E-mail: ppfunari@uol.com.br
Tel.: 55 19 3521-5221

Introducción

En este texto concentraremos nuestra atención en un ejercicio de relevancia, metodológica, teórica y empírica: analizar las identidades durante un crucial momento de la Historia del Mundo Antigo, la cuales traerían consecuencias para la posteridad.

La historia del Cristianismo Primitivo se delimita, frecuentemente, entre los comienzos del siglo I - junto con Jesús y sus apóstoles, y finales del siglo IV, cuando el Cristianismo se tornó la religión del Imperio Romano. Generalmente, de esta forma se resuelve el problema de la periodización y delimitación del tema. Sin embargo, es necesario resaltar el hecho de que este cristianismo fue uno entre muchos otros, pero fue el que se consolidó y estableció como la religión oficial romana. Al principio, la pluralidad y la diversidad caracterizaron su historia.

Tanto en los escritos neo-testamentarios, compilados por este cristianismo en la forma de “Sagrada Escritura”, como en los de otros escritores contemporáneos que no fueron admitidos en su canon, se encuentran las huellas de varios de los cristianismos primitivos. El carácter heterogéneo de esta historia es resultado del proceso de formación de las primeras comunidades cristianas (cf. Köster 1995b).

Jesús de Nazaret, el elemento común de estas comunidades, no fundó ninguna de ellas. Quienes las conformaran, fueron sus primeros seguidores, en casi todas las regiones del Mediterráneo, como Palestina, Siria, Egipto, Asia Menor, Grecia y Roma.

Estas comunidades fueron adquiriendo rasgos identitarios particulares, que las diferenciarían eventualmente de las otras, conforme los factores políticos, económicos, sociales y culturales propios de su región de origen. Al interior de buena parte de ellas, la griega era la cultura predominante, y la que marcó profundamente la visión de mundo de estos primeros cristianos. Sin embargo, ésta no fue la única cultura que causó tal efecto, la romana también lo hizo puesto que, aunque cada región conservaba varias de sus características autóctonas, en ese entonces ellas eran parte del Imperio Romano.

Teniendo en cuenta este marco, nos concentraremos en los escritores del Nuevo Testamento y sus respectivas comunidades, con el fin específico de verificar la relación de los primeros cristianos con el culto imperial romano.

Con ese objetivo, comenzaremos nuestro análisis por la producción historiográfica reciente sobre el culto imperial, exponiendo sus cambios en orientación y concepción. Posteriormente, mostraremos como tales reorientaciones afectaron los

estudios sobre los primeros cristianos en relación a esta temática. Finalmente, analizaremos el caso del apóstol Pablo, a partir de su carta a los Romanos.

1. El culto imperial romano

La religiosidad romana nunca fue monolítica, ni sus prácticas dejaron de sufrir mutaciones. Se caracterizó por su diversidad, por sus amalgamas e hibridaciones (Garraffoni, 2009: 55).

El surgimiento y difusión del culto imperial se halla enraizado en diversas circunstancias. Tras la muerte de Julio Cesar, y debido a la aparición de un cometa - evento que se interpretó como la ascensión a los cielos del dictador, en enero del año 42 *a.e.c.*, el *senatus* y el *populus* lo reconocieron como dios (*diuss*). Se autorizó e incentivó la construcción de templos y altares, como sucedió con el propio Foro romano, dedicado al César en el año 29 *a.e.c.* Otro evento relacionado con el origen del culto imperial fue la declaración de Octavio como hijo de dios (*diui filius*).

Como Martin Goodman nos lo recuerda (1997: 129), no existe ningún motivo para pensar que los romanos no tomaban en serio la divinización de una persona y, en particular, de un gran líder. El *genius*, o alma, de Mario, el general que salvó a Roma de los *cimbrios* y teutones a final del siglo II *a.e.c.*, fue objeto de ofrendas y libaciones, tal y como lo permitió Augusto a lo largo de su vida. Augusto ordenó sacerdotes (*Seviri*). En todo el Oriente griego y, posteriormente, por el Oriente latino, se erigieron templos para el Emperador y para Roma, después de la victoria de Augusto en *Actium*, en el 31 *a.e.c.* Las evidencias arqueológicas constatan la difusión del culto imperial de una forma rápida y generalizada (Mierse, 1999: 71). En vida, Augusto fue llamado “dios” por poetas como Horacio y Virgilio y ya después de su muerte, en el año 14 *e.c.* el culto del *Diuus Augustus* contó con senadores que ejercieron como sacerdotes (*Sodales Augustales*) del nuevo culto.

Se instituyó la ceremonia póstuma de la *apoteosis*, o pasaje del emperador recién fallecido hacia la divinidad. De la pira funeraria saldría un águila que transportaría su el alma a los cielos.

El culto imperial, sin embargo, no fue algo uniforme ya que involucró una rica diversidad de prácticas (Price, 1996: 847). No nos queda duda que, de cualquier forma, esa religiosidad - que en tiempos modernos se denominó “culto imperial” por

convención- se había difundido en un área amplia, aunque presentaba características propias en cada lugar.

Algunos autores han hecho énfasis en el aspecto político del culto, pero no por ello se puede dejar de lado su dimensión religiosa. Para muchas personas, el culto al emperador estaba imbricado en una visión cosmológica, de base religiosa, que asociaba la tranquilidad de la vida social y natural al culto a los dioses y, entre ellos, a los emperadores (Le Roux, 2005: 35). Esto significa que aquellos que se rehusaban a practicar el culto, como los judíos, estuvieron constantemente bajo sospecha, aún cuando estaban exentos de hacerlo.

