

LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR ROMANO Y LA SACRALIZACIÓN
DEL PODER IMPERIAL EN LAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS*
DE PAULO OROSIO. SOBRE DOMICIANO (OROS. *HIST.* VII, 10, 5)
Y AUGUSTO (OROS. *HIST.* VI, 20)

THE ROMAN EMPEROR DIVINITY AND THE SACRALIZATION OF THE IMPERIAL
POWER IN PAULUS OROSIUS'S *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS*. ABOUT DOMI-
TIAN (OROS. *HIST.* VII, 10, 5) AND AUGUSTUS (OROS. *HIST.* VI, 20)

JORGE CUESTA FERNÁNDEZ
UNIVERSIDAD DE MURCIA

RESUMEN

Los cristianos, desde la época de las persecuciones, se opusieron a admitir que los emperadores romanos pudieran poseer una naturaleza divina, negándose a participar en el culto imperial. Paralelamente, diversas corrientes ideológicas abogaron por afirmar que la autoridad y el poder del emperador tendrían su origen en la Divina Providencia cristiana. De este modo, el cristianismo primitivo se vio en la tesitura de rehusar a intervenir en la manifestación pública de la divinidad de los emperadores y aceptar a la vez que la máxima autoridad política de Roma había sido colocada por Dios para dirigir el Imperio romano. En el presente trabajo, se expondría como ambas ideas serían retomadas en el siglo V por Paulo Oro-

ABSTRACT

Christians, from the Persecution's age, opposed to admit Roman emperors could have a divine nature, refusing to participate in the imperial cult. In parallel, various ideological currents advocated for affirming the authority and power of the emperor would have their origin in Christian Divine Providence. Thus, Early Christianity was in the position of refusing to intervene in the public demonstration of the divinity of the emperors and accept that the most important political authority of Rome had been placed by God to lead the Roman Empire. This paper would expose as both ideas would be taken up in the fifth century by Paulus Orosius in his *Historiae Adversus Paganos* through the texts about Domitian and Augustus,

sio en sus *Historiae Adversus Paganos* a través de los textos sobre Domiciano y Augusto, pudiéndose demostrar que el pensamiento político cristiano sobre el “carácter divino” del emperador romano continuaría vigente, aunque fuese desde una óptica historiográfica.

being able to demonstrate the Christian political thought on the “divine character” of the Roman emperor would continue in force, even if it were from a historiographical optical.

PALABRAS CLAVE

Emperador romano, naturaleza divina, culto imperial, Paulo Orosio, Domiciano, Augusto.

KEY WORDS

Roman emperor, divine nature, imperial cult, Paulus Orosius, Domitian, Augustus.

Fecha de recepción: 01/10/2014

Fecha de aceptación: 09/11/2014

1. LA ACTITUD DEL CRISTIANISMO ACERCA DE LA DIVINIDAD DE LOS EMPERADORES Y EL ORIGEN “DIVINO” DE SU AUTORIDAD Y PODER (S I-III). DOS CORRIENTES IDEOLÓGICAS ENFRENTADAS.

A finales del siglo I, en relación a la actitud del cristianismo con respecto a la divinidad de los emperadores y al origen de su poder y autoridad, las comunidades cristianas se dividieron en dos grandes grupos ideológicos. En primer lugar, aquellas comunidades judeocristianas, influidas por concepciones apocalípticas y escatológicas, en las que se manifestó una clara oposición al poder romano (*Apocalipsis de Juan*). Por otro lado, el otro grupo lo representarían las comunidades de origen gentil o inspiradas ideológicamente por los escritos “petro-paulinos” (*Romanos*; *1 Pedro*; etc) en las que se llevó a cabo el desarrollo de una doctrina política fundamentada en el sometimiento incondicional de los cristianos al poder establecido, aportando de este modo una corriente de pensamiento orientada también a la “sacralización” del aparato imperial romano¹. Perteneciente a la segunda de las dos corrientes ideológicas mencionadas, un texto representativo sobre el origen “divino” del poder imperial y la “divinidad” de los emperadores estaría en el capítulo decimotercero de la *Epístola a los Romanos*, incluida en el Nuevo Testamento canónico, cuya redacción habría tenido lugar en torno al año 56, escrita desde Corinto y dirigida a la comunidad cristiana de Roma². El pasaje está estructurado en tres partes y cada una de ellas tendría

1. Cf. PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1974, 213ss.; *Id.*, «El cristianismo y la Iglesia de Roma: la vocación de poder en una nueva coyuntura histórica» en *Id.*, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, 1992, 155-157; MONTSERRAT TORRENTS, J., *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Madrid, 1992, 234. Sobre el posicionamiento político y religioso de las comunidades cristianas que originaron los libros neotestamentarios que representaron las dos grandes corrientes ideológicas del primer cristianismo con respecto a la actitud a adoptar con respecto al poder imperial romano, cf. BARR, D.L. (ed.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Leiden-Boston, 2006; BYRON RICHEY, L., *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington DC, 2004; WINN, A., *The purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen, 2008; EHRENSPERGER, K., *Paul and the dynamics of power. Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*, Lampeter, 2007; OAKES, P., *Rome in the Bible and the Early Church*, Glasgow, 2002; CASSIDY, R.J., *Christians and Roman rule in the New Testament. New Perspectives*, New York, 2001; CARTER, W., *John and Empire. Initial Explorations*, New York, 2008; PORTER, S.E. & WESTFALL, C.L., *Empire in the New Testament*, Eugene (Oregon), 2011.

2. Sobre el pasaje en cuestión, cf. STROBEL, A., «Zum Verständnis von Röm 13», *ZNW* 47, 1956, 67-93; DIBELIUS, M., «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert» en Klein, R. (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt, 1971, 51-54; GUERRA, A.J., *Romans and the apologetic tradition. The purpose, genre and audience of Paul's letter*, Cambridge, 1995, 157-170.

su función lógica, encontrando en ellas un conjunto de conceptos vinculados a la cuestión que atañe al presente apartado:

Principio general de sumisión con su fundamentación básica y su consecuencia primaria (v. 1-2): Los cristianos deben someterse a la autoridad porque la autoridad ha sido establecida por Dios y, quien se oponga a ella, se enfrentaría abiertamente al orden establecido por Dios, siendo merecedor de un justo castigo.

La autoridad en sí actúa en el campo penal como ejecutora de la ira de Dios. En consecuencia, los cristianos deben someterse a la autoridad no solo por temor sino también por convicción (v. 3-4).

El pasaje de *Romanos* 13 afirmaría con claridad tres principios fundamentales: el origen de la autoridad en Dios, la función ministerial de la autoridad y la obligación ideológica de someterse a ella. Estas tres ideas fueron enunciadas mediante un planteamiento general que no habría previsto posibles conflictos con quienes no estuviesen de acuerdo con los argumentos planteados. El principio general de sumisión a la autoridad establecida por Dios propuesto y defendido teóricamente por Pablo de Tarso en su *Epístola a los Romanos* habría sido aceptado con matices por la gran mayoría de los pensadores cristianos. No obstante, necesitó desde un principio de salvedades y correctivos como consecuencia del estallido de conflictos entre la autoridad imperial y las comunidades cristianas.

Ideas similares a las de *Rom.* 13 pueden encontrarse en la *I Epístola de Pedro*, escrita probablemente por un autor cristiano anónimo residente en Roma, redactada entre los años 70 y 90 y presentando un contenido parenético con repetidas referencias a la persecución contra los cristianos³. En la parte central de la epístola neotestamentaria puede localizarse una sección parenética, en la que se aborda la cuestión del buen ejemplo en lo que respecta a la sumisión al poder⁴. El autor cristiano anónimo se refiere a la autoridad como “criatura humana” por lo que es probable que quisiera destacar o poner de relieve el carácter humano (y no divino) de las personas encargadas en ostentar y ejercer el poder así como la sumisión que se les debe rendir por haber sido escogidos por la voluntad de Dios⁵. En el texto puede apreciarse un conjunto de analogías con respecto a *Rom.* 13 tanto desde una perspectiva terminológica como ideológica (sumisión, función de la autoridad incluyéndose el tópico retórico de la alabanza de los buenos, base de la obligación de someterse a la voluntad de Dios, exhortación a honrar al emperador). Por el contrario, son también destacables las diferencias como consecuencia de una ausencia de concreción por

3. Cf. KÜMMEL, W.G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1983, 153-154; MBUVI, A.M., *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*, New York, 2007.

4. Cf. 1 Pe 2, 13-17.

5. Cf. GOPPELT, L., *Der erste Petrusbrief*, Göttingen, 1978, 64-66.

parte del autor neotestamentario de la *1 Pedro* en relación a las ideas presentes en *Rom. 13*. Además, debe prestarse atención al hecho de que *Romanos* se habría escrito en una época en el que todavía no se habrían promulgado acciones represivas contra las comunidades cristianas que pudiesen ser susceptibles de ser atribuidas a la figura del emperador en el ejercicio de su autoridad⁶. Una corriente ideológica, opuesta y diferente en la actitud mostrada hacia el emperador y el Imperio, estaría representada por las obras pertenecientes al género literario que gozó de una gran difusión y que es comúnmente conocido como “apocalíptica”, cuyo exponente más conocido en el seno de la literatura neotestamentaria canónica sería el *Apocalipsis de Juan*⁷. El último de los libros del Nuevo Testamento canónico habría sido compuesto en una época de

6. *1 Pedro* sería posterior a las presumibles medidas anticristianas llevadas a cabo por Nerón entre los años 64-67 así como los conflictos que estaban produciéndose en varios lugares entre los cristianos y la población pagana y la autoridad pública como consecuencia de la potenciación del culto imperial, especialmente a partir del reinado del emperador Domiciano (81-96), especialmente en la segunda mitad de su reinado a partir del año 86 y recordando que este emperador constituye una figura fundamental en el presente estudio. Pese a las circunstancias históricas planteadas, el autor de *1 Pedro* se mantuvo fiel a un principio de sumisión favorable hacia la autoridad imperial, señalando el origen del poder del emperador en la divina providencia cristiana y, especialmente, renunciado a presentar salvedad alguna pese a los avatares históricos a los que tuvieron que enfrentarse las comunidades cristianas de Roma y las de Asia Menor.

