

CELSO, LA RELIGION Y LA DEFENSA DEL ESTADO

JOSE FERNANDEZ UBIÑA
Universidad de Granada

Como es sabido, el movimiento apologético se propuso, en esencia, mostrar al Estado y a la sociedad romana que las comunidades cristianas no constituían elementos perniciosos para el orden establecido y, por otra parte, que la doctrina cristiana, lejos de ser una superstición extraña y temible, podría superar o al menos asimilarse a las corrientes intelectuales y filosóficas que vivificaban la cultura imperial en los primeros siglos de nuestra era¹. Para H. Chadwick, sin lugar a dudas uno de los mejores conocedores de este temática, el *Contra Celso* de Orígenes pretende principalmente subrayar este aspecto filosófico del cristianismo y hacerlo así presentable al mundo romano². Mi interés, sin embargo, se va a centrar en el primer objetivo antes señalado de la Apologética, pero desde la perspectiva pagana, o sea, en los peligros que la nueva religión parecía comportar en la esfera laico-política. Más concretamente, pretendería analizar en qué medida el cristianismo contiene, a los ojos de Celso, intencionalidades políticas y reflexionar sobre su carácter y trascendencia. Veamos pues, primeramente, las condiciones históricas en que escribe Celso, a finales del siglo II, su célebre alegato anticristiano, que él mismo denominó *Doctrina* o *Discurso verdadero*³.

1. Roma y las comunidades cristianas a finales del s. II.

Sólo en la segunda mitad del siglo I el cristianismo comenzaría a diferenciarse del judaísmo a los ojos del pueblo y del Estado romano. La referencia de Suetonio (*vida de Claudio*, XXV,4), que tal vez sea la primera mención pagana del cristianismo, parece confirmar que en tiempos de Claudio (41-54) los cristianos son tenidos por una de las múltiples "sectas" judías. Pero ya con Nerón esta diferencia parece perfilarse y, lo que es más importante para nuestro estudio, los cristianos son considerados como una asociación secreta, de costumbres y moralidad peculiar, odiados por el pueblo y mirados con recelo por el poder político que seguramente los consideró desde el principio como una *religio illicita*. Es muy probable que la medida que tomó Domiciano en el año 92, obligando al pago de una tasa a todos los que, sin ser judíos, estaban circuncidados y vivían según las

costumbres hebreas, contribuyese decisivamente a que los cristianos mostrasen su originalidad religiosa y, a fortiori, su diversidad étnica⁶.

No obstante, el cristianismo, como problema político del Estado romano, no parece que se plantease antes de Trajano. Con este emperador el número de cristianos se había incrementado de tal modo que Plinio el Joven, legado imperial de Bitinia en los años 111-113, siente escrúpulos de las frecuentes ejecuciones de cristianos acusados simplemente de ser tales, o sea, de pertenecer a una religión fuera de la ley, del *nomen christianum*. La cuestión que planteó Plinio al emperador era sencilla: ¿se podía ejecutar a una persona por el mero hecho de ser cristiana, cuando en modo alguno podía probarsele ninguno de los crímenes que les atribuía la plebe?⁶. La respuesta de Trajano, como es sabido, contenía cierta dosis de ambigüedad, pues consideraba que debían ser ejecutados los cristianos convictos que se negasen a rendir culto a los dioses oficiales, mientras que, por otra parte, especificaba que no debían ser perseguidos de oficio ni ser atendidas las denuncias a nóminas⁷. Aunque la contradicción de este scripto no pasó desapercibida para nadie, fue la base jurídica o, al menos, la pauta de conducta que siguieron los restantes emperadores antoninos, si bien con rigor desigual: más tolerante Adriano, más severo Antonio Pío⁸.

A mediados del siglo II las filas del cristianismo están moteadas de individuos pertenecientes a los sectores sociales dominantes, así como de intelectuales "orgánicos" (Gramsci), como lo prueba el movimiento apologeta. Estos intelectuales considerarán ya prácticamente obsoletas las calumnias anticristianas de los años anteriores (*supra*, nota 6) y prestarán especial atención a la refutación de los ataques que el paganismo culto empieza a realizar contra la doctrina de Jesús: simplicidad, superstición, barbarismo, pacifismo... Sin embargo, esta confrontación teórica, llevada a cabo en un ambiente relativamente distendido y en los términos propios del debate filosófico, se vio truncada en tiempos de Marco Aurelio (161-180), cuando los problemas del Imperio hicieron reverdecer las viejas acusaciones que hacían de los cristianos los únicos culpables de todas las calamidades y cuando, ante esta hostilidad, las comunidades cristianas, extendidas y fortalecidas por doquier al amparo de la tolerancia anterior, conscientes además de su propio poder numérico y de la firmeza de sus convicciones, presenta heroica resistencia a esos ataques, sin que faltasen entre los cristianos quienes consideraban llegada la hora de la Parusía y del asalto final al Imperio pagano: a la cabeza de estos radicales estarían los montanistas.

Aunque el movimiento montanista ha sido frecuentemente relacionado con los cultos frigios de Cibeles y Dionisos, en última instancia es heredero de una larga tradición apocalíptica y escatológica que hunde sus raíces en los ambientes proféticos y en las "sectas" judías ultra-rigoristas de la época helenística (Esenios en particular). Conviene recordar que ya en el siglo II a.C., cuando los macabeos luchan contra la helenización de las creencias y de la tradición hebrea, en muy diversos escritos (Henoch, Daniel...) aparece por primera vez esa visión apocalíptica de la historia que sería ampliamente aceptada por las comunidades judías y cristianas de los siglos siguientes, en las que se difunde, como ha señalado Will, asimilando los elementos extraños, particularmente helénicos, como la historia de la humanidad simbolizada por la jerarquía de los metales o la sucesión de los Imperios universales. De igual modo, las luchas de estos *Hassidim* o "devotos" fue la ocasión en que nació la idea de mártir y de martirio como elemento expiatorio e incluso de inmortalidad para las almas de los justos⁹, ideas todas que de una manera más o menos pura están presentes en los montanistas. En efecto, el

movimiento encabezado por Montano aparece en Frigia a mediados del siglo II¹ y en breves años se extiende con fuerza por todo Oriente: su anuncio de la Parusía, su ascetismo y su búsqueda fanática del martirio, su oposición radical a las jerarquías estatales y eclesiásticas, unido a las miserables condiciones de vida y a las calamidades de la época, todo confluía para hacer creer que estos exaltados eran, en verdad, los cristianos más auténticos. Ello ha dado pie a la extendida hipótesis de que fue precisamente el rigorismo radical de los montanistas lo que provocó el recrudecimiento de la hostilidad pagana, oficial y popular, en tiempos de M. Aurelio¹¹: a la crisis de los años 167-169 (persecuciones locales) motivada por la negativa cristiana a participar en las ceremonias religiosas celebradas para conjurar el peligro bárbaro, siguió la de los años 175-180 derivada igualmente de problemas externos (ahora en el *limes* danubiano) que siempre e inevitablemente iban acompañados de penalidades internas, desde la peste hasta la escasez de alimentos, el hambre y el bandolerismo, los motines y la traición. De acuerdo con esta interpretación, sería entonces cuando M. Aurelio permite una revisión restrictiva de los rescriptos de Trajano y de Adriano, mediante la cual legalizaba la persecución de oficio contra los cristianos, persecución de la que se responsabilizarían las autoridades provinciales: la consecuencia más dramática que conocemos de esta nueva actitud fue la masacre de Lyon acaecida el 177¹².