La negociación de los límites para la convivencia entre los que aceptaron rendir culto a los dioses, incluyendo a los emperadores, y los que se negaron a ello fue causa de grandes conflictos (Goodman, 2008: 160).

2. Los primeros cristianos frente al culto imperial romano

La relación de los cristianos con el Imperio Romano y con el culto al emperador es un tema recurrente de las historias de la Roma antigua y del Cristianismo Primitivo. Buena parte de los autores coincide al afirmar, unánimemente, que los cristianos rechazaron el culto imperial y, al mismo tiempo, se sometieron al Imperio, ya que separaban la religión de la política. Sin embargo, también acostumbran a discrepar entre sí cuando pretenden determinar si tales conflictos fueron la causa, o no, de la persecución imperial contra los cristianos.

Para algunos autores los cristianos no fueron perseguidos en el sentido estricto de la palabra, ni siquiera durante el gobierno de Nerón. El imperio no tuvo ningún interés especial en ellos y no hubo ninguna sanción contra el cristianismo de parte de este emperador. Los cristianos, al mismo tiempo que se negaron a practicar el culto imperial, debido a su monoteísmo, nunca demostraron animadversión contra el emperador porque debían obedecerle, a él y a sus funcionarios, debían respetar la jerarquía social y confiaban en la justicia imperial. El ejemplo viene de Pablo quien, como ciudadano romano, apeló al tribunal imperial. No se trató, sin embargo, de una simple estratagema, esta acción partió de la creencia de que el reino de Dios, de forma inminente, irrumpiría en el mundo, evento que además estaría marcado por el retorno de Jesús y por la resurrección de los muertos. Pablo concebía una diferencia entre el

mundo religioso y el temporal, pues para él la ciudad de los cristianos estaba en los cielos y no en la tierra (cf., Le Glay, Voisin, Le Bohec, 1999: 251-252).

Para otro grupo de autores los cristianos si fueron perseguidos pero, aún así, eran súbditos del imperio. Antes que las persecuciones se tornaran sistemáticas, durante el siglo III, ellas fueron de carácter puntual, locales y esporádicas. Las razones pueden ser dilucidadas, por ejemplo, en el dicho de Jesús, “Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios” (Mt 22,21)³. En este texto, donde se representa simultáneamente la lealtad política de los cristianos y su sometimiento al poder, como la separación de la política de la religión. De este modo se destruía la armonía del bienestar del Imperio Romano que veía el favor de los dioses en los sucesos políticos. Se sumó a esto el hecho de que los cristianos, a pesar de someterse a los gobernantes romanos, eran monoteístas y, por tal motivo, rechazaban los dioses romanos y el culto al emperador (cf. Thelamon, 2009: 34-38).

Con otras preocupaciones en la cabeza, Donald L. Jones (1980) – investigador que trabaja con aspectos del culto imperial romano que habrían impactado, directa, o indirectamente, a las comunidades cristianas primitivas-, examinó los textos del Nuevo Testamento que presentaban muestras de conocimiento sobre las prácticas del culto imperial.

Jones constataría en estos textos que “desde la perspectiva del cristianismo primitivo, el culto imperial fue el abuso más grave cometido por el Imperio Romano” (Jones, 1980: 1023), debido a que los cristianos no admitían la idea de tener que rendirle honores, que estaban reservados exclusivamente para Dios, a ningún hombre.

Aunque Jones reconoce que en los Evangelios se encuentran pocas referencias que revelen la actitud de Jesús frente al Imperio Romano, entiende que, aunque no hiciera una referencia directa, demostró tener conflictos con el dominio imperial, según se presenta en el Evangelio de Lucas: “Los reyes de las naciones dominan sobre ellas, y los que ejercen el poder sobre el pueblo se hacen llamar bienhechores” (Lc 22,25). En ese sentido, la polémica en torno al tributo (Mc 12, 13-17) que “establece una clara distinción entre César y Dios pudo ser una protesta contra el culto al Emperador” (Jones, 1980: 1026).

Del conjunto de los escritos paulinos, Jones resalta el pasaje de Romanos 13, 1-7, el cual, según su interpretación, trata acerca de la lealtad y la obediencia cristiana

³ Las citas bíblicas fueron tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (1991).

debidas a las autoridades gubernamentales. Pablo, que escribió durante el quinquenio de Nerón (54-59 *e. c.*), se expresa allí como lo habría hecho un súbdito romano que respetaba al Emperador. Para el apóstol, el poder político era legítimo y todos debían someterse a él.

Así como Jesús en el episodio del tributo, Pablo defendía el deber de dar al soberano aquello que era suyo por derecho, pero nunca a costas de las obligaciones para con Dios. En relación con este último aspecto, Jones resalta que, a pesar de la orientación dada por Paulo a los romanos, no era relevante imaginárselo “incitando a los cristianos a blasfemar contra Dios al otorgarle títulos divinos, reservados para Dios, al Emperador” (Jones, 1980: 1029).

El autor del libro del Apocalipsis revela una actitud completamente distinta a la de Pablo. El texto, como un todo, está impregnado de referencias explícitas del rechazo de su autor a la práctica del culto imperial. La referencia a *Pérgamo* como la ciudad donde “está el trono de Satanás” (Apocalipsis 2,13), tiene sentido cuando tomamos en cuenta que ella fue el primer centro del culto imperial en Asia Menor. La proclama de los cuatro Seres vivos “Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder” (Apocalipsis 4,11), representa probablemente una protesta contra la adoración al Emperador. Del mismo modo, la afirmación de que el Cordero vencerá a la Bestia porque es “Señor de señores y Rey de reyes” (Apocalipsis 17,14) implica que la autoridad de Jesús era superior a la del Emperador. El Apocalipsis puede ser visto, concluye Jones, “como una protesta contra el culto del Emperador y como una exhortación a las iglesias para que resistieran a sus exigencias” (Jones, 1980: 1034).