7. La bibliografía sobre el *Apocalipsis de Juan* es extensa, pero serán destacados los siguientes títulos en relación de esta obra con el Imperio romano cf. THOMPSON, L.L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York-Oxford, 1997; COLLINS, A.Y., *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Chicago, 1976; GILBERTSON, M., *God and History in the Book of Revelation. New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann*, Cambridge, 2003; BARR, D.L., *Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation*, Santa Rosa, 1998; BAUCKHAM, R., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, 1993; COURT, J.M., *Myth and History in the Book of Revelation*, London, 1979; KOVACS, J.- ROWLAND, C., *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*, Oxford, 2004; La apocalíptica es un género literario característico de una situación de opresión y desesperación en la que personas y grupos religiosos con un fuerte sentido de justicia expresan su odio frente a los poderes que los aplastan y manifiestan su esperanza viva en que Dios al final (tal vez, en un momento temporal próximo) hará justicia y les vengará. Todo ello expresado a través de misteriosos símbolos e imágenes de luchas cósmicas entre los poderes del mal (que al principio vencen) y los poderes del bien que al final obtienen la victoria definitiva e instauran un nuevo mundo o una nueva era justa y feliz. En el cristianismo primitivo fueron responsables de haber redactado las obras apocalípticas cristianas personas y grupos caracterizados por un fuerte radicalismo y tratándose de grupos marginales que acabaron siendo considerados como heterodoxos. Sobre la influencia de la apocalíptica judía en la cristiana, cf. COLLINS, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Michigan-Cambridge, 1998, 256-280; VANDERKAM, J.C.- ADLER, W., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Minneapolis, 1996; SACCHI, P., *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield, 1990; BAUCKHAM, R., *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, 1998; COURT, J.M., *The Book of Revelation and the Johannine Apocalyptic Tradition*, Sheffield, 2000.

graves dificultades para los cristianos como consecuencia de la hostilidad agresiva expresada por parte de la población pagana y los representantes del poder imperial, una etapa en la naciente historia del primer cristianismo que reflejaría los últimos años del reinado del emperador Domiciano (81-96)⁸. En el *Apocalipsis* se suceden una serie de visiones de acontecimientos celestiales, así como luchas cósmicas entre los poderes del bien y del mal, que explicarían el desarrollo de la historia humana y su desenlace final. En grupo de visiones situado en la segunda mitad de la obra se presenta al poder supremo del mal simbolizado en un dragón que tras ser derrotado en el cielo por las huestes de Dios, retirándose posteriormente a la tierra e instalando en ella su poder⁹. También se describe como del mar emerge una monstruosa bestia en ayuda del dragón, sometiendo a la tierra y convenciendo a sus habitantes para que la adoren¹⁰. Esta bestia, nombrada en el texto veterotestamentario como la “Bestia del Mar”, representaría simbólicamente al Imperio romano. Por su parte, el Dragón representaría al Anticristo. Por lo tanto el Imperio (así como el emperador) serían para el autor del *Apocalipsis* los poderes auxiliares del Anticristo¹¹.

8. Sobre la relación entre el culto imperial, el *Apocalipsis de Juan* y el emperador Domiciano, cf. FRIESEN, S.J., *Imperial cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford, 2001; Id., «Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation», *JSNT* 27.3, 2005, 351-373; DE JONGE, H.J., «The Apocalypse of John and the Imperial Cult», en HORSTMANSHOFF, H.F.J-SINGOR, H.W. ET ALIL., *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, Leiden-Boston-Köln, 2002, 127-141; McLAREN J.S., «Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian», *JSNT* 27.3, 2005, 257-278; HARRIS, B.F., «Domitian, the Emperor Cult and Revelation», *Prudentia* 11, 1979, 15-25; Wilson, J.C., «The Problem of the Domitianic Date of Revelation», *NTS* 39, 1993, 587-605. Por la información que se dispone, el último de los Flavios habría fomentado el culto imperial con exigencias que podrían ser calificadas como “extravagantes” y que indudablemente habrían dado lugar al estallido de constantes conflictos entre los cristianos, la sociedad y la administración imperial. En ellos llegarían a intervenir muchos sectores de la población pagana que no habrían simpatizado con los cristianos y que se habrían caracterizado además (y en concreto en Asia) por su activa participación en el culto imperial. A día de hoy existen muchas dudas a la hora de afirmar la existencia de una persecución general directa del cristianismo en la época de Domiciano.

9. Cf. *Ap.* 11, 19; 14, 5; 12, 3-18.

10. Cf. *Ap.* 13, 1-8.

11. Cf. MÜLLER, U.B., *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh-Würzburg, 1984, 226-260; BÖCHER, O., *Die Johannesapokalypse*, Darmadt, 1988, 76-83. Una más clara y hostil referencia a Roma se encontraría en otra serie de visiones, independientes a las anteriormente mostradas, cf. *Ap.* 17, 1-19,10. En ellas, se presenta una mujer opulenta y poderosa cuyo nombre es Babilonia, montada sobre un monstruo cuyas características se asemejan y mucho a las de la Bestia del Mar. La mujer es definida como la “gran prostituta”, cf. *Ap.* 17, 1. En la segunda visión, un ángel anuncia la ruina total de “Babilonia” y una vez del cielo pone de relieve la justicia de su ejemplar castigo, cf. *Ap.* 18, 1-3. Más tarde, se describe el amargo lamento de los amigos de “Babilonia” al conocer su ruina, el correspondiente recocijo de los buenos y la liturgia celestial para celebrar el evento, cf. *Ap.* 18, 20-24; 19, 1-10. A caballo entre finales del siglo II y principios del III, Hipólito de Roma redactó un opúsculo sobre el Anticristo y un *Comentario a Daniel*. En ésta última llevó a cabo una curiosa observación sobre la estructura interna del Imperio

A caballo entre el siglo II y el III, la literatura patristica se hizo eco de estas corrientes ideológicas, especialmente de la primera que ha sido expuesta. Tertuliano de Cartago expuso en su *Apologeticum* (redactado en torno al año 197) que los cristianos respetaban al emperador, pedían por él y deseaban felicidad en su gobierno, no para granjearse el favor del mismo, sino por otras razones: En primer lugar, porque la Divina Providencia les había ordenado pedir por sus enemigos, ya que habían sido hasta el momento dos los emperadores que se habrían comportado como perseguidores, según como había defendido el propio apologista norteafricano y unas décadas antes, Melitón de Sardes: Nerón y Domiciano¹². En segundo lugar, porque la felicidad del emperador y del Imperio favorecería también a los cristianos, que en realidad serían también ciudadanos del Imperio romano¹³. En tercer lugar, y en relación a las tesis defendidas por las fuentes literarias neotestamentarias representativas de la corriente ideológica “petro-paulina”, el emperador habría sido puesto en el trono por Dios (independientemente de cual fuese su nombre y cómo éste hubiese pasado a la posterioridad) y, como consecuencia de ello, los cristianos debían aceptar lo que Dios había hecho.

El emperador, por haber sido elegido para gobernar por el Dios de los cristianos, era sobre todo el soberano de las comunidades cristianas, siendo la Divina Providencia la que le habría concedido todos los poderes así como la autoridad que posee¹⁴. En este sentido, adorar al emperador sería para los cristianos cometer “impiedad” contra Dios así como contra los dioses del panteón grecorromano, que para el primer cristianismo no serían los verdaderos. Para Tertuliano, los romanos, al temer y adorar al mismo tiempo al emperador, aparecerían a sus ojos como “irreligiosos” con respecto

Romano, que él consideró débil por carecer de unidad nacional, cf. Hippol. *CommDan.*, 4,8. Interpreta la profecía de Daniel acerca del final de la cuarta bestia (cf. *Dn.* 7, 7-8) y de este modo prevé que el final del Imperio tendría lugar a través de una serie de revueltas y disensiones, cf. Hippol. *CommDan.* 4, 6. Pese a la valoración negativa que llevó a cabo sobre el Imperio romano, Hipólito reconoció y defendió en él una función escatológica de impedir con su existencia la venida del Anticristo y retrasar de este modo la catástrofe final, aconsejando el propio autor patristico rogar a Dios para que libre a la humanidad de caer en tales tiempos, cf. *CommDan* 4, 5. Sobre Hipólito de Roma y las cuestiones tratadas, cf. BRENT, A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*, Leiden-New York- Köln, 1995; CERRATO, J.A., *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford-New York, 2002, 147- 160; 221-258.

12. Cf. Tert., *Apol.* 5, 3-4; Eus., *HE.*, IV, 26, 9. Sobre la profunda y compleja reflexión que llevó a cabo Tertuliano de Cartago en sus obras literarias en torno a la figura del emperador romano y el debate sobre la actitud de las comunidades cristianas con respecto a éste y su supuesta divinidad, cf. ZILLING, H.M., *Tertullian Untertan Gottes und des Kaisers*, München- Wien- Zurich, 2004, 155-173; KITZLER, P., «Christian Atheism, Political Disloyalty, and State Power in the *Apologeticum*. Some Aspects of Tertullian's “Political Theology”», *VChr* 46, 2009, 245-259.

13. Cf. Tert., *Apol.*, 31, 32, 1.

14. Cf. Tert., *Apol.*, 32, 2-3; 33, 1-2.

a sus dioses, ya que mostrarían un mayor y respeto a un hombre que a los propios dioses¹⁵. Los cristianos sólo podrían adorar a aquel que única y exclusivamente podría conseguirles la salvación eterna. Por ello, el apologista norteafricano defendió que ni los dioses ni el emperador podrían conseguir para las comunidades cristianas esta salvación y, por lo tanto, no habría motivo alguno por el que ambos tuvieran que ser adorados o venerados sino porque debían ser los emperadores los que tendrían que adorar a aquel del que reciben la salvación¹⁶. Para el autor patrístico, en sintonía con los autores cristianos precedentes, el emperador sería en definitiva un hombre y, al serle concedido el título de Dios, dejaría de ser emperador porque para serlo debe ser un hombre¹⁷. En relación a esta última idea, los cristianos no podrían manifestar su respeto y fidelidad a la figura del emperador a través de festejos externos sino mediante súplicas internas, como podrá verse más adelante¹⁸.

2. EL CUESTIONAMIENTO DE LA DIVINIDAD DE LOS EMPERADORES EN LAS *ACTA MARTYRUM* Y LA OPOSICIÓN AL CULTO IMPERIAL EN EL PRIMER CRISTIANISMO.