Sin pretender contradecir esta hipotética relación entre el montanismo y el reverdecimiento de la represión en el último tercio del siglo II, creo en cambio necesario asignar un coeficiente de relatividad al protagonismo montanista, en tanto que secta organizada y con doctrina específica. Aunque sólo sea porque nunca fue considerado como herejía y porque en la práctica las diferencias doctrinales con respecto a la ortodoxia (¿qué ortodoxia?) debieron ser casi imperceptibles, según el juicio de los mejores especialistas¹³, y ahí precisamente radica su sólida resistencia ante los ataques de las incipientes jerarquías eclesiásticas. Pero quizás la fortaleza del montanismo, el secreto de su irresistible difusión, reside en que asumió las inquietudes más profundas de ese tiempo, las insatisfacciones de una sociedad azotada por múltiples dificultades y que ve en el ascetismo y en el martirio una purificación y un seguro camino hacia la vida feliz y eterna en el reino que Cristo establecerá con su inminente Parusía. Ciertamente, el anuncio de próximas "guerras y revoluciones" podía resultar provocativo a las autoridades imperiales, particularmente si tenemos en cuenta la reciente revuelta de Avidio Casio (que también había sido profetizada...) y el interminable estado de guerra con los bárbaros. Pero en este sentido tampoco cabe ignorar que estas profecías no eran originales de Maximila, sino que están tomadas literalmente de los Evangelios¹⁴ y eran además compartidas por amplios sectores cristianos: *La muerte de Peregrino*, escrita en estas fechas por Luciano, prueba en qué medida la ascesis, la perseverancia en las propias convicciones, las actitudes indómitas ante la autoridad e incluso la autodenuncia y la *libido moriendi*, eran prácticas que desbordaban los límites de las comunidades montanistas en particular y cristianas en general¹⁵.

En cualquier caso, los acontecimientos y el clima espiritual de estas fechas debieron ser posiblemente más complejos de lo que dejan entrever las noticias conservadas. Ya es significativo que el propio emperador M. Aurelio fuese considerado protector de los cristianos por Tertuliano y por la tradición cristiana¹⁶, mientras que todo lo que sabemos de este rey-filósofo indica que estuvo totalmente dominado por las más dispares y extravagantes supersticiones, que acentuó los cultos tradicionales romanos y que protegió todo tipo de creencias, propias

y extrañas, con tal de que las considerase propicias para el Estado: este favor no recayó obviamente sobre el cristianismo, según acabamos de ver, que siguió siendo considerado religión ilegal a la que el mismo emperador trató despectivamente en sus *Pensamientos* y a la que incluso toleró que fuese perseguida. Como ha escrito Petit, en esta actitud se refleja “la ceguera del pagano supersticioso y mal informado, y también la falta de interés del aristócrata por una religión cuyos adeptos pertenecen todavía en su mayoría a las clases inferiores, preferían su fe a la cultura y se desinteresaban de la vida pública”. Juicio severo que es negado por gran parte de la crítica histórica, desde Montesquieu hasta hoy, que vio en este emperador todo un símbolo de la razón y de la tolerancia¹⁷. La situación debió ser compleja también de parte cristiana, pues si bien amplios sectores estarían decididos a encarar la agresión estatal, en particular los encratistas y montanistas, no serían pocos los partidarios de mantener la cordialidad con la administración y los que por ello mismo se enfrentarían a los montanistas o incluso adoptan posturas sumisas y claudicantes ante las altas instancias del Estado¹⁸.

Precisamente en este contexto histórico complejo, sobre el año 178¹⁹, escribe Celso su *Discurso verdadero*, que viene a ser la primera gran requisitoria filosófica y religiosa contra los cristianos, escrita en términos dialécticamente ponderados y con un rigor metodológico que puso a prueba, años más tarde, toda la capacidad de réplica del mejor Orígenes²⁰.

2. El Discurso verdadero y la defensa del Estado romano.

Espero no resultar desproporcionado al afirmar que la lectura de Celso impresiona, desde el principio al fin, por la profunda religiosidad de este eminente pagano, religiosidad que intenta acomodarse a los parámetros filosóficos tradicionales y que, en consecuencia, no quiere ni puede catalogarse dentro de la marea de irracionalidad y superchería que inundó por este tiempo el pensamiento y las actitudes populares romanas. Politeísta y tolerante²¹, Celso intenta armonizar sus creencias con un cierto principio de monoteísmo que ya empezó a desarrollarse siglos atrás, cuando estoicos y platónicos vieron en la naturaleza o en los démenes manifestaciones o personificaciones divinas de un Dios supremo y único, concepción ésta que se expresará también y reiteradamente en la idea de que las divinidades locales no son sino “subalternos” de aquel Dios supremo, que tanta aceptación tendrá entre griegos y bárbaros²². En este sentido, se puede afirmar que Celso es tan monoteísta como Orígenes, pero no olvidemos que en absoluto se trata de un monoteísmo cual lo entendemos hoy en día: Orígenes, por su parte, no solamente cree en démenes, ángeles y potencias invisibles sobrenaturales, sino que “como casi todos los cristianos, creía en la realidad y poder de los dioses paganos; lo único que hacía era quitarles el signo positivo y ponerles uno negativo: no eran dioses, sino demonios o ángeles caídos”²³.