Influenciados por las nuevas orientaciones en los estudios sobre el culto imperial, otros autores tomaron posiciones diferentes. Richard A. Horsley, por ejemplo, que discuerda con tales concepciones, salvo para el caso del Apocalipsis, y que observa en aquellos textos protestas esporádicas, aisladas y desarticuladas frente al dominio romano, proclamó que “el cristianismo fue un producto del imperio” (Horsley, 1997a: 1). Esta forma de ver las cosas, según Horsley, deriva de la idea, sustentada por algunos autores, de que el culto al emperador fue superficial en el aspecto religioso e insignificante en el político (cf. Köster, 1995a: 350-356). Estudios recientes demostraron que la religión y la política imperial fueron elementos inseparables y que el culto al Emperador tuvo amplia difusión, fue omnipresente en la vida pública e influyente en la construcción de las relaciones imperiales, como vimos anteriormente.

En el caso de Jesús, Horsley afirma que él se opuso, tanto en sus acciones como en sus enseñanzas al orden imperial romano debido a los efectos devastadores sobre los subyugados. La impresión prevaleciente, en la cual Jesús no habría condenado al gobierno romano, se basa en la visión tradicional de que el reino de Cristo era de carácter espiritual mientras que el romano era terrenal. Horsley denuncia que tal perspectiva es “una proyección cristiana tardía de auto-protección y adaptación” (Horsley, 2003: 98). Sobre la cuestión del tributo, este autor hace énfasis, siguiendo su entendimiento contextual, en la necesidad de superar la presuposición moderna de la separación entre religión y política⁴.

En lo que se refiere al apóstol Pablo, Horsley aborda el culto imperial romano de forma más directa. Apoyado en los estudios que evidenciaron que el culto imperial fue una parte intrínseca de la sociedad romana, en las diversas regiones del imperio (cf. Price, 1997; Zanker, 1997), y actuando allí como factor principal de cohesión entre las ciudades y las provincias y como el promotor del orden social, Horsley (1997b) deduciría que el hecho de que el culto imperial estuviera bastante diseminado y hubiera permeado el mundo de ciudades como Corinto, en Grecia o Éfeso, en Asia, tendría serias implicaciones para comprender la figura de Pablo.

Con el objetivo de contextualizar tales implicaciones, Horsley (1997b) presenta, en primer lugar, aspectos del culto imperial como fueron percibidos en algunas regiones del Imperio, sobre todo en Asia Menor: 1) El culto al emperador se practicó en las ciudades griegas con base en sus propias religiones y conforme sus particularidades. 2) El emperador era considerado como otro Dios y, por extensión, como parte del panteón particular de las comunidades regionales. 3) Las ceremonias en honor del emperador fueron modeladas a partir de las ceremonias tradicionales griegas dedicadas a sus propios dioses. 4) Los sacrificios se convirtieron en uno de los medios para relacionarse con el emperador. 5) Por medio de la construcción de templos y santuarios, así como de la instalación de imágenes del emperador en lugares importantes de la ciudad, la presencia imperial también permeó los espacios públicos. 6) De forma semejante, or

⁴ En su concepción: “Jesús evitó sutilmente la trampa que le habían preparado en medio de la tentativa de encontrar una justificación para arrestarlo por rebeldía. ‘*Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios*’. Jesús no dice directamente ‘no es lícito’, y sin embargo, aquella declaración habría sido entendida exactamente en este último sentido por cualquier israelita que estuviera escuchando, inclusive por los fariseos. El asuma la misma postura de la Cuarta Filosofía. Si Dios es el Señor y único Maestro, si el pueblo de Israel vive bajo el reinado exclusivo de Dios, entonces todas las cosas pertenecen a Dios, siendo bastante obvias las implicaciones para Cesar. Jesús está reafirmando de forma clara y simple el principio israelita de que ni Cesar, ni ningún otro gobernante imperial, tienen derechos sobre el pueblo israelita porque Dios es su rey y maestro de hecho” (Horsley, 2003: 99).

medio de los festivales públicos, enfocados en los eventos imperiales, el culto al emperador permeó la vida pública y cultural. 7) Por medio de los rituales, sacrificios y festivales se celebró, entonces, la supremacía de los emperadores y los beneficios del orden imperial⁵.

La idea fundamental de esta concepción, verificada en muchos estudios sobre el tema, es que los cristianos, aún cuando rechazaban el culto imperial, se adaptaron al Imperio en busca de un lugar en ese mundo. Esta idea fue presentada, por primera vez, en un artículo de Karl P. Donfried (1997), que fuera publicado originalmente en 1985.

Buscando reconstruir la historia política y religiosa de Tesalónica, Donfried tomó como base el libro de los Hechos de los Apóstoles según el cual, lo judíos, junto con otras personas de la ciudad, acusaron a Pablo y sus compañeros de estar trastornando el mundo entero, puesto que “todos ellos van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús” (Hechos 17,7). Tales decretos estaban relacionados con los cultos imperiales, creando, de esta forma, un conflicto político entre los cristianos tesalonicenses.

Pablo, preocupado con las repercusiones de este conflicto, los exhortó a soportar las tribulaciones con paciencia, esperando la *parousia*, es decir, la manifestación inminente de Cristo. Se trata de una actitud política de Pablo que buscaba la buena imagen que esta comunidad cristiana debería tener frente a sus conciudadanos. La carta de Pablo a los Romanos también fue interpretada en este sentido.