El origen del conflicto entre las comunidades cristianas y el Imperio romano, en lo que respecta a la aceptación o refutación del carácter divino de los emperadores y la sacralización del Imperio, residiría en el antagonismo existente entre la concepción monoteísta cristiana y el conjunto de aspectos fundamentales que constituirían lo que fácilmente podría denominarse como la “religión política romana”, es decir, las prácticas religiosas estrechamente vinculadas con la vida política del Imperio; reconocidas y promovidas oficialmente por el poder público y aceptadas por la sociedad.

En este grupo resaltarían las *supplicationes* o ceremonias en las que sus participantes pedirían protección (o en su defecto se agradecería la protección obtenida) a las divinidades que durante siglos habrían protegido eficazmente a Roma, así como el culto imperial. Los cristianos heredaron de los judíos un monoteísmo exclusivista basado en la inquebrantable creencia en un Dios personal y único, perfectamente diferenciado del mundo y de los hombres. Desde esta óptica, todas las divinidades paganas eran consideradas como ídolos sin vida o como entidades demoníacas. Por ello, todo acto externo que supusiese, aun indirectamente, el reconocimiento de una o varias divinidades paganas (aunque éstas estuviesen unidas al poder político) o a la divinización de un hombre mortal era considerado como un acto incompatible con

15. Cf. Tert., *Apol.*, 28, 3ss.

16. Cf. Tert., *Apol.*, 39, 1-4.

17. Cf. Tert., *Apol.*, 33, 3-4; 34.

18. Cf. Tert., *Apol.*, 35, 1; 36, 2.

la condición de cristiano. Esta problemática situación llevó a una importante parte de la sociedad cristiana a autoexcluirse de dichas actividades, provocando además el estallido de un conflicto entre los cristianos y las autoridades.

Los escritores así como las autoridades religiosas cristianas más importantes e influyentes se mantuvieron inflexibles frente a todo aquello que pudiera estar relacionado con las creencias politeístas o con la divinización de un ser humano, sin que se aprecien intentos de interpretar, concebir y explicar algunas ceremonias tradicionales y diversas manifestaciones del culto imperial en su forma más mitigada (el juramento por el Genio del Emperador) como actos cívicos que no implicasen gestos o actitudes incompatibles con el monoteísmo¹⁹.

Por otro lado, un conjunto de factores contribuyeron a que el conflicto tuviese en la práctica un alcance desigual: La ausencia del principio actual de legalidad en el derecho penal romano; el amplio margen de discrecionalidad del que gozaba el juez en la *cognitio* (especialmente en las provincias); el talante humano de varios emperadores y gobernadores romanos que procuraron evitar el enfrentamiento o incluso hallar los cauces idóneos para superarlos; finalmente, la conducta cívica y socialmente correcta de la mayor parte de los cristianos. El conflicto existente llegó a agudizarse hasta el extremo de que llegaron a desatarse persecuciones (locales o generales) que tuvieron como una de las más destacadas consecuencias el martirio al que fueron conducidos muchos de los miembros de las comunidades cristianas, siendo algunos de estos mártires víctimas ilustres en el seno de la historia del primer cristianismo (Esteban, Santiago el Mayor, los apóstoles Pedro y Pablo, así como numerosos obispos y personas influyentes en las comunidades cristianas en los siglos siguientes).

En numerosos documentos de gran valor histórico y pertenecientes a la literatura martirial se pone en boca de los cristianos procesados una abierta profesión de lealtad hacia el Imperio y al emperador únicamente condicionada a que el emperador no pretendiese obligar a actos que el cristiano no pudiese realizar en conciencia (como participar del culto imperial). Policarpo, obispo de Esmirna, condenado y ejecutado hacia el año 156, en su audiencia pública ante el procónsul de Asia quien le condenó a muerte dijo²⁰. En las *Actas de los Mártires Escilitanos* (de la población norteafricana de Scilium) juzgados en Cartago el 17 de julio del año 180 se recoge fielmente el interrogatorio de los encausados y aparecen las declaraciones de dos cristianos con

19. Sobre el “genio del emperador” en el culto imperial y en la religión romana, cf. GRADEL, I., *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, 162-198. Sobre la oposición de judíos y cristianos así como también de otras facciones procedentes de la sociedad romana frente al culto imperial, cf. LOZANO GÓMEZ, F. «Humillados y ofendidos. Cristianos, judíos y contestatarios al culto imperial», *Arys* 6, 2003-2005, 161-173.

20. Cf. *MartPol* 10,2. Sobre el martirio de Policarpo, THOMPSON, L.L., «The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games», *JR* 82.1, 2002, 27-52.

concepciones muy distintas sobre la cuestión analizada en el presente apartado²¹. En las actas del proceso del senador cristiano Apolonio (juzgado condenado y ejecutado en Roma durante el reinado de Cómodo probablemente, hacia el año 185) el redactor del texto puso en boca del mártir un discurso apologético de valor histórico aunque inseguro en varios de sus detalles. No obstante, debe prestarse atención a un punto: aunque no resultaran ser exactamente las palabras empleadas por Apolonio, bien pudieron ser pronunciadas y sostenidas por el cristiano responsable de haber redactado el documento en cuestión, llevando igualmente a cabo esta labor con el objetivo de ensalzar la figura ejemplar del mártir. Con respecto a la cuestión a analizar, en el documento martirial puede contemplarse como el mártir (aunque teóricamente fuese el autor del acta martirial) afirmaría el origen divino de la autoridad humana, proporcionando a su vez la norma ideal para la resolución de conflictos²².

El culto imperial, ideado como el cauce más adecuado para asegurar una *pax deorum* duradera, logró revestirse de tal notoriedad llegando en fechas muy tempranas a convertirse en una especie de religión de Estado²³. La dimensión eminentemente política favoreció que se impusiese en importancia al politeísmo tradicional y que, especialmente a partir del siglo III, encontrase vías de encuentro significativas con las concepciones filosóficas y religiosas próximas al monoteísmo²⁴. Al producirse un teórico y práctico rechazo a participar en él por parte de los cristianos, estos últimos entraron rápidamente en conflicto con el aparato político imperial. Por negarse a participar en el culto al emperador, se les imputó el delito de lesa majestad²⁵. El rechazo al juramento *per genium principis* fue justificado por los apologistas desde una perspectiva diferente²⁶. No obstante, la consideración de la *devotio* pagana hacia el *genius*

21. Cf. *ActScill* 2.6-9. Esperado afirma que respeta al emperador, pero que no reconoce el Imperio. Esta contradicción debería entenderse probablemente como un rechazo a las exigencias imperiales en materias que los cristianos consideraban incompatibles con su fe. En este caso, el juramento por el genio del emperador (*per genium domini nostri imperatoris*, según la formulación del procónsul). Por otro lado, en la respuesta de Donata podría encontrarse una reminiscencia del dicho de Jesús sobre pagar los impuestos a Roma.

22. Cf. *ActApoll* 9. 24.

23. Cf. BRENT, A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden-Boston-Köln, 1999, 73- 139.

24. En su esencia misma, el culto al genio o numen del emperador constituía un ritual de lealtad política y sobre este presupuesto fue promovido por el Estado romano. Más allá de cualquier significación mística y personal o de cualquier expresión de apoteosis litúrgica, las formas rituales características del culto imperial hicieron posible una interpretación ambivalente entre lo que podría denominarse como el “culto al emperador” y el “culto por el emperador” que, en todo caso, permitía vincular personal y jurídicamente a todos los ciudadanos con la más alta instancia del Estado romano.

25. Cf. SANTALUCÍA, B. *Derecho penal romano*, trad. Paricio, J.- Velasco, C., Madrid, 1990, 118-119.

26. Cf. MINNERATH, R., *Les chrétiens et le monde (Ier et II siècles)*, Paris, 1973, 202-204.

imperatoris como una invocación idólatra a los demonios, alejaba a los cristianos del ritual de adhesión a la fidelidad pública que exigía el Estado a todos sus ciudadanos²⁷. La predisposición favorable de los cristianos hacia el Imperio poco tenía que ver con la participación en sus rituales oficiales ni con la asunción de los principios ideológicos sobre los que se sustentaba el Estado romano.

Puede afirmarse que el desapego cristiano por el culto imperial se convirtió en objeto de la recriminación pagana más por su carácter incívico que irreligioso. Tal y como reflejan las *Actas de los Mártires (Acta Martyrum)*, la insistencia de las autoridades romanas en que los procesados abandonasen su incomprensible obstinación permitiría deducir que la exigencia del culto imperial como condición para otorgar el deseado indulto era totalmente racional y moderada, y que no parecía advertirse que con ello pudiesen verse comprometidas las creencias religiosas particulares. Con bastante frecuencia, se ha concedido demasiada importancia a la dimensión exclusivamente religiosa del culto imperial como aspecto impulsor de las persecuciones, olvidándose de este modo que, bajo ninguna circunstancia, constituyó un factor aislado con respecto al sistema politeísta del que formaba parte²⁸.

27. Atendiendo a los planteamientos y al pensamiento de los apologistas, el único juramento que los cristianos estaban dispuestos a realizar públicamente era el que les permitía profesar su fe. En la ceremonia del bautismo, dicho *iuramentum* o *sacramentum* confería al creyente su verdadera identidad como miembro de la verdadera comunidad de Dios. Ningún otro ritual podría conducir al cristiano a que pudiese renunciar este sagrado compromiso. Atendiendo a sus principios, de la misma manera que renunciando a Satanás los vínculos entre los cristianos se fortalecían aún más en su unión con Dios, el juramento por el emperador ligaba a los paganos con los deseos de los demonios. No obstante, no habría obstáculo alguno que impidiera a los cristianos actuar como buenos ciudadanos y orar a Dios por la salud del emperador y por el bienestar de un Imperio cuya sagrada existencia se debía, además a la propia voluntad de la divina providencia.

28. Cf. KLAUCK, H.-J., *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, Edinburgh, 2003, 329. La escasa incidencia real del culto al emperador en la vida cotidiana de los habitantes del Imperio permitió a los cristianos abstenerse de participar en los actos oficiales. Salvo en contadas ocasiones en las que el culto imperial fue exacerbado por algún emperador obsesionado por elevar sus pretensiones sublimes de gobierno a los excesos de un comportamiento tiránico (como podrá comprobarse a través del reinado de Domiciano y partiendo del texto histórico de Paulo Orosio) o bien por la acción esporádica de autoridades locales con un profundo sentido de servicio a los signos externos de la función pública, podría decirse que el rechazo a dicho culto no habría constituido un motivo central de las persecuciones, como mucho hasta mediados del siglo III, pero demostró el total y absoluto rechazo de los cristianos a ver en los emperadores hombres con naturaleza divina.