Si a esta actitud religiosa le unimos el profundo respeto de Celso a la tradición, respeto que aparece incluso como un bien en sí mismo, tendríamos, a mi juicio, los dos rasgos más distintivos del autor de la *Doctrina verdadera*²⁴. Tampoco nos equivocaremos al considerarlo como un hombre representativo de su tiempo, inmerso en un pensamiento y en unas condiciones (también espirituales) que él, precisamente, nunca intentó transformar, condiciones que afectaron, de forma más o menos decisiva, a todos los sectores sociales, incluyendo los cristianos: es significativo que Orígenes refute frecuentemente los argumentos de Celso

aludiendo a la debilidad, contradicción o error de las creencias paganas, sin dejar por ello de señalar muy diversos puntos de coincidencia filosófica o incluso religiosa de ambos²⁵. Cuando en el *Contra Celso* se leen estas palabras: “De Dios no hay que apartarse en ningún caso ni en modo alguno, de día ni de noche, no en público ni en privado, y en toda palabra y obra hay que tenerlo continuamente presente. Con démones o sin démones, el alma tiene que estar siempre tensa hacia Dios”(VIII, 63), un lector no avisado las atribuiría naturalmente a Orígenes. Pero como tantas otras similares son de Celso, el cual, si es que ya cabe sorpresa en este punto, llega incluso a decir que es preferible la tortura y la muerte antes que cometer impiedad (VIII, 66); claro que, para él, judaísmo y cristianismo, éste en particular, serán los dos más destacados ejemplos de impiedad y de ateísmo, apreciación que ha sido vuelta justamente del revés tras una larga y abrumadora producción historiográfica, amparada con frecuencia en el poder y casi siempre de signo occidentalista y cristiano...

Pero las coincidencias no se producen solamente a nivel religioso en sentido estricto. Ya hemos visto que se dan también a nivel de pura superstición y de magia: todo el *Contra Celso* está plagado de referencias a démones y a dioses locales o nacionales, a poderes malignos de las estatuas, a la fuerza de las profecías y de los oráculos... referencias que forman parte de toda una atmósfera mágica, de poderes ocultos y malignos, de miedos ancestrales a todo lo sobrenatural. De este modo, por citar al menos un botón de muestra, Orígenes puede escribir: “De ahí nuestra resolución de huir, como de peste, del culto de los démones; y culto de los démones afirmamos ser todo lo que los griegos tienen por religión con sus altares, estatuas y templos de dioses”(VII, 69), pues “los démones malos han sido destinados para determinadas funciones por el Logos que todo lo gobierna; como los bandidos de los desiertos que se nombran un capitán que los mande, así los démones formando como escuadrones por los varios lugares de la tierra, se han nombrado también un príncipe que los guía en las acciones que emprenden, para robar y asaltar las almas de los hombres”(VII, 70); y no deja de ser significativo la desproporcionada insistencia de Orígenes en los aspectos más milagrosos y proféticos de Jesús, en detrimento comparativo con los aspectos doctrinales de la Buena Nueva. Así pues, cabe pensar que ya en el siglo II hay mucho de verdad en la sentencia atribuida a Harnack: “paganos y cristianos tuvieron dos mitologías, pero una sola teología”²⁶. Se me tacharía posiblemente de “dogmatismo materialista” si insinuase que estas coincidencias estuvieron motivadas por las comunes condiciones de vida, por los comunes problemas sociales o políticos de la época. No diré tanto, aunque creo en ello. Pero al menos habremos de aceptar que las creencias —cristianas y paganas— realizan ahora una “reinterpretación” de sus doctrinas y de sus profecías en consonancia con las necesidades de la propia comunidad y en concreto adaptándolas a sus específicas *necesidades religiosas*, según diría Weber²⁷.

Quizás derive de ahí la dificultad a la hora de marcar límites entre lo religioso y lo mágico o supersticioso. En el *Contra Celso* todos estos aspectos se desarrollan a un mismo y único nivel, a pesar de los intentos de catalogar la magia como un discurso sin la debida coherencia teórica, como unos acontecimientos que escapan a la explicación ideológica religiosa y por eso mismo resultan peligrosos a la propia sociedad: aunque el debate Celso/Orígenes tenga los caracteres racionales antes apuntados, ambos protagonistas asumen sin críticas y quizá sin consciencia los elementos mágico-supersticiosos que tan arraigados estaban en los siglos II y III. Orígenes llega a decir que la magia “no es cosa de todo punto inconsistente,

como opinan los secuaces de Epicuro y Aristóteles, sino, como demuestran los entendidos, algo muy coherente, pero cuyas razones alcanzan muy pocos" (I, 24), y para él será algo obsesivo, desde el Libro I, probar que la divinidad y los milagros de Cristo no sólo son ajenos a cualquier clase de magia o hechicería, sino que su vida y su muerte sirvieron como defensa y destrucción de los malos espíritus y de todo tipo de calamidades. Ni siquiera tendrá reparos en comparar a Cristo con los más diversos personajes mitológicos, para mostrar la superioridad de aquél, siempre en contra, naturalmente, de lo que escribió Celso²⁸.

Todo esto hace comprensible que algunos historiadores lleguen prácticamente a identificar la mentalidad de Celso y la de Orígenes²⁹, idea que, según mi criterio, sólo puede defenderse en líneas generales, en tanto que ambos viven y reflejan un ambiente histórico no excesivamente dispar. En todo caso, en contraste con el *Zeitgeist* donde naufragan los intentos racionalistas de Celso y Orígenes, más debe aún resaltar la profundidad de las discrepancias y la diversidad de los intereses, y confirmar la importancia relevante que a la postre tuvieron las motivaciones no religiosas *sensu stricto*. Intentaremos, pues, analizar en qué medida Celso dejó ello reflejado en su *Discurso verdadero*.

Los ataques que éste lanza contra el cristianismo son de naturaleza diversa, desde los puramente religiosos hasta los puramente políticos, si bien todo intento de clasificación esclarecería poco, dada la íntima trabazón de todos los argumentos y de éstos con la realidad material. El ve en los cristianos a comunidades cerradas y secretas, fieles a la doctrina de un delincuente vulgar con dotes mágicas llamado Cristo, y poco prestos a rendir servicios al Estado. Sus ataques son siempre documentados y desde luego fue un profundo conocedor de los textos bíblicos y de la primera literatura cristiana, así como de la situación real de las comunidades: herejías, sectas, luchas internas...³⁰. Si fuese verdad que el *Contra Celso* es, al decir de Eusebio (Adv. Hierocl. 1) la refutación definitiva de todas las herejías habidas y por haber, no sería menos cierto que el *Discurso verdadero* contiene las principales acusaciones vertidas hasta la actualidad contra el cristianismo y la Iglesia³¹.