3. La postura de Pablo en su carta a los Romanos.

Dieter Georgi (1997) estableció las bases sobre las cuales se concibió la idea del enfrentamiento entre Pablo y el culto imperial romano.

Pablo, en su carta a los romanos, utiliza conceptos centrales como *evangelio*, *fidelidad*, *justicia* y *paz*, que nos hacen pensar en su conexiones con la teología política romana. En todas las páginas de la epístola se encuentra indicios de que Paulo habría tenido serias objeciones con respecto de la teología política dominante del Imperio

⁵ “Las implicaciones, dice Horsley, no son nada misteriosas, ni son difíciles de discernir. El poder (político) no se apoya tan solo en los ejércitos, en los impuestos o en los aparatos administrativos. El poder puede ser construido, o constituirse en formas religiosas de templos, de santuarios, imágenes, sacrificios y festivales. El poder no solo ordena, sustenta, amenaza, domina; las personas desean tener orden, sustento, dirección, protección [...]. Como no pueden cambiar el poder dominante, las personas precisan justificar y quizás hasta glorificar tal orden así como articular su propio lugar en ese ámbito” (Horsley, 1997b: 23-24).

Romano. Durante el periodo del Principado, la religión, promovida inicialmente por Augusto, se basaba en las *buenas nuevas* (evangelio) que anunciaban que César era *el salvador* porque había traído la paz al mundo; representaba, tanto la fidelidad como la justicia de Roma. Es decir, los valores que los súbditos podían asociar a la urbe. Pablo, por su parte, se contrapuso a esta simbología, introduciendo el tema que desarrollaría a lo largo de su epístola: Jesús era el verdadero rey⁶.

El evangelio que Pablo opone al del César se caracteriza por el hecho de que el regente del mundo, Jesús, se une con quién se rebeló contra el emperador. Cristo muere por ellos en un acto unilateral que libera a todos, estableciendo, así, los lazos de solidaridad entre la Humanidad y Dios, es decir, la paz. Jesús, que muere en un acto de obediencia a Dios, pasó, de esta forma a personificar una nueva y auténtica forma de ser humano. Por lo tanto, para Pablo, Jesús era aquello que el *príncipe* afirmaba ser: el representante de la Humanidad, mediador y gobernante del mundo.

En el reino de Jesús, la justicia significa la solidaridad participativa que genera la libertad y la soberanía de todos. El culto dejó de estar asociado al poder y a la autoridad. La salvación que él representa se opone a esa relación. El culto se concibe como ética, es decir, como la responsabilidad y participación basadas en el amor.

El trato dado por Pablo a la relación entre los cristianos y las autoridades políticas y legales (Romanos 13, 1-7) es un ejemplo de su imaginación crítica y debe ser visto tanto en el contexto de su evangelio como en el de la creciente centralización política del período, donde se enfatizó la ideología de la autoridad y del poder del César⁷.

Sin embargo, Neil Elliot (1997) realizó la interpretación más contundente sobre las estrategias de adaptación de los cristianos a la política del Imperio Romano.

⁶ “El antagonista, dice Georgi, no es tanto el mesías real de la teología misionaria judaica [...]. El adversario es otro personaje, un poder que, la verdad, se considera a sí mismo como política y religiosamente central, una fuerza que reivindica para sí el dominio universal en el plano político y social, pero que basa tal reivindicación en una teología y en una religión: el César romano. Aquí, en Romanos, se encuentra una contra-parte crítica de la institución central del Imperio Romano. Esta institución, a fin de cuentas, buscaba la cohesión del mundo [...]. Era un poder que era tenido, aún durante el siglo I, por todo el mundo, como salvador – y no solo por parte de la élite de clase alta sino también por un amplio segmento de las clases inferiores” (Georgi, 1997: 150-151).

⁷ Según Gorgi, Pablo, en este pasaje, “clama por la descentralización y solapa la ideología que sustenta la majestad del Estado. El resumen y la interpretación de Romanos 13,1-7 en 13,8-14 dejan claro que la ética política no puede separarse de la ética del amor. La distinción posterior (y, en amplia medida, post-constantiniana) entre secular y espiritual, visible e invisible, privado y cívico, sustenta la meta paulina de solidaridad y unificación. Para Pablo, la escatología hace parte del mundo presente y rechaza la separación de la ética [...]. Toda la epístola [a los Romanos] implica la inclusión de la política en el mundo espiritual – nunca su exclusión” (Georgi, 1997: 156).

Situando Romanos 13,1-7 en el contexto de la propaganda imperial, Elliot abordó los aspectos de la política del Principado, particularmente bajo el poder de Nerón, que podríamos ofrecer un nuevo ángulo para su estudio.

Al analizar las interpretaciones de este pasaje, simultáneamente con el estudio del propósito de la epístola, Elliot consideró inapropiadas las lecturas que suponían que la principal preocupación de Pablo era “la supervivencia de las congregaciones predominantemente gentil-cristianas recientemente excluidas de la ‘zona de protección’ de la sinagoga” (Elliott, 1997: 188). En contraposición a esto, Elliot propuso otra situación histórica: “el apelo de Pablo al sometimiento a las autoridades en 13,1-7, habría funcionado en el ámbito del propósito retórico general de Romanos, de defender la seguridad de la comunidad judaica de Roma” (Elliott, 1997: 191).

Su propuesta se deriva de dos argumentos. Primero, reconoce los indicios de situaciones semejantes repitiéndose en varias ciudades. Pablo estaba preocupado con el hecho de que los judíos estaban corriendo peligro constantemente debido a la hostilidad de las poblaciones locales y temía que los judíos de Roma fueran atacados, dado el caso que los disturbios relacionados con los impuestos eclosionaran en la ciudad. Segundo, Elliot cree que las relaciones temáticas entre la exhortación de Romanos 13,1-7 y otras partes de la epístola en la que Pablo evocaba la simpatía gentil-cristiana con relación a los judíos.