3. DOMICIANO COMO *DOMINUS ET DEUS* PARA PAULO OROSIO (*HIST. VII, 10, 5*).

Paulo Orosio, presbítero hispano y uno de los autores patrísticos más importantes e influyentes de la primera mitad del siglo V (con permiso de su maestro Agustín de Hipona) llevó a cabo la redacción de la más importante de sus obras literarias: las *Historiae Adversus Paganos*²⁹. Una vasta e inmensa obra distribuida en siete libros a través de la cual mostró (a través de una perspectiva providencialista) la historia universal desde los orígenes de la humanidad hasta su propia época. Para ello, analizó los acontecimientos de los reinos y pueblos precedentes a Roma, prestando atención al devenir y a la evolución histórica de esta última desde sus orígenes hasta el siglo V, tomando como modelo la teoría de la sucesión de los cuatro reinos. Debe añadirse que de dicha ideología llegaron a elaborarse numerosas versiones desde diversos ámbitos culturales y durante diferentes contextos históricos. Aquella realizada por el propio Orosio (a través de una interpretación y particular visión personal de la misma) influiría y condicionaría profundamente la estructura externa así como el contenido de las *Historiae*³⁰.

Con respecto a los acontecimientos históricos desde Augusto hasta la primera mitad del siglo V, la descripción del reinado del emperador Domiciano (81-96) (del mismo modo que el de sus predecesores y sucesores), quedó integrado en el séptimo y último de los libros de la vasta obra literaria de Orosio. Ubicado entre los capítulos correspondientes a los gobiernos tanto de su hermano Tito (79-81) como de Nerva (96-98), el presbítero hispano comienza diciendo sobre Domiciano que se convirtió

29. Sobre las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio la bibliografía es inmensa, pero cabría destacar la publicación de un estudio reciente en el que se llevó a cabo la relación entre el presbítero hispano y la utilización retórica de la historia, recurso con el que fue posible que llevara a cabo la redacción de su obra literaria, cf. NUFFELEN, P.V., *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012. Otros estudios recientemente publicados sobre dicho autor patrístico serían los siguientes, cf. VILELLA, J., «Biografía crítica de Orosio», *JbAC* 43, 2000, 94-121; MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia, 2002; ROHRBACHER, D., *The Historians of Late Antiquity*, London, 2002, 135-150; POLICHETTI, A., *Le «historiae» di Orosio e la «storiografia ecclesiastica» occidentale (311-417 d.C.)*, Napoles, 2000; MARCONE, A., «Il sacco di Roma del 410 nella riflessione di Agostino e di Orosio», *RSI* 114, 2002, 851-867; FEAR, A., «The Christian optimism of Paulus Orosius», in Id., *From Orosius to the Historia Silense*, Bristol, 2005, 1-16.

30. Sobre la teoría de la *translatio imperii*, cf. TRIEBER, C., «Die Idee der vier Weltreiche», *Hermes* 27, 1892, 321-344; SWAIN, J.W., «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», *CPh* 35, 1940, 4-21; MOMIGLIANO, A., «Daniele e la teoria greca della successione degli imperi», *RAL* 35, 1980, 157-162; GOEZ, W., *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkes und der politischen Theorie in Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübinga, 1958; FABBRINI, F., *Translatio imperii: L'impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma, 1983; RAMELLI, I., «Alcune osservazioni sulla teoria orosiana della successione degli imperi», *InvLuc* 22, 2000, 179-191; MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico...*, 165-198.

en emperador tras haber sucedido a su hermano en el trono. Lo calificó como el noveno emperador tras Augusto, ubicando temporalmente este acontecimiento sirviéndose de la cronología de la época romana, contabilizando los años desde la fundación de la ciudad de Roma. Uno de los primeros rasgos que Orosio destacó tanto de su reinado como de su persona fue la persecución que desató contra el cristianismo. El autor patrístico sería el encargado de resaltar que fue la segunda después de la de Nerón:

*Anno ab urbe condita DCCCXXX Domitianus Titi frater, ab Augusto nonus, patri successit in regnum. Qui per annos XV ad hoc paulatim per omnes scelerum gradus crevit, ut confirmatissimam toto orbe Christi Ecclesiam datis ubique crudelissimae persecutionis edictis conuellere auderet*³¹.

Sin embargo, lejos de interesar el carácter del último de los Flavios como perseguidor anticristiano es menester destacar que dicha característica (que aparece en todos los autores cristianos anteriores a Orosio) acompaña a otro dato histórico destacado especialmente por los autores grecolatinos, especialmente por Suetonio: el hecho de que decretara que se le adorase y considerase no solo como señor sino también como dios (*Dominus et Deus*), aunque no es menos cierto que no precisa que esta actitud y la consiguiente persecución contra los cristianos tuviese como consecuencia un incremento de la actividad del culto imperial. En otras palabras, la segunda de las diez persecuciones que distingue contra el cristianismo antes del advenimiento de Constantino (306-337) habría tenido como origen para el autor patrístico la pretensión del emperador en que la sociedad de su tiempo debiera dirigirse a él como señor y dios:

*(...) Is in tantam superbiam prolapsus fuit, ut dominum sese ac deum uocari scribi colique iusserit (...)*³².

No obstante, el último de los Flavios no fue el único emperador de entre todos los que habló Paulo Orosio del que pudiese destacar exclusivamente que fuera el primero y el único que pretendiera hasta tal punto de obligar a los habitantes del Imperio a que lo adorasen no sólo como señor sino también como a un dios en vida. Un concepto que chocaba con la mentalidad política y religiosa de los romanos, pese

31. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 10, 1. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, Santiago de Compostela, 1985, 620. Traducción castellana en Orosio, *Historias. Libros V-VII*, trad. de Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, 1982, 196.

32. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 10, 2. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, *op.cit.*, 620. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 196. No cabría la más mínima duda de que Orosio habría consultado prioritariamente la biografía de Domiciano de Suetonio en sus *Vidas de los Doce Césares*, cf. Suet., *Dom.*, 13, 2, 4.

a que fueran plenamente conscientes de que el emperador era un representante de los dioses sobre la tierra y poseía una naturaleza “divina”³³. Sin embargo, tan solo se le podría divinizar a través de la *apotheosis* o bien condenar su memoria con la *damnatio memoriae* una vez que el emperador hubiese muerto y su reinado fuese evaluado a través del juicio emitido por los miembros del Senado con el que podrían convertir a los emperadores en dioses o bien condenar su memoria para siempre, quedando latente la decisión alternativa a la divinización en las fuentes literarias de la historia de Roma y en el modo en el que fueron descritos y retratados los emperadores que presumible y teóricamente fueron objeto de la *Damnatio Memoriae*³⁴.

Nada más lejos, y retornando a los capítulos en los que Orosio centró su atención a describir los reinados de cada uno de los miembros de la dinastía Julio-Claudia, concretamente los gobiernos de los sucesores de Augusto (Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón) puede encontrarse un perfil y un modo de actuar semejante al de Domiciano en la persona de Calígula, del cual el presbítero hispano destacó que, como consecuencia de su hostilidad y enemistad con la sociedad (especialmente con los judíos) decretó que los lugares de culto de estos últimos, incluyendo también el propio Templo de Jerusalén, fuesen colmados de estatuas e imágenes del emperador para que de este modo pudiese ser venerada su efigie como la del resto de dioses grecorromanos. En este sentido, el presbítero hispano destacó que el principal objetivo que quería alcanzar no era otro que pretender que los judíos fuesen quienes principalmente lo adorasen y, por consiguiente, lo viesen como un dios viviente, rindiéndole culto en el Templo de Jerusalén:

33. Sobre la *apotheosis* o divinización de los emperadores romanos, cf. KREITZER, L., «Apotheosis of the Roman Emperor», *The Biblical Archaeologist*, 53 (4), 1990, 210-217; CHALUPA, A., «How did roman emperors become gods? Various concepts of Imperial *Apotheosis*», *Anodos* 6-7, 2006-2007, 201-207; DE JONG, J. & HEKSTER, O., «Damnation, Deification, Commemoration», en BENOIST, S.-DAGUET-GAGEY, A., *Un discours en Images de la Condamnation de Mémoire*, Metz, 2008, 79-96.

34. Sobre la *damnatio memoriae* y sus repercusiones (especialmente en la esculturas y bustos de los emperadores romanos) cf. RAMAGE, E.S., «Denigration of Predecessor under Claudius, Galba and Vespasian», *Historia* 32 (2), 1983, 201-214; WOOD, S., «A too-successful *Damnatio Memoriae*: Problems in Third Century Roman Portraiture», *AJA* 87 (4), 1983, 489-496; POLLINI, J., «*Damnatio Memoriae* in stone: Two Portraits of Nero Recut to Vespasian in American Museums», *AJA* 88 (4), 1984, 547-555; KINNEY, D., «“Spoila.Damnatio” and “Renovatio Memoriae”», *MAAR* 42, 1997, 117-148; FLOWER, H.I., «Rethinking “*Damnatio Memoriae*”: The Case of Cn. Calpurnius Piso Pater in AD 20», *Classical Antiquity* 17 (2), 1998, 155-187; VARNER, E.R., *Mutilation and Transformation. *Damnatio Memoriae* and roman imperial portraiture*, Leiden-Boston, 2004; HOSTEIN, A., «Monnaie et *Damnatio Memoriae*: problèmes méthodologiques (Ier-Ive siècle après J.-C.)», *Cahiers du Centre G.Glotz: Revue d'histoire ancienne* 15, 2004, 219-236; CADARIO, M., «La destruction délibérée des statues pour des raisons politiques dans le monde romain» en DRIESSEN, J. (ed.), *Destruction. Archaeological, Philological and Historical perspectives*, Louvain, 2013, 415- 433.

*Sed Caligula cum omnibus hominibus tum praecipue Iudaeis infestissimus, sprete legatione Philonis omnes Iudaeorum sacras sedes atque in primis antiquum illud in Hierosolymis sacrarium profanari sacrificiis gentilium ac repleri statu simulacrisque imperavit seque ibi ut deum coli praecepit*³⁵.