En mi opinión, debe resaltarse que Celso no intenta en ningún momento "convertir" al paganismo a los seguidores de Jesús, sino más bien demostrar que su doctrina rara vez es original, que con frecuencia es contradictoria y que en todo caso no debe ser incompatible con la integración social y política: si Celso inicia sus ataques acusando a los cristianos de formar asociaciones secretas, ilegales y sediciosas³², su obra concluye añorando la unidad de todos los hombres bajo una sola ley y exhortando en concreto a los cristianos "a prestar ayuda al emperador con todas las fuerzas, a colaborar con él en lo que sea justo, a combatir por él, a tomar parte en las campañas, si llega el caso, y hasta en el mando de las tropas" así como "a desempeñar los cargos de la propia patria cuando sea menester hacer también eso para salvar las leyes y la religión"³³. Desde nuestra perspectiva, el llamamiento de Celso parece justo y convincente. Quizás para él, en los atormentados años en que escribió y se difundió su obra, fuese un llamamiento desesperado y patético. En todo caso, lo cierto es que tiempo después ello resultaría innecesario, no sólo porque esta participación cristiana en los aparatos del Estado se dio, sino porque fueron precisamente los cristianos quienes, de forma hartamente voluntaria, estarían interesados, además de ocupar puestos de alta responsabilidad, en convertir la jerarquía eclesiástica en jerarquía política y social. No por reiterado cabe silenciar que ya en Porfirio, en la segunda mitad del siglo III, están ausentes estos llamamientos patrióticos, y sus críticas, que en cierto modo

constituyen un puente entre Celso y Juliano, no escatimarán alabanzas morales al cristianismo y a Jesús³⁴.

Uno de los aspectos más vulnerables de la nueva religión es, según Celso, su continuo apartamiento, cuando no desprecio, de la tradición. La insistencia en este punto nos resulta hoy más comprensible gracias a los excelentes trabajos de H. Ch. Puech sobre la distinta concepción del tiempo entre la cultura helénica y el cristianismo³⁵. En realidad, para Celso la *Doctrina verdadera* es precisamente la tradición, la herencia y las costumbres del pasado y de los antepasados. De ahí sus reiteradas críticas a los numerosos puntos en que el cristianismo se aparta de este legado³⁶. Sin embargo, aunque Celso es consciente y lo critica igualmente, de que el judaísmo fue el primero en apartarse de la tradición (monoteísmo excluyente, ausencia de culto a los ídolos etc.), no tiene reparos en elogiarlo precisamente por considerar que, a la postre, los judíos de su tiempo respetaban el legado, originariamente corrupto, de sus padres, legado que fue nuevamente corrompido por los cristianos³⁷. Esta diferente actitud ante el judaísmo y el cristianismo puede revelar, en principio, que Celso no confundió cristianismo y montanismo, pues éste mantenía buenas relaciones con el judaísmo³⁸, pero sobre todo prueba que sus críticas acerbadadas a la doctrina y a los seguidores de Cristo tenía unas motivaciones extrarreligiosas: en el fondo la cuestión podría radicar en que mientras el judaísmo, como religión étnica, no ofrecía entonces ningún problema al Estado, los cristianos, por sus organizaciones y por su fanatismo militante, no sólo eran un problema sino también un peligro; un peligro ideológico, pero también social, político y hasta militar, por el que Celso, como ha escrito Chadwick, “se sintió profunda y sinceramente preocupado”³⁹. La prueba más palpable de ello es la frecuencia extraordinaria con que Celso alude, directa o indirectamente, al crecimiento y expansión popular del cristianismo, cuyos primeros prosélitos fueron vulgares delincuentes, incluyendo Cristo, y cuya difusión es masiva entre la gente inculta⁴⁰. Lo que a Celso le preocupa es que estos cristianos “tránsfugas” del judaísmo, llevan a la práctica “otra manera de vida”⁴¹, que además transmiten peligrosamente a las nuevas generaciones⁴². Naturalmente, esta vida “anómala” es para Celso ilegal y contraria a la tradición, y se manifiesta principalmente en la actitud irrespetuosa ante las imágenes y los ídolos, a los que niegan todo tipo de culto y consideran démones: esto conlleva, evidentemente, la negativa cristiana a participar en el culto imperial⁴³. En fin, hemos de pensar que quizás contenga algo de ironía su observación de que cristianos y judíos quedan emparejados históricamente en su “rebeldía contra lo comunmente establecido”⁴⁴.

Resulta, pes, obvio que la crítica religiosa se acompaña en Celso de un amplio capítulo de reproches laico-políticos, capítulo reiteradamente señalado e incluso resaltado por los investigadores. Quizás nunca demasiado, pues la lectura de los textos lo que hace ver no es tanto la mayor o menor importancia de este aspecto político: lo que resulta a la postre evidente es que esta perspectiva política era lo principal, lo que en última instancia justificó la elaboración del *Discurso verdadero*. No se comprende de otra manera que Celso concuerde con los cristianos en el deseo de implantar por doquier la justicia⁴⁵, y sus críticas religiosas van orientadas precisamente a obtener, de los reyes y de los dioses, la justicia y el bienestar que tanto se echaban en falta. Por la misma razón, refiriéndose a ídolos y démones, Celso considera que “también ellos pertenecen a Dios, y hay que creer en ellos y ofrecerles sacrificios según las leyes y rogarles que nos sean propicios”, se pregunta asombrado “¿qué mal hay en hacernos propicios a los que mandan en la tierra, a los démones y a los que son entre los hombres po-

derosos y emperadores...?” , máxime si la negativa a rendir el culto o respeto debido provoca males a los hombres⁴⁶.

En realidad, el libro VIII del *Contra Celso* está plagado de referencias similares a las anteriormente citadas, y viene a probar de forma directa que lo que preocupa a Celso no es la peculiaridad religiosa del cristianismo, ni el carácter o categoría social de sus fieles, y yo diría que ni siquiera le preocupa que se nieguen a participar en los rituales del culto oficial: lo que Celso critica severamente y considera intolerable es que esta peculiaridad cristiana tenga una plasmación cotidiana de tejas abajo en forma de desobediencia o de irrespetuosidad (tradicional o legal) al emperador y a las autoridades, que está muy próxima de la sedición y de la pura traición: la negativa a jurar por el emperador es el caso más flagrante, pues “si se nos manda jurar por el que sea emperador entre los hombres, tampoco esto tiene nada de malo, pues a él se le ha dado lo que hay sobre la tierra, y cuanto en vida se recibe, de él se recibe”⁴⁷. Si Celso se plantea que esta actitud podría hipotéticamente llevar al desastre, seguramente era porque este desastre no se veía entonces demasiado hipotético: “si destruyes esta doctrina (monarquía), con razón te castigaré el emperador; pues si todos obraran como tú, nada impediría que aquél se encontrara solo y abandonado, y el gobierno de la tierra caería en manos de los bárbaros más sin ley y salvajes”. Y yo quisiera aquí llamar la atención sobre las consecuencias últimas que Celso ve este en este desastre: no sólo naufragaría la civilización clásica romana, sino también la religión de los cristianos, pues bajo el yugo de esos bárbaros —prosigue Celso— “ni de tu religión ni de la verdadera sabiduría quedaría noticia entre los hombres”⁴⁸.