El *Sitz im Leben*, o contexto vivencial, viene de Filón de Alexandria, quien diseñara estrategias para lidiar con las autoridades imperiales en circunstancias hostiles; el protesta, pero con cautela prudente⁸.

Las relaciones temáticas se expresan, sobre todo, en la correspondencia entre el movimiento retórico que recorre los capítulos 8 a 11, y aquél que recorre los capítulos 12 a 15. En ambos casos, Pablo hacía énfasis en la necesidad de que el cristiano renovara su mente asumiendo, de esta forma, las percepciones correctas sobre sí mismo y sobre los otros. Es decir, sobre el sometimiento a Dios y de la consideración mutua,

⁸ “A la luz del cauteloso lenguaje de Filón, dice Elliott, las observaciones ambivalentes de Romanos 13,1-7 se leen más claramente. La ‘honra’ puede deberse a las autoridades [...], dada la realidad de la espada romana, al temor. La comparación con Filón nos permite ver que el ‘realismo político’ expresado por Pablo no tiene nada que ver con un orden social ‘inevitable’ al que los cristianos tenían que, sencillamente, habituarse. El ‘temor’ (a la espada) y a la ‘conciencia’, es decir, el consentimiento al bien al cual se supone que se dedican las autoridades, son motivos ponderables igualmente para el comportamiento cívico. Dadas las realidades del régimen romano, se puede ‘hacer el bien’ y esperar lo mejor (13,3). Sin embargo, bajo las circunstancias presentes, no se puede contemplar la idea de resistencia abierta mientras las autoridades blandieran su espada (13,4)” (Elliott, 1997: 201).

convivencia pacífica y amor a los otros. Su objetivo retórico era, por lo tanto, combatir la arrogancia gentil-cristiana y evocar la simpatía y solidaridad para con los judíos⁹.

Más allá de esta forma de abordar la problemática a través del lente político, el problema de esta clase de estudios es que conciben a Pablo como portador de una identidad completamente distinta de la romana¹⁰.

Este cuadro nos condujo a preguntarnos si no habría otra forma de imaginar la relación de los primeros cristianos con el culto imperial. Pensamos que sí porque, según nuestro punto de vista, la comprensión que Pablo tuvo de sí mismo, de su mundo y de su relación con éste, fue construida a partir de la cultura de su tiempo.

En lo que respecta a la producción de identidades, los estudios históricos recientes han puntualizado que ella se genera siempre frente a una alteridad con la cual se establece la relación. De esa confrontación con el otro, se establece una diferencia, la cual no sería, necesariamente, totalmente otra. Esto se debe a que proximidades y distancias pueden coexistir.

No hay como negar la existencia de la diversidad en la construcción identitaria ya que “los hombres, étnica y culturalmente presentan diferencias y, en las relaciones sociales, de poder y económicas, viven y reproducen asimetrías” (Pesavento, 2003: 60)¹¹.

Con este concepto de identidad abordaremos la relación entre Pablo y el Imperio y, específicamente, con el culto imperial. A la luz de la información tomada del autor de los “Hechos de los Apóstoles”, que dice que Pablo, durante su estadía en Éfeso y por causa de algunos conflictos, dejó de enseñar en la sinagoga como era su costumbre, y pasó a hablarles diariamente en “la escuela de Tirano” (Hechos 19,9).

Desde la Antigüedad existieron personas que intentaron establecer alguna relación entre Pablo y las escuelas filosóficas de su época. En la actualidad, y siguiendo

⁹ “Ese contexto sugiere, dice Elliot, que Romanos 13,1-7 pretendió alejar el tipo de descontento público que podría haber empeorado aún más la situación ya vulnerable de la población judaica perseguida por Roma. Pablo tan solo quería desviar a los cristianos romanos de la trayectoria de actitudes e ideología anti-judaica que ellos ya seguían, una trayectoria que los involucraría, cada vez más, en la transformación de los judíos en chivos expiatorios” (Elliott, 1997: 196).

¹⁰ Horsley, al presentar el conjunto de estos estudios, afirma: “Pablo estaba instituyendo enérgicamente, entre las naciones, *ekklésiai* que fueran alternativas a las “asambleas” oficiales de las ciudades”, las cuales “debían ser comunidades exclusivas que, aunque tendrían que buscar sus nuevos miembros en la sociedad imperial, también deberían mantenerse alejados de ella” (Horsley, 1997a: 1, 8).

¹¹ Entretanto, también es importante considerar que: “Las identidades son múltiples y van desde el yo, personal, constructor de la personalidad, a los múltiples recortes de lo social, haciendo con que un mismo individuo superponga y acumule, en sí mismo, diferentes perfiles identitarios. Estos no son propiamente excluyentes *per se*, ni consiguen establecer una composición armoniosa y libre de conflictos en esa especie de red *poli-identitaria* que cerca al individuo” (Pesavento, 2003: 90).

esta perspectiva, varios estudios ofrecen un punto de partida para el tratamiento del tema que nos ocupa. Interesado por el universo simbólico de los primeros cristianos, y por la relación entre el cristianismo primitivo y la cultura en la cual se formó, Abraham J. Malherbe (1983, 1987, 1992) constató la presencia de similitudes entre la epístola paulina más antigua, la carta a los Tesalonicenses, y las cartas de los filósofos “populares” de sus días como los Cínicos, los Estoicos y Epicúreos.