Sin embargo, pese a informar de ello a través de términos y mediante un lenguaje sumamente crítico con el comportamiento y la actitud del emperador, dedicó las primeras líneas del capítulo destinado al análisis y descripción del reinado de Calígula para afirmar que, aún habiéndolo calificado como el ser “más malvado que había existido hasta su aparición”, a ojos del presbítero hispano pareció que por la hostilidad mostrada hacia romanos y judíos daba la impresión de haber sido enviado por Dios para castigar a ambos grupos, especialmente a los segundos por ser los primeros en perseguir a los cristianos:

*(...) homo omnium ante se flagitiossimum et qui uere dignus Romanis blasphemantibus et Iudaeis persecutoribus punitor adhibitus videretur (...)*³⁶.

Otros emperadores, como Nerón y Cómodo, fueron presentados por Orosio con un perfil similar al de Domiciano y Calígula. Sin embargo, el presbítero hispano no llegó a atribuirles conductas megalómanas similares o prácticamente idénticas que hubiese podido fácilmente condenar y criticar, ya que no afirmó de ninguno de ellos un posible carácter que hubiese llevado a ambos a considerarse dioses en vida y, siguiendo la estela de los ya mencionados Domiciano y Calígula, manifestarlo públicamente con lo que seguramente hubiese despertado el rechazo, la animadversión y la oposición de una importante parte de la sociedad romana, además de los cristianos y los judíos. A todo ello habría que añadirle las hipotéticas consecuencias que dicha actitud hubiesen desencadenado en el ámbito político y religioso, como una

35. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 5, 7-8. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio, su vida...*, 602. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 181.

36. Cf. Oros., *Hist.*, VII, 5, 1. TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio...*, 600. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 180. No habría duda de que los emperadores para Paulo Orosio, para que pudiesen ser evaluados negativa o denostadamente por el autor patrístico, no bastaba con que hubiesen pretendido convencer o forzar a los habitantes del Imperio romano a que los aceptasen como dioses vivientes, sino que estos hubiesen perseguido al cristianismo o, en menor medida, hubiesen sido con anterioridad también retratados negativamente por los historiadores grecolatinos. La pretensión de mostrarse como un dios y el que esta actitud pudiese originar la persecución contra los cristianos resultaron para el presbítero hispano dos elementos que coincidieron única y exclusivamente en el reinado de Domiciano, al menos desde la perspectiva histórico-teológica del autor patrístico.

intensificación en la participación de los habitantes del Imperio en el culto imperial, independientemente de su procedencia geográfica o su identidad socioreligiosa³⁷.

4. UN CASO “PROBLEMÁTICO” EN LA DIVINIDAD DEL EMPERADOR ROMANO Y LA SACRALIZACIÓN DEL PODER IMPERIAL: OCTAVIO AUGUSTO EN LAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS* (VI, 20-22)

Como se ha podido comprobar a través del análisis del posicionamiento de las comunidades cristianas con respecto a la divinidad del emperador y al origen divino de la autoridad de éste último (y por consiguiente, la sacralización del Imperio romano) durante las persecuciones, no faltaron posturas favorables orientadas a afirmar con rotundidad que el emperador hubiese recibido el poder directamente de Dios, aunque ésta fuese una idea completamente incompatible con el hecho de que los cristianos tuviesen que comulgar sus creencias con un perfecto y adecuado cumplimiento con el culto imperial, la manifestación externa mediante la cual se ensalzaba públicamente la naturaleza divina del emperador, una práctica político-religiosa con la que chocaron en multitud de ocasiones judíos y cristianos.

37. Sobre Nerón en las *Historiae Adversus Paganos*, cf. Oros. *Hist.*, VII, 7. El capítulo correspondiente al último de los Julio-Claudios, pese a ser amplio y recoger en él los hechos más famosos y característicos de su reinado y de su persona, además de no olvidarse (siguiendo la estela de los autores cristianos precedentes al presbítero hispano) de destacar su condición de primer perseguidor del cristianismo, una idea que no cesaría de repetir coincidiendo con la descripción de cada uno de los reinados de los nueve emperadores restantes que enumeró y calificó como perseguidores. A pesar de compararlo a Calígula en cuanto a vicios, crímenes, maldad o crueldad, no lo equiparó en cuanto a que pudiera llegar a considerarse un dios en vida y provocara así el rechazo y el malestar de judíos, cristianos e incluso estos sentimientos fueran compartidos también por los propios romanos. Cabe la posibilidad de que jamás hubiese llegado a plantearse el retratarlo de un modo similar a Domiciano en cuanto a que tuviese la pretensión de que fuese adorado por judíos y cristianos como dios o que se le nombrase oficial y públicamente como *Dominus et Deus*, aunque el propio Orosio hubiese tenido la oportunidad de tomarse las suficientes licencias para poder innovar a través de la “invención” como otros historiadores del primer cristianismo (así como los grecolatinos) hicieron al retratar no solo al emperador sino también a la hora de explicar los orígenes de la primera persecución. Siguiendo al pie de la letra la presente hipótesis, lo mismo habría sucedido cuando el presbítero hispano llevó a cabo la supuesta y presumible recolección de fuentes e información para la redacción del capítulo correspondiente al reinado de Cómodo, cf. Oros., *Hist.*, VII, 16. Un caso, el del último representante de los Antoninos, que despertaría controversias y problemas en el análisis de las fuentes a las que pudo haber acudido Orosio. Herodiano, por ejemplo, llegó a presentar y a describir a Cómodo como un emperador que, a la hora de realzar y resaltar su divinidad, cuando decretó que se le llamara “Hércules” e “hijo de Júpiter”, mostrando un comportamiento político-religioso similar al de Domiciano y Calígula (cf. Herod., I, 14, 8), y, por lo tanto, condenado por la sociedad romana lo que tuvo como consecuencia que se le aplicara la *damnatio memoriae*, incluso “en vida”, tal como destacó el propio Orosio en sintonía con otras fuentes y autores que recogieron en sus respectivas obras el reinado del hijo de Marco Aurelio, cf. Oros. *Hist.*, VII, 16, 4.

Orosio ofreció su particular interpretación histórico-teológica mediante la cual le fue posible legitimar que el Imperio romano habría sido instaurado por Dios. Para ello, se inspiró indudablemente en el posicionamiento político y teológico de los autores cristianos, favorables e integrantes de la corriente ideológica denominada al comienzo de este artículo como “petro-paulina”. Como se ha podido explicar con anterioridad, los partidarios de esta corriente sostuvieron que la autoridad política ostentada y ejercida por el emperador habría sido otorgada por la Divina Providencia. De este modo, los emperadores serían auténticos representantes de Dios sobre la tierra. Ello no supondría que poseyeran una naturaleza divina. Por lo tanto, no debería extrañar la dureza con la que se criticó y juzgó el comportamiento de algunos emperadores en relación a la manifestación pública de su naturaleza divina, como en los casos de Calígula y Domiciano.

A mediados del siglo V, el presbítero hispano recurrió a la figura de Octavio Augusto para llevar a buen puerto el siguiente propósito a través de sus *Historiae Adversus Paganos*: afirmar que de entre todos los reinos y civilizaciones que han existido a lo largo de la historia, el Imperio romano fue la única querida y deseada por Dios para que en él tuviese lugar el nacimiento y difusión del cristianismo, siendo el principal responsable de su fundación el emperador Octavio Augusto, cuyo acceso al poder hizo coincidir con el nacimiento de Cristo. No obstante, y a modo de apunte inicial, no puede decirse que Paulo Orosio hubiese “innovado” al utilizar la figura de Augusto para legitimar el carácter cristiano o “divino” del Imperio romano desde una perspectiva claramente cristiana³⁸. Con toda probabilidad, se sirvió de una tradición

38. La coincidencia cronológica entre el gobierno de Augusto y el nacimiento de Cristo fue interpretada en más de una ocasión por diversos autores cristianos como un designio divino que habría hecho posible no solo la paz sino también la unidad del Imperio romano. Todo ello fue posible como consecuencia de la armonía existente entre las siguientes ideas: Por un lado, que la primera venida de Cristo se habría producido en la plenitud de los tiempos y, por otro lado, que la autoridad política procedía de Dios y debía desempeñar una función ministerial para garantizar y mantener el orden. La primera referencia literaria que abordó dicho sincronismo se encuentra en la *Apología* dirigida a Marco Aurelio por Melitón de Sardes en la segunda mitad del siglo II y, como bien se sabe, conservada de forma fragmentaria en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, cf. Eus., *HE.*, IV, 26, 7. Melitón, en sintonía con otros apologistas griegos de su época, empleó el término “filosofía” para referirse al cristianismo. No deja de ser llamativo que sitúe el origen de la doctrina cristiana entre los bárbaros (una tendencia ideológica más común entre los adversarios del cristianismo), refiriéndose en realidad a los judíos. Modifica apologética e intencionalmente la realidad histórica, al afirmar que los emperadores anteriores a Marco Aurelio (Antonino Pío, Adriano, Trajano, Nerva, etc) habrían honrado al cristianismo del mismo modo que a las otras religiones existentes en el Imperio. El apologista griego insistió en mostrarse convencido de la conveniencia de una colaboración entre el cristianismo y el Imperio en los planes de la Providencia. Las mismas ideas fueron defendidas por Orígenes (cf. Oríg., *Contr. Cels.* II, 30; VIII, 72). La idea de la función providencial de la *Pax Augusta* para la difusión del cristianismo la afirma con toda claridad y, de forma simultánea (aunque implícitamente), enuncia la

cristiana bien establecida y, a partir de *Lucas* 2, 1, el presbítero hispano elaboró toda una construcción simbólica del principado de Augusto, lo que ha sido definido por la historiografía alemana como una verdadera “Augustustheologie”³⁹. La coincidencia Augusto-Cristo es particularmente para Orosio la demostración histórica del carácter providencial del Imperio romano y del emperador que le da comienzo. El autor patrístico llegó a elaborar una compleja teoría histórica que tendría su núcleo en tres de los más significativos capítulos de las *Historiae*: en los capítulos vigésimo y vigesimosegundo del libro VI y en el primero del VII. Para Orosio los acontecimientos políticos, así como los designios de la Providencia, formarían una simbiosis histórica indivisible. En este sentido, el significado completo (*vis rerum*) de los sucesos históricos solo sería posible descubrirlo a la luz de su sentido cristiano. Esta teoría es particularmente precisa en el caso del emperador Augusto, que en el presente análisis constituiría una antítesis de emperadores como Domiciano o Calígula.