Se ha dicho con frecuencia que Orígenes fue de los pocos cristianos de la primitiva Iglesia que se plantearon la posibilidad de convertir a su doctrina al Imperio Romano. Para ser justos, habría que precisar sin embargo que fue Celso el primero —según mis limitados conocimientos— que se planteó tal posibilidad, rechazándola precisamente por razones esencialmente políticas, pues “si los romanos, creyéndote a ti y abandonando sus usos tradicionales con dioses y hombres, dieran culto a ese tu Altísimo, o como lo quieran llamar, iba El a bajar a la tierra y combatir por ellos, de modo que no fuera menester de otra ayuda. Porque ese mismo Dios prometió antes a los que lo adoraban esas y otras muchas cosas mayores que esas, como vosotros mismos decís, y ya veis de qué les aproveché a ellos y a vosotros. Y es así que a los judíos, en vez de hacerlos señores de toda la tierra, no les ha dejado ni un terrón ni un hogar en ella; y en cuanto a vosotros, si es que aún queda alguno que ande por ahí errante, se lo busca para darle muerte”⁴⁹. Así pues, el cristianismo no conviene sencillamente al poderío de Roma ni mucho menos le aseguraría, como parece deducirse de VIII, 72, una expansión universal. En consecuencia, sólo queda un camino para salir de los peligros presentes y, al menos, conservar lo adquirido: la preservación de las instituciones y de la tradición, el fortalecimiento de la administración y del ejército, en una palabra, la defensa del Estado o, como diría Celso, de las “leyes y la religión”. Del mismo modo, la apatía y mucho más la traición a estos principios⁵⁰ es lo que justifica la persecución, la muerte y hasta el exterminio. Y estas represalias, a tenor de diversas alusiones contenidas en la réplica de Orígenes, debieron ser algo más que una amenaza en los tiempos en que Celso escribía su *Discurso verdadero*⁵¹. Es posible que la cobertura legal de la represión anticristiana fueran los delitos comunes atribuidos a los cristianos y a los que tantas veces alude Celso⁵², pero no debemos olvidar que tampoco eran extrañas las actitudes claramente ilegales de hostilidad al Estado, y sin duda no fue sólo Tertuliano quien preconizaba sin sutilezas la acción *adversus institutiones matorum... adversus vetustatem*⁵³.

Pero la verdad es que la naturaleza y alcance de las quejas de Celso no se aprecian correctamente limitándonos al testimonio de referencias aisladas, por más frecuentes que éstas sean: es la propia lectura del conjunto, el énfasis o la rutina que el lector moderno percibe en los diversos pasajes lo que realmente nos hace ver que Celso no es ni escribió como un burócrata preocupado por el recto funcionamiento administrativo y militar. Celso llega a nosotros con la fuerza del helenista convencido y sobre todo del ciudadano desolado por las calamidades internas y por los peligros externos de su patria. Desolación y preocupación compartida, como sabemos, por ilustres representantes de esta centuria, desde Dión de Prusa hasta Plutarco, y sin duda extendida a las capas más concienciadas de la sociedad romana⁵⁴. En realidad, comienza a despuntar una idea de decadencia que une los destinos de la civilización clásica y los del Imperio en un final próximo, si no se toman medidas trásticas de orden material-militar y sobre todo filosófico y espiritual. Creo que es en este contexto global donde cabe comprender la insistencia de Celso en un aspecto que puede resultar engañosamente elitista para nosotros: la incultura generalizada en las filas cristianas, la ausencia en ellas de una doctrina filosófica y racional, sus comportamientos sentimentales y fanáticos... caracteres que —no lo dice Celso— cabe pensar serían aprovechables y muy necesarios en las diezmadas filas del ejército, pero que de hecho están minando la retaguardia y los cimientos de la sociedad romana.

Celso tuvo conciencia de que el cristianismo no representaba un problema ni un peligro coyuntural, sino que suponía una profunda y acelerada transformación de las estructuras materiales y mentales del Imperio. Den Boer⁵⁵ ha resalta-do este punto, haciendo ver el incomprensible olvido de los investigadores acerca de las referencias alarmistas de Celso sobre la propaganda cristiana y su nueva pedagogía “corruptora de la juventud” protagonizada por incultos y rústicos “cardadores, zapateros y bataneros”, que se autoproclaman elegidos de Dios, que consideran al hombre centro de la creación y que a la par anuncian un necesario fin del mundo, una conflagración universal, precisamente por los males cometidos por el hombre. Y no debía exagerar Celso, pues Orígenes no niega que, en efecto, los cristianos lleven una intensa labor de captación incluso con mujeres y niños, si bien discrepa del contenido y de sus fines: los cristianos no inculcan la desobediencia a padres y preceptores, sino que incitan a mujeres y niños a librarse de la deshonestidad, de la perversión y de los instintos sexuales...⁵⁶.

Todo ello ha hecho pensar que la *Doctrina verdadera* no es sino una invitación a la colaboración cristiana y no creo exagerada la hipótesis de M. Sordi, que alude a un cierto “concordato” ofrecido oficiosamente por Celso a los cristianos, ateniéndose con fidelidad a los deseos de M. Aurelio⁵⁷. En todo caso, la lectura del *Contra Celso* revela que la negativa a la colaboración partía del bando cristiano, si bien la dificultad principal parecía estibar en los diversos parámetros conceptuales, en las diversas aspiraciones y hasta en el diverso lenguaje que tenían unos y otros. Y esto nos reafirma en la idea que apuntábamos anteriormente: aunque se ha insistido en que Celso confunde a todos los cristianos con la secta de los montanistas y la verdad es que jamás alude a la posibilidad de entendimiento con sectores o sectas no radicales, lo más probable es que el pensamiento apocalíptico y escatológico estuviese ampliamente generalizado entre todos los cristianos, de modo que actitudes como las de Atenágoras o Melitón de Sardes y la de los Apologetas en general, pudieron carecer de suficiente aceptación entre las masas populares, de muy bajo nivel social y cultural, que entonces eran la inmensa mayoría de los fieles: nada hace pensar que, como el resto del pueblo pagano, estas

masas no estuviesen seducidas por los aspectos mágicos y milagreros, supersticiosos e irracionales en general, comunes al paganismo y al cristianismo, y principalmente por la triunfal Parusía y la resurrección de la carne, escalones necesarios para una vida feliz y eterna cuya conquista parecía más segura a través del martirio y de la muerte heroica por Cristo que mediante el conformismo gris y el cumplimiento pacífico de la ley a lo largo de los años⁵⁸.