Comparando la estrategia del apóstol con la de los filósofos, Malherbe resalta el hecho de que Pablo usó el ejemplo personal como el modelo ideal a seguir por parte de la comunidad, nutriéndola espiritualmente, ya fuera de forma presente o ausente, del mismo modo en que los filósofos lo hacían con sus estudiantes¹². Además, tanto en su aspecto formal – la epístola parenética- como los elementos de su contenido – como el tema del “quietismo” – conservan similitudes con sus contrapartes filosóficas. Esta constatación ayuda, según él, a comprender las circunstancias y propósitos en las cuales Pablo escribió la epístola¹³.

Algunos meses después de la fundación de la comunidad, Pablo partía en otra misión y, durante su ausencia, los tesalonicenses, que sufrían innumerables tribulaciones, adoptaron una actitud para con los de fuera, la cual no agradó al apóstol. Él no quería que los tesalonicenses, al asumir la postura de los epicúreos de “retirarse de la sociedad”, fueran criticados como lo fueron ellos por parte de la sociedad en general.

Pablo se opuso, por lo tanto, al aislamiento de esta comunidad del resto de la sociedad, exhortándolos a observar las recomendaciones dadas con anterioridad que mandaban vivir la vida “tranquila”¹⁴, continuar con sus actividades cotidianas, trabajar con las propias manos y practicar el amor mutuo, puesto que, actuando de esta forma, los de afuera los honrarían. El principal objetivo de su parénesis fue, entonces, dar ánimos a los tesalonicenses para que mantuvieran ese estilo de vida.

La importancia de los estudios de Malherbe reside en el hecho de que, siendo pertinentes, se pueden desarrollar análisis semejantes para aplicar a otros escritos neo-

¹² Esto no implica que Pablo fuera uno de aquellos filósofos. Tan solo significa que tomó elementos de su contexto y los adaptó a sus propias circunstancias o propósitos (cf. Malherbe, 1992: 299).

¹³ En ese sentido, 1Tesalonicenses 4,9-12 resulta muy reveladora: “En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente. Y lo practicáis bien con los hermanos de toda Macedonia. Pero os exhortamos, hermanos, a que continuéis practicándolo más y más, y a que ambicionéis vivir en tranquilidad, ocupándoos en vuestros asuntos, y trabajando con vuestras manos, como os lo tenemos ordenado, a fin de que viváis dignamente ante los de fuera, y no necesitéis de nadie”.

¹⁴ A pesar de combatir el aislamiento de la sociedad practicado por los epicúreos, Pablo incentivó el “quietismo”, un tema que apreciaban bastante (cf. Malherbe, 1987: 96-99).

testamentarios. En ese sentido, la “Epístola a los Romanos” presenta correspondencias formales, estilísticas y temáticas con los filósofos contemporáneos, las cuales arrojan luz sobre el problema de cómo comprender las circunstancias e intereses de Pablo al dirigirse a esta comunidad.

“Romanos” es la última epístola escrita por Pablo y la situación allí era bastante diferente de la de Tesalónica. Pablo no fundó esta comunidad, pero como deseaba visitarla (Romanos 1,8-15; 15,22-23), le escribió para presentarles su evangelio (Romanos 1,16-17)¹⁵. Esto hace de “Romanos”, una epístola *protréptica*. Es decir, Pablo, por medio de ella, quería que la comunidad aceptase su evangelio y, además, que adoptara un modo de vida que fuera coherente con él (cf. Stowers, 1986: 92, 112-114; Aune, 1987: 219-221)¹⁶.

Pablo expuso su evangelio de salvación a los gentiles, argumentado que la negación de los judíos a aceptarlo no implicaba que Israel perdería la oportunidad de ser salvo. En la primera parte de la epístola (Romanos 1-11), Pablo respondió a las objeciones hechas a sus *buenas nuevas* a través de una contraparte judaica imaginaria. De forma *protréptica*, Pablo censuraba las actitudes arrogantes y pretensiosas que impedían, tanto a judíos como a gentiles, aceptar su evangelio (cf. Romanos 2,1-6. 17-24; 3,1-9; 3,27-4,2; 9,19-21; 11,13-32)¹⁷. En la segunda parte (Romanos 12,1-15,13), de carácter parenético, el apóstol habla sobre las responsabilidades que cada cristiano tiene para con los otros, de la práctica del amor mutuo como cumplimiento de la ley y de la relación entre los débiles y los fuertes.

En las secciones parenéticas, es normal ver como Pablo usaba *topoi* para sustentar su argumento (cf. Aune, 1987: 172-174)¹⁸. Varios de ellos han sido

¹⁵Johannes N. Vorster (1993) argumenta que este pasaje deja entrever las estrategias de persuasión de Pablo. Su objetivo no fue el de introducir el tema de la justificación, sino promover la aceptación de su evangelio. El litote “*no me avergüenzo del evangelio*” (v. 16) Es una forma de confirmar la identificación positiva de Pablo con la comunidad.

¹⁶ Una de las grandes contribuciones de los estudios de la escritura en el mundo greco-romano fue el énfasis dado a los tipos de cartas y sus funciones correspondientes en tales sociedades. En ese sentido, la diferencia entre la carta parenética y la *protréptica* es que la primera se caracteriza por contener una exhortación a mantener un cierto estilo de vida mientras que la segunda busca que se adopte otro diferente (cf. Stowers, 1986: 49, 92).