Como se ha apuntado anteriormente, Orosio no hubiera resultado ser el primer autor cristiano en destacar un sincronismo o coincidencia cronológica “ilógica” entre el acceso al trono imperial de Augusto y el nacimiento de Cristo. Sí fue el primero que llevó a cabo la construcción teórica más elaborada sobre este sincronismo, realizando una importante aportación en el ámbito de la justificación del poder político a través de planteamientos históricos y teológicos, siguiendo la estela comenzada por los autores neotestamentarios hasta la época del propio Orosio. Éste último construyó una teología histórica y política en torno a Augusto. El primer paso lo dio al destacar el día clave en el que habría tenido lugar la vinculación del primer emperador con la divinidad cristiana: el momento en el que Augusto consiguió los plenos poderes coincidiría, con el paso de los años, con el día señalado para la celebración de la Epi-

equiparación práctica del mundo con los territorios y pueblos sometidos al Imperio romano. Hipólito de Roma (*Com. Daniel*. IV, 9, 2) se fijó también en la coincidencia cronológica entre Augusto y Cristo, pero la interpretó en un sentido muy distinto al providencialismo positivo de Melitón de Sardes. Para este autor, los romanos, sintiéndose atraídos por impulsos satánicos, quisieron imitar el plan de Cristo de unir en la fe a los hombres de todas las lenguas y todos los pueblos. Los romanos reunieron a los mejores de todos los pueblos y los organizaron y prepararon para la guerra, cf. *CommDan* 4, 9. Eusebio de Cesarea fue otro de los autores patrísticos en tratar la cuestión de la coincidencia cronológica entre Augusto y Cristo, llevando a cabo esta reflexión en su *Demonstratio Evangelica* (cf. Eus., *Dem. Ev.* III, 2, 37; III, 7,30; VII, 2, 22).

39. La “teología augustea” despertó el interés en diversos miembros y representantes de la historiografía alemana, así como a otros historiadores de otras nacionalidades y posteriores a los primeros, cf. PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935; SCHÖNDORF, L., *Die Geschichtstheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia Adversus Paganos des Orosius*, (Diss.), München, 1952; OPELT, I., «Augustustheologie und Augustustypologie», *JAC* 4, 1961, 44-57; FABRINI, F., *Paolo Orosio, uno storico*, Roma, 1979, 261-264; GOETZ, H.W., *Die Geschichtstheologie des Orosius*, 1980, Darmstadt, 82-85; MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico...*, 212, n. 885.

fanía de Cristo. El presbítero hispano llevó a cabo una transposición simbólica entre los planos político y religioso. En el primero, impulsó una coincidencia simultánea de tres acontecimientos históricos situándolos en un mismo día: La entrada de Augusto en Roma en el año 29 a.C. tras haber vencido a Marco Antonio y Cleopatra en Accio (31 a.C.); el cierre de las puertas del templo de Jano y la adopción por parte de Octavio del título de *augustus*, habiendo ocurrido esto en el año 27 a.C. En el plano teológico, estos tres episodios históricos fueron sacralizados haciéndolos coincidir en el 6 de enero, el día escogido por el cristianismo para celebrar la Epifanía de Cristo⁴⁰. F. Paschoud sostuvo que pudo haberse tratado de una falsificación inventada intencionadamente por el presbítero hispano por motivos apologeticos⁴¹. De este modo, la finalidad de Orosio no habría sido otra que la de justificar una auténtica e indiscutible predestinación en la irrupción y acceso al trono imperial por parte de Augusto sirviéndose de un sincronismo ficticio entre la Epifanía y una serie de acontecimientos políticos que no jamás guardarían relación existente entre ambos elementos. Pese a que Augusto fue calificado por Orosio como el *primus imperatorum omnium* en una sección de sus *Historiae* independiente a los capítulos en los que desarrolló su particular “teología augustea”, el presbítero hispano optó por el término latino *monarchia* para referirse al nuevo régimen⁴². En virtud del pensamiento histórico-teológico de Orosio, la monarquía y la república romana habrían representado simbólicamente al politeísmo, la monarquía augustea hubiese simbolizado claramente monoteísmo⁴³. El politeísmo pagano de la Roma monárquica y republicana frente

40. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 1-3.

41. Cf. PASCHOUD, F., *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma, 1967, 281; Id., «La polemica provvidenzialistica di Orosio», en Id. (ed.), *La Storiografia Ecclesiastica nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno tenuto in Erice (3-8-12-1978), Mesina, 1980, 117.

42. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 2; VII, 2, 14; 3.5.2. Desde un punto de vista político, Orosio habría entendido el Imperio romano como una monarquía, aunque ésta fuese una forma de gobierno denostada y condenada por los antepasados del presbítero hispano.

43. Al comenzar el libro V de sus *Historiae*, Orosio comparó los beneficios conseguidos por Roma como consecuencia de sus victorias en el campo de batalla con los estragos y las desgracias causadas a los pueblos vencidos y sometidos. Mediante dicha comparación, llevó a cabo un proceso de desmitificación no solo de la Roma monárquica, sino también y especialmente de la republicana, contraponiendo de este modo las guerras ininterrumpidas de la República frente a la paz propia del Imperio romano. Para el presbítero hispano, Roma no sólo habría experimentado guerras de conquista sino que tuvo que sufrirlas también de otro tipo. El propio Orosio apunta que si los romanos se hubiesen planteado reflexionar sobre dicha cuestión, se habrían dado cuenta de que las calamidades superarían con creces a las ventajas, cf. Oros., *Hist.*, V, 1, 1. En esta línea, el autor patristico reprochó a otros historiadores el que siempre optasen por adoptar el punto de vista del vencedor y jamás contemplaran la posibilidad de analizar y reflexionar sobre los acontecimientos históricos desde la perspectiva del vencido, cf. Oros., *Hist.*, III, 20, 5-16. Con la intención de impugnar la opinión de los romanos (paganos concretamente)

al monoteísmo cristiano característico y definitorio de la Roma imperial instaurada por el propio Augusto, habrían convertido al reinado de Augusto y al recientemente fundado “Imperio romano” en “la imagen terrestre del Dios único”⁴⁴.

Tras haber expuesto la conexión simbólica entre la fundación del Imperio romano a manos de Augusto (*monarchia Augusti*) y el nacimiento de Cristo, Orosio continua justificando su particular teología imperial a través de la narración, descripción e interpretación de diversos prodigios transcurridos durante el reinado del *primus imperator* que en realidad habrían mostrado el carácter providencial del futuro emperador. El hilo conductor de los prodigios augusteos sería la secuencia de las cuatro entradas de Augusto en Roma:

El primero de los prodigios habría tenido lugar a raíz de la entrada de Octaviano, con motivo de su regreso de Apolonia, después de que aconteciese el asesinato de Julio César. Orosio describió detalladamente la escena: destaca que pese a que el cielo estaba despejado, se habría apreciado en él una figura inusual: un círculo similar al arco iris que habría rodeado al sol. Desde la perspectiva histórico-providencialista que caracterizó al presbítero hispano, el prodigio en sí estaría destinado a Octaviano, indicando el poder que ejercería sobre el mundo y su carácter excepcional y sagrado. Mientras que la unicidad del sol simbolizaría el gobierno de Augusto sobre todo el orbe, el arco que lo rodearía sería para el autor patrístico el signo inequívoco de la elección y la protección por parte de la Divina Providencia. En definitiva, el cielo y la tierra habrían coincidido en la elección de Octaviano, mostrando que durante su mandato acudiría aquel que gobernará al sol y al mundo al mismo tiempo⁴⁵:

que no cesaban en acudir a los tiempos de la República, Orosio trata de convencer a los “nostálgicos” que los *tempora Christiana* son muchos mejores que los tiempos precedentes a los primeros. Para ello adopta una visión universalista de la historia y para ello distingue entre la Roma republicana y el Estado representado por el Imperio romano, cf. GOETZ, H.W., *Die Geschichtstheologie...*, 87. En los *tempora Praeterita* las victorias alcanzadas por las legiones romanas supusieron las derrotas de una considerable cantidad de muchos pueblos y, en opinión del presbítero hispano, la historia no sería posesión exclusiva de Roma y, como consecuencia de ello, los acontecimientos históricos no podían ser contemplados desde una sola visión, cf. Oros. *Hist.*, V, 1, 3-4. Única y exclusivamente cuando convergen el inicio del Imperio con el comienzo del cristianismo, la paz se convierte en la naturaleza propia del Imperio romano. No obstante, el proceso de desmitificación de la Roma republicana no resultó absoluta. El propio Orosio reconoció que la Providencia habría dado suficientes pruebas de su predilección por Roma en la época republicana, cf. Oros., *Hist.*, VI, 1, 5-6.

44. Cf. MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Murcia, 2002, 215.

45. *Ibidem.*, 220.

(...) *quasi eum unum ac potissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore uenturus esset, qui ipsum solem solus mundumque totum et fecisset et regeret*⁴⁶.

El segundo de los prodigios fue mucho más significativo, produciéndose como consecuencia de la celebración con motivo de la segunda entrada triunfal de Octaviano en Roma. En mitad del acontecimiento histórico en sí, una fuente fluyó espontáneamente aceite en una posada al otro lado del Tíber. Orosio toma el episodio para realizar una interpretación simbólica del episodio para convertirlo en una predicción del nacimiento de Cristo, un procedimiento que no fue una innovación por parte del presbítero, sino que se habría inspirado en Eusebio de Cesarea y en Jerónimo de Estridón. La particular interpretación simbólica llevada a cabo por Orosio permitiría descubrir en el seno de la misma una serie de claves sobre el futuro y especialmente en la importancia simbólica del Imperio romano:

*Itaque cum eo tempore, quo Caesari perpetua tribunicia potestas decreta est, Romae fons olei per totum diem fluxit: sub principatu Caesaris Romanoque imperio per totum diem, hoc est per omne Romani tempus imperii, Christum et ex eo Christianos, id est unctum atque ex eo unctos, de meritoria taberna, hoc est de hospita largaque Ecclesia, affuenter atque incessabiliter processuros restituendosque per Caesarem omnes servos, qui tamen cognoscerent dominum suum, ceterosque, qui sine domino invenirentur, morti supplicioque dedendos, remittendaque sub Caesare debita peccatorum in ea urbe, in qua spontaneum fluxisset oleum, evidentissima his, qui Prohetarum voces non audiebant, signa in caelo et in terra prodigia prodiderunt*⁴⁷.