En todo caso, Celso sí parece tener conciencia del abismo que cada vez separa más el mundo pagano y las comunidades cristianas, y sabe que a la postre la violencia represiva, ya insinuada local o esporádicamente, se hará irrenunciable para el Estado. Pero todavía cuando Orígenes escribe su *Contra Celso*, en el mismo ecuador del siglo III, la represión generalizada no se ha desatado, mientras que las comunidades cristianas se han fortalecido muy considerablemente. Esta será sin duda, como quiere Friend, una de las claves del fracaso de las persecuciones⁵⁹, pero a nosotros lo que interesa aquí constatar es que esta situación e incluso el fracaso imperial frente a los cristianos, fue de algún modo sentido y temido premonitoriamente por Celso. En ningún otro aspecto como en éste su obra fue, efectivamente, un *Discurso verdadero*.

Hay, pues, que concluir quitando argumentos a los historiadores que señalan la incomprensión de Celso sobre el cristianismo. El propio Orígenes se quejaba ya de esta incomprensión. Pero la verdad histórica es que Celso no sólo comprendió, sino que además rebatió con lucidez el cristianismo y apuntó el grave peligro que su implantación suponía para el Estado y que muy pronto se haría realidad. Lo que Celso no comprendió ni se preocupó suficientemente de comprender fueron las causas reales y diversas que habían llevado al Imperio a una situación tan calamitosa en sus estructuras internas y en su política exterior. Testigo fidedigno de su época, Celso nos da sin embargo una imagen desenfocada de la realidad, dejando en penumbra muchos de los factores que confluyen, a fines del siglo II, en el estado de postración del Imperio, factores que, entre otras cosas, permitieron y hasta impulsaron el crecimiento del cristianismo: y no sólo como doctrina religiosa, sino también como poderosa alternativa a las estructuras sociales y políticas verificadas en las últimas centurias, y no menos significativo y sorprendente es reencontrar reverdecida en Juliano (¡a los 200 años!) la vieja temática acusadora de Celso: los cristianos sólo son una sinagoga de apóstatas del judaísmo y, a la par, una partida de rebeldes al ordenamiento político y social del Estado romano⁶⁰. En el siglo IV, sin embargo, la Historia ya no podía repetirse.

NOTAS

¹ El movimiento apologeta griego alcanza un notable esplendor a lo largo del s. II (cf. *Padres Apologetas griegos. Siglo II*. Introducción, texto griego, versión española y notas a cargo de D. RUIZ BUENO. Madrid, 1979) y constituye la gran base sobre la que se levanta la obra de Orígenes. La influencia que tuvo en ellos el pensamiento griego helenístico es tal que, como señala H. CHADWICK, la polémica Celso/Orígenes reproduce con mucha frecuencia la oposición entre la Stoa y la Academia ("Origen, Celsus and the Stoa". *JTS* XLVIII, 1947, pp. 34-49; IDEM, *Early*

Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford, 1966), sin menoscabo del aspecto místico o religioso resaltado por diversos especialistas: Danielou, H. de Lubac, J. Lebreton, etc. Cf. bibliografía y estado de la cuestión en J. QUASTEN, *Patrología. I. Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid, 1968, 187 ss.

² H. CHADWICK, "Introducción" a *Origen: Contra Celsum*. Cambridge, 1980. Esta edición y su traducción inglesa en la que sigue D. RUIZ BUENO en su versión española de *Orígenes, Contra Celso*. Madrid, 1967, por la que cito en este trabajo. Entre las más recientes ediciones de Orígenes hay que destacar la de M. BORRET en *Sources Chrétiennes*, 1967-1976. 5 vols. Todas estas obras contienen importantes indicaciones históricas y literarias, en particular las de Chadwick y Borret.

³ La determinación de la fecha en que escribió Celso su *Discurso o Doctrina verdadera* es muy problemática. Lo fundamental al respecto fue escrito en el siglo pasado y toda hipótesis debe basarse, ante la falta absoluta de otras referencias que no sean las contenidas en el *Contra Celso*, en el análisis histórico de esta obra. De este modo, el hecho de que Celso afirme que los cristianos son buscados para ser ajusticiados (VIII, 69) hizo pensar en la persecución iniciada tras el rescripto de M. Aurelio (tesis de Keim, Neumann y Aubé), y dado que un poco más adelante (VIII, 71) Celso alude a "los que ahora reinan", se pensó que la fecha podría precisarse en los reinados conjuntos de Marco y Vero (161-169) o mejor aún de M. Aurelio y Cómodo (177-180) e incluso se consideró como lo más probable el año 180. Sin embargo, también ya en el s. XIX algunos especialistas y en particular Lightfoot pusieron reparos a esta datación, argumentando sobre todo algunas referencias inequívocas de Celso al emperador (en singular), como en VIII, 68 ó VIII, 73, y concluyendo que en consecuencia la fecha más plausible sería el reinado de Antonino Pío. En fin, también la pasada centuria aparecieron trabajos que renunciando a un año concreto abogaban por conformarse con un período amplio de tiempo: así F. X. Funk cree que no se puede precisar más allá del período 161-185 o en todo caso, como más probable, los años 170-185. Para la mayoría de los especialistas actuales, el *Discurso verdadero* debió escribirse en 177-180. Por otra parte, sabido es que este célebre alegato anticristiano se ha perdido totalmente. Sólo queda —y no es poco— los fragmentos que recoge Orígenes, así como los propios argumentos en contra de aquél. Los cálculos sobre lo perdido y lo conservado del *Discurso verdadero* también han sido objeto de diversos trabajos, pero sus conclusiones no coinciden. De igual modo, han sido más encomiables que útiles los intentos por reconstruir el texto original griego de Celso. Sobre esta temática cf. K. J. NEUMANN, "Celsus", en *Realencycl. f. Theol. u. Kirche*, III, 773; R. BADER, *Der aethes Logos des Kelsos*. Stuttgart-Berlin, 1940, y la valoración de H. CHADWICK, "Introduction", XXII ss.

⁴ Eludo aquí el espinoso tema del soporte jurídico de las persecuciones, que, por lo demás, ha sido tratado desde hace muchos años por muchas manos sabias. Obras fundamentales al respecto son H. GREGOIRE, *Les persecutions dans l'Empire romain*. Bruselas, 1951; M. SORDI, "I primi rapporti fra lo Stato romano e il Cristianesimo e l'origine delle persecuzioni". *Red. Ac. Lincei*, 12 (1057), 58-93; IDEM: *Il Cristianesimo e Roma*. Bolonia, 1965; A. BENOIT-M. SIMON, *El judaísmo y el cristianismo antiguo*. Barcelona, 1972; H. RAHNER, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*. París, 1963; P. SERAFINO, *Cristianesimo e Impero romano. Base giuridica delle persecuzioni*. Bolonia, 1974; R. KLEIN (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*. Darmstadt, 1971; M.I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid, 1981: incluye debate entre G.E.M. DE STE CROIX y A.N. SHERWIN-WHITE sobre las causas de las persecuciones, así como el trabajo de W.H.C. FRIEND, "El fracaso de las persecuciones en el Imperio Romano", pp. 289 ss.