¹⁷ En estos pasajes, Pablo utiliza la *diatribe*, un género común entre los filósofos moralistas. La *diatribe*, por estar compuesta de un interlocutor imaginario, no debe tomarse como evidencia de una circunstancia histórica particular (cf. Aune, 1987: 200-202; Stowers, 1988: 71-83; Malherbe, 1992: 313-320). Estos textos pueden ser el resultado de la reflexión de Pablo a lo largo del tiempo y presentados, en ese momento, a los cristianos romanos (cf. Aune, 1987: 201).

¹⁸ Se trata de “temas convencionales” o de “lugares comunes” para una determinada sociedad. En el mundo greco-romano, por ejemplo, se encuentran habitualmente en los filósofos moralistas de tiempos del apóstol (cf. Malherbe, 1992: 320-325).

identificados en la epístola a los Romanos. En el capítulo 12 (cf. Malherbe, 1986: 149, 157), uno que trata sobre la responsabilidad civil (v. 3-8), y en otro sobre la ira (v. 17-21). En el capítulo 13, se encuentra una serie de cuatro (cf. Bradley, 1953: 244-245; Aune, 1987: 189): sobre la autoridad (v. 1-5), sobre el pago de tributos (v. 6-7), sobre el amor (v. 8-10) y sobre la hora escatológica (v. 11-14)¹⁹.

Estas características de la epístola paulina tienen fuertes implicaciones en la comprensión del tema de la relación de Pablo con el Imperio romano y el culto imperial. Pablo no redactó su epístola, por lo tanto, a la luz de las circunstancias concretas de la comunidad romana, sino como preparación de la obra que él deseaba desarrollar en un futuro cercano.

La concepción de Richard A. Horsley (1997a), donde Pablo estaría, de forma general, estableciendo asambleas alternativas a las de las urbes y apartadas de las sociedades, no parece encontrar sustento en la epístola a los Romanos. Ni siquiera en el texto con el que Pablo inicia su exhortación: “y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente” (Romanos 12,2).

En este contexto, *transformación* no significaba una *conversión* que implicase *apartarse del mundo*, porque la mayor parte de las amonestaciones hechas en los pasajes subsiguientes de la epístola, eran comunes en el *mundo moral romano* (cf. Meeks, 1986: 13).

Del mismo modo, la propuesta por Neil Elliott (1997) para contextualizar el pasaje Romanos 13, 1-7, entra en conflicto, desde un principio, con el hecho de que estos textos, donde se evidencia la separación entre judíos y cristianos dentro de la comunidad, sean *diatribes*. Es decir, discuerdan con el recurso expositivo usado por Pablo para expresar su pensamiento y que no tienen, necesariamente, un vínculo con la situación histórica de la comunidad. El conflicto también se da porque el pasaje era un “lugar común” para la sociedad romana, considerada como un todo, y no se trataba de una estrategia particular del apóstol.

Si consideramos las ideas que Pablo tomó prestadas de los trabajos los moralistas y de la visión unificadora adoptada por estos últimos, en diversas ocasiones (cf. Malherbe, 1986: 88), resulta verosímil pensar que el apóstol, en Romanos 13,1-7, compartía esas concepciones.

¹⁹ Por lo tanto, se puede decir que Romanos 13,1-7 es un *topos* sobre “asuntos gubernamentales”, tópico frecuente en la literatura epistolar greco-romana (cf. Aune, 1987: 189).

Sin embargo, esta actitud no hace de Pablo un súbdito subordinado. En Romanos 13,1-7, él no propuso la obediencia incondicional, ni al Emperador ni al Imperio Romano (cf. Porter, 1990: 115-139). La sumisión, a la cual Pablo exhortó a los cristianos, era a “las autoridades” (v. 1), y no exclusivamente al Emperador. El poder de las autoridades no les es innato, “pues no hay autoridad que no provenga de Dios” (v.1). Las autoridades a las cuales los cristianos deberían obedecer y pagar impuestos son, presumiblemente, justas: “pues es un servidor de Dios para hacer justicia” (v.4); “son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio” (v.6). El “respeto” y el “honor” (v.7) debidas a las autoridades no están, en ese sentido, relacionadas con el culto imperial, porque son de naturaleza estatutaria, no religiosa. Además, la obediencia no era obligatoria sino voluntaria: era “deber de conciencia” (v.5) de los cristianos. Los cristianos debían actuar así porque ese era el “orden divino” (v.2).

Por lo tanto, para Pablo, el Imperio romano no representaba el poder legítimo en sí, el mundo ordenado por Dios si lo era. Pablo deseaba el orden, no como una adaptación delante de lo inevitable en la búsqueda de un espacio propio, sino, sencillamente, porque era uno de los elementos primordiales del mundo que concebía el apóstol.

En resumen, la instrucción de Pablo se deriva de su visión de mundo. En su evangelio, Pablo no deseaba comunidades cristiana apartadas de las sociedades de las cuales formaban parte. Por el contrario, las imaginó como partes integrantes del mundo que concebía como propio, en cierta medida, judaico, griego y romano.

Consideraciones finales

El culto imperial romano fue una realidad religiosa y política del mundo de los primeros cristianos. Así lo confirman estudios recientes y, lo admitimos, no hay como retroceder en ese aspecto. Entretanto, nuestro análisis de los enfoques intelectuales de Pablo en su carta a los romanos resaltan algunas cuestiones para ser tenidas en cuenta.

Aparte de los cambios de orientación y de concepción en las formas de estudiar del culto imperial, es necesario tomar en cuenta otros conceptos históricos como, en particular, el de identidad. Juzgamos como plausibles los análisis que resaltan la reacciones de Pablo frente al poder y al culto imperial, aunque no inferimos a partir de

eso que él hubiese establecido distancia en todos los aspectos, y de forma definitiva, con el mundo romano.