El tercero de los prodigios coincide con el cierre de las puertas del Templo de Jano. Con motivo de tal episodio, Orosio valora los beneficios de la paz, destacada especialmente como consecuencia de la coincidencia en la Epifanía de la clausura del templo y la ascunción del título de *augustus*. En este sentido, coinciden a la vez tres acontecimientos, siendo estos los que anticiparían el nacimiento de Cristo:

(...) *quid fidelius ac uerius credi aut cognosci potest, concurrentibus ad tantam manifestationem pace nomine die, quam hunc occulto quidem gestorum ordine ad obsequium praeparationis eius praedestinatum fuisse, qui eo die, quo ille manifestandus mundo post paululum erat, et pacis signum praetulit et potestatis nomen adsumpsit*⁴⁸.

46. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 5. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *Paulo Orosio...*, 564. Traducción castellana en Orosio, *Historias. Libros V-VII...*, 152.

47. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 7. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *op.cit.*, 566. Una profunda y detallada explicación del segundo de los prodigios puede encontrarse en MARTÍNEZ CAVERO, P., *op.cit.*, 221-224. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 152-153.

48. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 8. Texto en latín en TORRES RODRÍGUEZ, C., *op.cit.*, 566. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 153.

A través del cuarto prodigio, Orosio alude someramente al núcleo final, el más importante al que ha de conducir su relato: el nacimiento de Cristo. Con motivo de la cuarta entrada de Augusto en Roma, no ofrece datos explícitos ni detalles cuantitativos, dejándolos para más adelante y siendo en el capítulo vigésimo donde puede hallarse la narración correspondiente a la labor pacificadora de Augusto previa al nacimiento de Cristo, mientras que en el siguiente capítulo se contaría como el Templo de Jano volvió a cerrarse, imponiéndose de este modo la *Pax Romana* en todo el mundo conocido, fijándose de este modo un período de paz de doce años, período temporal que para Orosio se habría iniciado con el nacimiento de Cristo, siendo para el presbítero hispano la *Pax Augusta* una *Pax Christi*⁴⁹.

En definitiva, y en esta ocasión, el cierre de las puertas de Jano se convierte simbólicamente en la prefiguración de la señal que anuncia el nacimiento de Cristo, quedando todos los reinos de los que el autor patrístico habló en los libros anteriores unidos bajo el Imperio romano, una realidad política y territorial en la que se apoyó Paulo Orosio para desarrollar una deliberada y legítima explicación de la vinculación del poder político con la divinidad cristiana, lejana de la pretensión de algunos emperadores de presentarse en vida a sí mismos como dioses. Para Orosio, la nueva Roma constituida tras haberse producido una coincidencia sincrónica entre el acceso al poder de Octaviano como *Augustus* y la Epifanía o Nacimiento de Cristo habría permitido el inicio de una nueva era en la historia de la humanidad: los tiempos cristianos o *tempora christiana*⁵⁰.

Pese a que los autores neotestamentarios y patrísticos durante la época de las persecuciones defendieron que la autoridad política de los emperadores la habrían recibido directamente de Dios, se trataba en definitiva de una idea que no era incompatible con el hecho de que hubiese entre los sucesores de Augusto un importante grupo de hombres que no ejerciesen deliberada o justamente su poder con respecto a las tesis cristianas. Pese a que una de las principales razones por las cuales Orosio compuso sus *Historiae Adversus Paganos* fue la de demostrar la superioridad de los

49. Cf. Oros., *Hist.*, VI, 20, 9. Traducción castellana en Orosio, *op.cit.*, 153. La relación entre la *pax Augusta* y el nacimiento de Cristo la desarrolla especialmente en los siguientes pasajes cf. Oros., *Hist.*, VI, 21, 11; 19-20.

50. Orosio mostró una gran preocupación por la polémica entre los tiempos antiguos (*praeterita tempora*) y los propios y característicos de su época (*christiana tempora*), siendo uno de los contenidos principales de los que el presbítero hispano se encargó de analizar y tratar en sus *Historiae* el de la radical separación que expuso entre los tiempos antiguos y los cristianos, cf. Oros. *Hist.*, I, 7, 3; II, 3, 9; IV, 6, 35; V, 1, 11. 13. El principal argumento en el que se apoyó para demostrar la superioridad de los tiempos cristianos frente a los paganos fue el hecho de que, a su modo de parecer, los males de su época no podían compararse a los del pasado, siendo estos últimos peores y graves a los primeros, cf. Oros., *Hist.*, I, pról. 13. Para Orosio, las catástrofes, tragedias o calamidades serían mayores antes del advenimiento del cristianismo (así como la fundación del Imperio romano), cf. Oros., *Hist.*, I, prol. 14.

tempora christiana con respecto a los *tempora praeterita* y que la fundación y desarrollo del Imperio romano hubiese tenido su origen en la divina providencia, no habría supuesto para el presbítero hispano ideológicamente un obstáculo no sólo que pudiesen desencadenarse calamidades y catástrofes durante los *tempora christiana* sino también que hubiesen emperadores que no actuasen en concordancia con la autoridad política divina, destacando y diferenciando al mismo tiempo en el libro VII de sus *Historiae* entre emperadores “malos” y emperadores “perseguidores”⁵¹.

5. CONCLUSIONES

¿Podría hablarse de la existencia de una “naturaleza divina” en los emperadores romanos, además de una sacralización del poder imperial, ambos elementos claramente desde una óptica cristiana? El Imperio romano, así como la figura del emperador romano, se convirtieron en objeto de diversas y numerosas interpretaciones, orientadas a la búsqueda de un origen o vinculación con la divinidad cristiana. Desde la época de las persecuciones, llegaron a distinguirse hasta dos grandes corrientes ideológicas. Una de ellas fue pionera en señalar como origen de la autoridad y el poder político de los emperadores a Dios. Por el contrario, la otra presentó tanto al Imperio como al emperador como símbolos del mal. De las dos, la única en imponerse habría sido la primera, aunque ello no habría impedido que hubiese autores patristicos que, influidos por la segunda, pudiesen elaborar una argumentación sobre el origen del poder y la autoridad de los emperadores semejante a la representación del poder político en las obras literarias representativas del género apocalíptico, como fue el caso de Hipólito de Roma.

De forma paralela, los cristianos rehusaron a participar de forma activa en el culto imperial como consecuencia lógica de sus convicciones religiosas. Aun cuando viesen en el emperador romano a la más importante figura de autoridad política y al representante de Dios, jamás se mostraron convencidos de que los césares poseyeran una naturaleza divina y, como consecuencia, no se sentían obligados a rendirles ningún tipo de culto o veneración. De algunos autores patristicos (Clemente de Roma, Atenágoras, Arístides, Tertuliano, etc.) y de las palabras que los autores de las *Actas* y *Pasiones de los Mártires* pusieron en boca de los cristianos juzgados y condenados

51. Sobre los emperadores romanos en las *Historiae Adversus Paganos* y la diferenciación y clasificación que implícitamente habría llevado a cabo distinguiendo de este modo de dos a tres tipos de emperadores romanos, dos artículos habrían establecido un estado de la cuestión clásico que no ha generado por el momento estudios e investigaciones más recientes que retomen el tema: cf. PAVAN, M., «Christiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio», in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilariano da Milano*, Roma, 1979, 23-82 y FIRPO, G., «Observazioni su temi orosiani (a proposito di alcune recenti pubblicazioni)», *Apollinaris* 56, 233-268.

a muerte, podría extraerse la siguiente idea: los cristianos no creyeron bajo ninguna circunstancia que los emperadores (cuyo poder y autoridad procedían directa e indiscutiblemente de Dios) fuesen dioses y por lo tanto, no tenían por qué participar activamente en el culto imperial.

Cien años después de que las persecuciones del Imperio romano contra los cristianos finalizaran, la labor historiográfica “primigenia” del cristianismo primitivo permitió que este “doble posicionamiento ideológico” frente al origen divino del emperador romano perdurase y fuese objeto de reflexión y opinión (aunque de forma breve). Paulo Orosio, por medio de sus *Historiae Adversus Paganos*, personificó por un lado la oposición cristiana a la manifestación pública de la naturaleza divina de los emperadores en las figuras de Domiciano y Calígula. Por otro lado, la aceptación de que el emperador romano fuese un representante de Dios sobre la tierra y que su presencia demostraría que el Imperio romano habría sido el estado deseado por la divinidad cristiana quedaría personificado en la figura de Octavio Augusto, a través de la compleja y elaborada “teología augustea” que el presbítero hispano llevó a cabo entre los últimos capítulos del libro VI y el primero del libro VII de sus *Historiae*. Para alcanzar su propósito, trató de demostrar que el acceso al poder de Octaviano como *Augustus* habría coincidido cronológicamente con el nacimiento de Cristo y la coincidencia sincrónica de ambos acontecimientos expresaría el carácter sagrado del Imperio romano.