⁵ Cf. P. PETIT, *Histoire Générale de L'Empire romain. I*. París, 1978, 289 y J. DANIELOU-H.I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia I*. Madrid, 1982, 121 ss.

⁶ Sobre los crímenes que les atribuía la plebe a los cristianos, cf. P. DE LABRIOLLE, *Le réaction païenne*. París, 1934; DANIELOU-MARROU, op. cit. 127 ss.; D. RUIZ BUENO "Introducción" a *Padres Apologetas...* 17-21, y E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid, 1976, 146 ss. Las acusaciones más importantes eran las de sacrificios humanos, ceremonias incestuosas, desenfrenos nocturnos y poderes mágicos.

⁷ Cf. la documentación esencial en P.R. COLEMAN-NORTON, *Roman State and Christian Church. A Collection of legal Documents to A.D. 525*. Londres, 1966, y en las obras ya citadas de H. Rahner y P. Serafino.

⁸ Tertuliano, *Apol.* II, 8 y Cipriano, *Ad Demetr.* 13 expresan en términos similares esta contradicción, que en ocasiones resultó dramática: ser cristiano ¿es o no es delito? En caso positivo, hay que perseguirlos a todos y siempre; en caso negativo, nunca ni en ninguna parte.

Cf. J. FERNANDEZ UBIÑA, "San Cipriano y el Imperio". *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982), 65-81, p. 76.

⁹ E. WILL, "Le monde hellénistique", en E. WILL y otros, *Le monde grec et l'Orient II*. París, 1975, 627; cf. *Ibidem*, 512, nota 1. Cf. H. Ch. PUECH (ed.), *Historia de las religiones*. vol. 5. Madrid, 1979, 305. El *Libro de Henoch*, conocido por Celso y cuya autenticidad profética es dudosa para Orígenes (V, 54), ha sido recientemente editado en castellano (Barcelona, 1979), precedido en breves estudios realizados por A. Ribera y J. Peradejordi.

¹⁰ Sobre los problemas relativos a su fecha de aparición, cf. J. DANIELOU-H.I. MARROU, Op. cit. 140; T.D. BARNES, "The Chronology of Montanism". *JTS* 21 (1970), 403-408.

¹¹ No olvidemos, además, sus buenas relaciones con los judíos. Cf. P. PETIT, Op. cit. II, 99 ss., y, en último lugar, el trabajo que en este coloquio presenta mi colega C. GLEZ ROMAN, que tuvo la amabilidad de dejarme el original: "Melitón de Sardes y las relaciones entre cristianismo y paganismo a fines del reinado de M. Aurelio". Algunos autores han llegado a considerarlo como una herejía "judeo-cristiana": J.M. FORD, "Was Montanism a Jewish-Christian Heresy"? *JEH* 17 (1966), 145-58.

¹² H.E. V, 1. Cf. M. SORDI, *Il Cristianesimo...* 175-182; P. KERESZTES, "The Massacre at Lugdunum in 177 A.D.". *Historia* 16 (1967), 75-86; según J. COLIN, *L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177*. Bonn, 1964, la represión habría tenido lugar en Asia Menor y no en Galia, pues Eusebio, una vez más, confundió lugares y personajes, y en este caso, al decir de Colin, Galia con Galacia. Esta hipótesis ha encontrado poca aceptación, pero tampoco puede ser despreciada. Cf. estado de la cuestión en A. VELASCO DELGADO, *Eusebio de Casarea, Historia Eclesiástica*. Madrid, 1973, p. 265, nota 6. Para R. REMONDON, *La crisis del Imperio Romano. De Marco Aurelio a Anastasio*. Barcelona, 1967, 176-77, la masacre de Lyon debe comprenderse desde presupuestos no religiosos, pues el cristianismo estaba entonces implantado en la Galia y en todo caso a esto se añadirían motivos socio-económicos. Tesis similar es la defendida por C. GONZALEZ ROMAN, op. cit.

¹³ P. eje. H.-Ch. PUECH (ed.), Op. cit. 307; J. DANIELOU-H.I. MARROU, Op. cit. 142-3. Tampoco debe olvidarse que las fuentes conservadas sobre el Montanismo le son en su práctica totalidad hostiles: cf. P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme*. Introducción, textos y traducción francesa. Friburgo, 1913.

¹⁴ Mt 24, 6; Mc 13, 7; Lc 21, 9-12.

¹⁵ J. ALSINA, "Introducción" a *Luciano: Obras*. Madrid, 1981, quien califica este siglo II, desde el punto de vista religioso, como una "esquizofrenia espiritual" (p.12). Cf. E.R. DODDS, Op. cit. 88 y 176 ss. Sobre las similitudes del cristianismo con diversas corrientes filosóficas y muy en especial con la de los cínicos, cf. la comunicación presentada a este coloquio por F. GASCO ("Cristianos y cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II"), excelente investigador y mejor colega a quien también agradezco el haberme adelantado el original de su trabajo.

¹⁶ Cf. H.E. V, 5, 6; Tertuliano, *Apol.* V.

¹⁷ Op. cit. II, 19. Cf. el duro juicio sobre M. Aurelio de H. GREGOIRE, op. cit. 27. En contra, R. REMONDON, op. cit. 177. Cf. W. DEN BOER, "La polemique anti-chrétienne du IIe siècle: "La Doctrine de Vérite" de Celse". *Athenaeum* 54 (1976), 300-318, pp. 306 ss.

¹⁸ Detalles y bibliografía en C. GONZALEZ ROMAN, op. cit.

¹⁹ Vid. *supra*, nota 3.

²⁰ Los juicios que D. RUIZ BUENO hace de Celso en un "Introducción..." 9 ss. son todo un ejemplo de tendenciosidad "cristiana" y "anti-pagana" que, por definición, debe resultar radicalmente ajena a todo historiador que se precie de tal. La obra fundamental sobre el debate Orígenes/Celso es la de C. ANDRESSEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlín, 1955. Una bibliografía crítica ha sido realizada por H. CROUZEL (La Haya, 1971. Suplemento I de 1982).

²¹ Sobre los límites de la tolerancia romana a nivel oficial, cf. las agudas observaciones de M. GARCIA PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, 1959. En todo caso, no creo que estas limitaciones, incluso en sus manifestaciones más extremas, sean un simple producto de la "crueldad" oculta en la civilización clásica, como piensa J. DANIELOU-H.I. MARROU, Op. cit. 129.