El proceso de formación del cristianismo primitivo fue un fenómeno diverso, no solo coherente con las épocas y las regiones, sino también debido a los individuos que actuaron en él. Sin embargo, no viene al caso caracterizarlos como judíos, griegos o de ninguna otra etnia. La presencia romana en el mundo de los primeros cristianos, por medio de su política y religión, contribuyó de forma acentuada, en la formación de sus identidades.

Pablo, en alguna medida, fue judío, griego y romano. Alguno, o todos, de estos trazos identitarios, a lo largo de su vida, dependiendo de los lugares, la circunstancias y de los asuntos que debió tratar en sus cartas, pudo haberse tornado los predominantes. Identidades múltiples que podrían generar aproximaciones, conflictos o hasta rupturas. En el caso particular de la comunidad cristiana de Roma, entendemos que el tema del pasaje de Romanos 13, 1-7, no estuvo relacionado con el culto imperial y que él revela los trazos identitarios de Pablo que son coherentes con los greco-romanos.

Agradecimientos

Agradecemos a Renata Senna Garraffoni y a Andrés Alarcon Jimenez. Hacemos mención del apoyo institucional del CNPq, FAPESP, Unifesp y Unicamp. La responsabilidad de las ideas es de los autores.

Bibliografía

AUNE, D.E., 1987, *The New Testament in its literary Environment*, Westminster Press, Philadelphia.

BIBLIA DE JERUSALÉN, 1991, Editorial Alfredo Ortells, Valencia.

BRADLEY, D.G., 1953, The topos as a form in the Pauline paraenesis, *Journal of Biblical Literature*, 72, 238-246.

DONFRIED, K.P., 1997, The imperial cults of Thessalonica and political conflict in 1 Thessalonians, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 215-223.

- ELLIOTT, N., 1997, Romans 13:1-7 in context of imperial propaganda, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 184-204.
- GARRAFFONI, R.S., 2009, Romanos, in FUNARI, P.P.A., (ed.), *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*, Editora Contexto, São Paulo, 53-65.
- GEORGI, D., 1997, God turned upside down, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 148-157.
- GOODMAN, M., 1997, *The Roman world*, Routledge, London.
- GOODMAN, M., 2008, *Rome and Jerusalem*, Penguin Books, London.
- HORSLEY, R.A., 1997a, General introduction, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 1-8.
- HORSLEY, R.A., 1997b, Introduction (Part I - The gospel of imperial salvation), in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 10-24.
- HORSLEY, R.A., 2003, *Jesus and empire: the kingdom of God and new world disorder*, Fortress Press, Minneapolis.
- JONES, D.L., 1980, Christianity and the Roman imperial cult, in HAASE, W. (Hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II - Geschichte und kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Principat, 23.2 - Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion [Forts.]), Walter de Gruyter Verlag, Berlin, New York, 1023-1054.
- KÖSTER, H., 1995a, *Introduction to the New Testament: I, History, culture, and religion of the Hellenistic age*, Walter de Gruyter Verlag., New York, Berlin.
- KÖSTER, H., 1995b, *Introduction to the New Testament: II, History and literature of Early Christianity*, Walter de Gruyter Verlag, New York, Berlin.
- LE GLAY, M., VOISIN, J.-L., LE BOHEC, Y., 1999, *Histoire romaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LEHMANN, Y., 1981, *La religion romaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- LE ROUX, P., 2006, *L'Empire romain*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MALHERBE, A.J., 1986, *Moral exhortation: A Greco-Roman sourcebook*, Westminster Press, Philadelphia.

- MALHERBE, A.J., 1987, *Paul and the Thessalonians: the philosophic tradition of pastoral care*, Fortress Press, Philadelphia.
- MALHERBE, A.J., 1992, Hellenistic moralists and the New Testament, in HAASE, W. (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II - Geschichte und kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Principat, 26.1 - Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament [Sachthemen])*, Walter de Gruyter Verlagn, Berlin, New York, 267-333.
- MEEKS, W.A., 1986, *The moral world of the first Christians*, Westminster Press, Philadelphia.
- MIERSE, W.E., 1999, *Temples and towns in Roman Iberia*, University of California Press, Berkeley.
- PESAVENTO, S.J., 2003, *História e história cultural*, Autêntica Editora, Belo Horizonte.
- PORTER, S.E., 1990, Romans 13,1-7 as Pauline political rhetoric. *Filologia Neotestamentaria*, 3, 115-139.
- PRICE, S.R.F., 1996, The place of religion: Rome in the early empire, in BOWNA, A., CHAMPLIN, E., LINTOTT, A. (eds.), *The Cambridge Ancient History, The Augustan Empire, 43 B.C. – A.D. 69*, Cambridge University Press, Cambridge, 812-847.
- PRICE, S.R.F., 1997, Rituals and power, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 47-71.
- STOWERS, S.K., 1986, *Letter writing in Greco-Roman antiquity*, Westminster Press, Philadelphia.
- STOWERS, S.K., 1988, The diatribe, in AUNE, D.E. (ed.), *Greco-Roman literature and the New Testament: selected forms and genres*, Scholars Press, 71-83.
- THELAMON, F. 2009, Perseguidos, mas submetidos ao império romano (até 301), in, COURBIN, A. (ed.), *História do cristianismo: para compreender melhor o nosso tempo*. Martins Fontes Editora, São Paulo, 34-38.
- VORSTER, J.N., 1993, Strategies of persuasion in Romans 1.16-17, in PORTER, S.E., OLBRICHT, T.H. (eds.), *Rhetoric and the New Testament: essays from the 1992 Heidelberg conference*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 152-170.
- ZANKER, P., 1997, The power of images, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 72-86.