Sin embargo, el célebre presbítero hispano no fue el único autor patristico en abordar dichas cuestiones. Muchas de los temas sobre los que reflexionó en sus *Historiae* fueron también tratados (en más de una ocasión, como respuesta a las tesis defendidas por su discípulo) por su maestro Agustín de Hipona en su *De Civitate Dei*, bien como respuesta positiva o bien como consecuencia de una elaborada refutación de las tesis defendidas por su discípulo, destacando el “debate” entre ambos sobre la original y personal teología augustea orosiana⁵². No son escasos los textos proceden-

52. Cf. MARTÍNEZ CAVERO, P., *El pensamiento histórico...*, 2002, 143-160. Una selección de pasajes extraídos directamente de *De Civitate Dei* y de las *Historiae Adversus Paganos* permiten resaltar tanto coincidencias como discrepancias entre Agustín de Hipona y Paulo Orosio. La coincidencia cronológica entre la soberanía de Augusto y el nacimiento de Cristo (heredara parcialmente de las obras de los autores patristicos citados en la n. 41) llevó a Orosio a elaborar una construcción simbólica a través de la cual trató de demostrar el carácter providencial del Imperio romano y del emperador Augusto, como se ha podido exponer en el presente artículo. Agustín de Hipona y su discípulo discreparon en cuanto al tratamiento y a la importancia concedida a la figura histórica del *primus imperator*: mientras que para el presbítero hispano, Augusto resultó ser una figura carismática y, lo más importante, escogida por la divina providencia, para el célebre obispo de Hipona sería un gobernante más que accedió al poder a través de una sucesión de guerras civiles, cf. FRENCH, W.H.C., «Augustine and Orosius», *AugStud* 20, 1989, 18. Agustín omitió toda referencia a la denominada por la historiografía alemana como la “Augustustheologie” orosiana. No obstante, en la primera parte de su *De Civitate Dei*, llevó a cabo

tes de su magna y reconocida obra con los que el obispo de Hipona elaboró y defendió sus propias argumentaciones sobre el origen divino del poder de los emperadores y la génesis y engrandecimiento del Imperio romano desde una perspectiva providencialista: El que hubiesen existido emperadores “malos” o “buenos” en la historia no habría constituido un obstáculo determinante para que no pudiera contemplarse que la autoridad y el poder de los emperadores tuviera su origen en Dios. De forma independiente al comportamiento, la actitud y a los acontecimientos históricos que caracterizaron los reinados de Domiciano y/o Augusto, todos ellos habrían recibido la potestad de ejercer el control político de un vasto Imperio gracias a la divina providencia porque todos los emperadores, sin excepción, eran representantes de la divinidad cristiana entre los hombres:

*Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem, nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis pus; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet. cui nihil iniuste placet. Quamvis enim aliquid dixerimus, quod apertum nobis esse voluit; tamen multum est ad nos, et valde superat vires nostras. Hominum occulta discutere, et liquido examine merita diiudicare regnorum. Ule igitur unus verus Deus, qui nec iudicio, nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit, et quantum voluit, Romanis regnum dedit (...) Sic etiam hominibus; qui Mario, ipse Caio Caesari; qui Augusto, ipse et Neroni; qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo (...)*⁵³.

Del mismo modo, el que Roma hubiese llegado a controlar el mundo conocido asimilando a numerosos reinos y civilizaciones, no se habría debido a los dioses grecorromanos sino a la divina providencia cristiana:

*Proinde videamus quos Romanorum mores, et quam ob causara Deus verus ad augendum imperium adiuvare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena (...)*⁵⁴.

una mención de dicho sincronismo aunque no contempló en ella destacar el gobierno de Augusto ni tampoco los beneficios de la *Pax Romana*, cf. Aug., *Civ.*, III, 30. En lo que respecta a la segunda parte de su más compleja y conocida obra, tampoco prestó una cuidadosa y destacada atención a la cuestión, cf. Aug., *Civ.*, XVIII, 46.

53. Cf. Aug., *Civ.*, V, 21. Texto latino en San Agustín, *Obras. Edición bilingüe. Tomo XVI: La Ciudad de Dios*, trad. por Morán, F.J., Madrid, 1958, 386-387. Una traducción castellana relativamente reciente del texto original puede consultarse en SÁNCHEZ SALOR, E., *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 1986, 216-217.

54. Cf. Aug., *Civ.*, V, 12, 1. El texto es demasiado amplio para ser ubicado en el texto principal, de ahí que sean destacadas las primeras líneas del primer capítulo para exponer el convencimiento del propio Agustín de que habría sido la Divina Providencia (y no los dioses del panteón grecorromano) la que habría posibilitado el engrandecimiento del Imperio romano, quedando una vez más ligados la divinidad (en este caso, la cristiana) con la estructura política representada por el Imperio romano a través de un discurso teológico-político. Texto en latín, cf. San Agustín, *Obras...*, 359. Se recomienda

En este sentido, los cristianos podían limitarse no sólo a reconocer en ellos una autoridad y un poder que les había sido otorgado por Dios, sino también rogar y orar por los emperadores para un buen ejercicio de sus funciones y por la existencia de un Imperio próspero y duradero⁵⁵. Por lo tanto, no habría sido contemplada jamás por parte de los cristianos (no sólo en la época de las persecuciones sino también en el siglo V) la posibilidad de la existencia de una naturaleza divina en los emperadores, pero sí que el poder y la autoridad que ostentaban procedían de Dios. Además, fueron varios los autores cristianos que, con anterioridad a Orosio, no dudaron en señalar un origen providencialista en la fundación del Imperio romano y que además fuese Augusto el elegido para que su destino quedase ligado al de Cristo y, de este modo, la doctrina cristiana pudiese propagarse por una estructura política querida por la divinidad cristiana: el Imperio romano. Tales ideas no resultaron incompatibles con la idea de que hubiesen existido emperadores que hubiesen manifestado públicamente

una vez más la consulta de la traducción castellana de dicho fragmento procedente del compendio de textos realizado por Eustaquio SÁNCHEZ SALOR, *Polémica entre...*, 217.

55. En la mayor parte de las civilizaciones de la Antigüedad, se convirtió en un principio ideológico básico el que la sociedad, generalmente a través de hombres personales o institucionalmente cualificados y por medio de ritos considerados como “adecuados”, debían ponerse en contacto con la divinidad para obtener la protección necesaria, así como evitar animosidad y reconocer así como agradecer los beneficios recibidos. En el cristianismo primitivo, uno de los temas por los que se oraba desde fechas muy tempranas fue por el bien del Imperio y del emperador. La mención más antigua de la oración de los cristianos por las autoridades se encuentra en la *I Timoteo*, redactada entre finales del siglo I y/o principios del II, cf. 1 *Tim.* 2, 1-4. Cuasi contemporánea a esta carta detereopaulina resultó ser la *I Epístola a los Corintos* atribuida al obispo de Roma Clemente, escrita en torno al año 96 y de un claro y destacado carácter filorromano, cf. RAHNER, H., *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München, 1961, 32-33. La carta incluye en su última parte el texto de una larga oración, en la que se comienza por la alabanza agradecida a Dios por sus beneficios, cf. *1 Clem.* 59, 3. Seguiría una súplica por los particularmente necesitados (59,4) y continuaría con un himno de alabanza a la acción cósmica y salvífica de Dios (60, 1) además de peticiones de carácter general (60, 2-4). La oración por el emperador comprende desde *1 Clem.* 60, 4- 61,2. Llama la atención la constante reiteración con la que se repite la idea de que Dios es quien da la autoridad (hasta cuatro veces en cuatro líneas) siendo además claras las reminiscencias del pasaje de *Rom.* 13 (origen divino de la autoridad, obligación de someterse a ella, valoración ético religiosa de ese deber de sumisión al equiparar implícitamente su incumplimiento con hacer algo contra la voluntad de Dios). Por otro lado, en dicho pasaje puede contemplarse como el autor de la epístola clementina deja abierta la posibilidad de que las personas que detenten esa autoridad de origen divino puedan actuar incorrectamente, por lo que sería necesario rogar a Dios para que los emperadores pudieran ejercer debidamente su poder. Entre los siglos II y III, varios autores cristianos siguieron insistiendo en la cuestión de la oración de los cristianos por el emperador y por el Imperio romano, añadiendo algunos puntos a los ya establecidos tanto por Clemente de Roma como por ejemplo Tertuliano de Cartago, cf. *Apol.* 30, 4. Por ejemplo, uno de los más destacados de los apologistas griegos, Atenágoras de Atenas (segunda mitad del siglo II) afirmó claramente su convicción de que los cristianos eran las personas más adecuadas para conseguir de Dios, por su oración, prosperidad para el emperador, cf. *Aten., Leg.*, 37, 2-3.

su condición divina, despertando la animadversión tanto de los paganos como de los judíos y especialmente de los cristianos. Prueba indiscutible de ello resultaron las palabras empleadas por Orosio para relatar el comportamiento de Domiciano y Calígula, como se ha podido exponer en el presente estudio.

Los *tempora christiana* no impidieron que llegaran a desencadenarse persecuciones contra los cristianos, a pesar de que los autores cristianos continuaran insistiendo en la idea de que los emperadores ejercieran el poder y a su vez detentarían una autoridad política sumamente importante en representación de Dios. En el caso de Domiciano, Orosio detalla que su represión contra los cristianos habría tenido como principal consecuencia de su pretensión y deseo personal a que se le denominase como *Dominus et Deus*, decisión que condujo al Senado a que el último de los Flavios fuese objeto de una *damnatio memoriae*, una decisión que quedó registrada en las obras de algunos representantes de la historiografía grecolatina y cristiana⁵⁶. Augusto sería presentado no solo como el primer emperador de toda la historia de Roma, sino como el hombre predestinado providencialmente para fundar y dirigir el Imperio romano, siendo de este modo “sacralizado” e interpretado positivamente el devenir histórico de Roma por parte del presbítero hispano a partir de la llegada de Octavio y de sus sucesores, dejando atrás su calificación “cuasi” negativa de Roma como cuarto *regnum*.

Aunque hubiesen historiadores grecolatinos que llegasen a componer “historias fabulosas” de algunos emperadores con las que trataran de legitimar su naturaleza divina o su elección por los dioses o que incluso la sociedad pudiera verlos como “dioses” (o en su defecto como sus representantes entre los hombres), para los cristianos estos relatos habrían carecido de valor y autenticidad⁵⁷. Orosio, al analizar y comentar los reinados de algunos emperadores, su imagen estuvo supeditada a que fuesen valorados positiva o negativamente no solo por sus actos, sino también por otros factores: su comportamiento; el que los autores cristianos hubiese consultado las fuentes literarias anteriores a estos (aunque fuesen paganas) y la posición de los césares con respecto a los cristianos (*persecutores* o *fautores* de la doctrina cristiana).

El posicionamiento ideológico cristiano sobre el origen divino de la autoridad y el poder imperial estaría presente en una época en la que los cristianos no tendrían la necesidad de justificar el origen divino del poder y la autoridad de los emperado-

56. De todos los autores cristianos que, a partir del siglo IV, elaboraron las primeras “historias” del cristianismo, tan solo Lactancio, en su *De Mortibus Persecutorum*, mencionó la *Damnatio Memoriae* aplicada por el Senado a Domiciano una vez que muriese el último representante de la dinastía Flavia, cf. Lact., *Mort.*, 3, 3. Por otro lado, Aurelio Victor destacó dicho acontecimiento a finales del siglo IV en sus respectivas obras, cf. Aur.Vict., 11,8.

57. Cf. LOZANO GÓMEZ, F., «Historias fabulosas: Un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos», *Habis* 39, 2008, 153- 162.

res. Las *Historiae* de Paulo Orosio contendrían los dos pilares ideológicos básicos de dicho posicionamiento ideológico en las narraciones correspondientes a los reinados de Domiciano y Augusto respectivamente.