²² Cf. H. CHADWICK, "Introduction", XVII ss., quien aporta como referencias principales de esta mentalidad a *Max. Tyr.* XXXIX, 5; *Dio Chrys.* XXXI, II; *Plotino*, V, 8, 9-10; *Philo, de Decal.* 61; *Aelius Aristides, Orat.* XLIII, 18. A éstas habría que añadir las del propio emperador M. Aurelio,

Plutarco, Epicteto y naturalmente las múltiples referencias de Celso, quien, por lo demás, resalta sin reparos la importancia teológica de muchos pueblos "bárbaros". El clima de incertidumbre y angustia, la búsqueda de soluciones nuevas de tipo religioso y filosófico, las tendencias al sincretismo y las diversas actitudes ante la superstición y la ignorancia, han sido sintética y magistralmente analizadas por P. PETIT, *La paz romana*. Barcelona, 1976, 90-107, haciéndonos ver en qué grado contrasta la vida material en apariencia floreciente y la agitación espiritual durante el "siglo de oro" de los Antoninos. Sobre las limitaciones históricas de esta supuesta "tendencia hacia el monoteísmo" de las religiones helenísticas, cf. E. WILL, Op. cit. 625, nota 2. Cf. en particular *Contra Celso*, I, 24-25; VI, 66 y VIII, 11.

²³ E.R. DODDS, Op. cit. 155 (fuentes y orientación bibliográfica en notas 39 ss.).

²⁴ Cf. A. WIFSTRAND, "Die wahre Lehre des Kelsos". *Bull. de la Soc. roy de Lund*. V (1941-1), 391-431.

²⁵ Por ej. IV, 11-12; V, 24; VI, 65 (cf. VI, 71).

²⁶ En E.R. DODDS, Op. cit. 156, nota 44.

²⁷ M. WEBER, *Sociología de la religión*. Buenos Aires, 1978, 9.

²⁸ Las referencias a la magia y a todo cuando gira en torno a ella son innumerables. La obra clásica al respecto es la de G. BARDY, "Origène et la magie". *Rech. des Sc. Rel.* XVIUII (1928), 126 ss. Sobre la posibilidad de una moderna Ciencia de la Religión, L. DUCH, *Ciencia de la Religión y Mito. Estudios sobre la interpretación del Mito*. Abadía de Montserrat, 1974, 19-69. Una excelente visión de conjunto en E.R. DODDS, Op. cit. 61 ss.

²⁹ Cf. D. RUIZ BUENO, "Introducción", 20-21, nota 24.

³⁰ III, 10 ss.; V, 61 ss.; VI, 24 ss.; VI, 53; VII, 25; VIII, 15. El propio Celso se jactaba de "saberlo todo" sobre el cristianismo, criterio que naturalmente no compartía Orígenes (I, 12; I, 40; VII, 18).

³¹ Cf. W. DEN BOER, Op. cit. 303.

³² I, 1; VIII, 2; VIII, 17.

³³ VIII, 72; VIII, 73; VIII, 75.

³⁴ W. DEN BOER, "A Pagan Historian and his Enemies: Porphyry against the Christians". *Cl. Philol.* 69 (1974), 198-208.

³⁵ Los trabajos más importantes de H.-Ch. PUECH pueden verse ahora recogidos en la obra *En torno a la Gnosis I*. Madrid, 1982. Cf. en particular el artículo "Tiempo, Historia y Mito en el cristianismo de los primeros siglos". pp. 35-58. Cf. *Contra Celso*, IV, 67-68.

³⁶ I, 4; III, 16; VI, 15 ss.; VI, 42 ss.; VI, 47; VI, 71; VII, 28; VII, 58... Cf. H. CHADWICK, "Introducción", XX-XXI.

³⁷ II, 4; V, 25-26; V, 34; VI, 29...

³⁸ H.E. V, 16, 12.

³⁹ "Introduction", XXI. Que el judaísmo estaba prácticamente aniquilado lo dice el propio Celso (VIII, 69). Es posible que los ataques al judaísmo fuesen al menos en parte compartidos por las sectas cristianas que negaban autoridad al Antiguo Testamento, como los Marcionistas.

⁴⁰ Por ej. I, 26 ss.; I, 62 ss.; II, 45; III, 9; III, 12; III, 72 ss.; V, 59; VI, 12; VI, 14; VIII, 50, etc. Cf. F. GASCO, Op. cit.

⁴¹ II, 1 ss.

⁴² III, 55 ss.

⁴³ Las alusiones sobre esta temática son también muy frecuentes; por ej. VII, 36; VII, 40; VII, 62 ss.; VIII, 5 ss.; VIII, 24; VIII, 38...

⁴⁴ III, 5; III, 7; III, 14.

⁴⁵ III, 16; VIII, 49.

⁴⁶ VIII, 24; VIII, 35; VIII, 63.

⁴⁷ VIII, 67.

⁴⁸ VIII, 68.

⁴⁹ VIII, 69.

⁵⁰ VIII, 75.

⁵¹ Cf. en particular I, 27; VIII, 35; VIII, 68-69.

⁵² Tanto los cristianos como Cristo reciben continuas acusaciones, por parte de Celso, de hechicería, magia, impiedad, delincuencia, mentira y mala vida en general. Por ej. I, 28; I, 62 ss.; II, 5; II, 7; III, 65; IV, 10; IV, 50 ss.; VI, 10; VI, 29; VII, 36; VII, 53; VII, 62; VIII, 9; VIII, 39; VIII, 41; VIII, 50; VIII, 54, etc. etc. En el palmarés de acusados de magia por Celso, también Moisés ocupa un principalísimo lugar.

⁵³ *Ad nat.* II, 1.7; cf. S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*. 1974, 76 ss. y J.F. UBIÑA, Op. cit. 78.

⁵⁴ Cf. P. PETIT, *La paz...* 258 ss.

⁵⁶ III, 56; IV, 68; IV, 99; V, 14 ss.; VI, 21; VI, 46; VI, 58; VI, 72, etc. y E.R. DODDS, Op. cit. 153.

⁵⁷ *Il Cristianesimo...* 188-191; W. DENBOER, "La polemique...", 315. Tesis similares fueron ya elaboradas, hace un siglo, por autores tan eminentes como Aubé o Wilamowitz. Cf. un breve estado de la cuestión, aunque excesivamente ortodoxo, en D. RUIZ BUENO, "Introducción", 13-15.

⁵⁸ I, 56; II, 16; II, 28, IV, 10; V, 14 ss.; V, 37; VI, 36; VIII, 49-50, etc.

⁵⁹ Op. cit.

⁶⁰ S. SCICOLONE, "I presuposti politici della polemica di Giuliano contro i cristiani", en M. SORDI (ed.), *Religione e politica nel mondo antico*. Milán, 1981, 223-236, p. 226. Cf. *Contra Celso* III, 5; III, 7; III, 12; III, 14; VIII, 2; VIII, 49.