

EL DECLIVE DEL TEMPLO PAGANO Y LA AGONÍA DE LA TRADICIÓN*

ELENA MUÑIZ GRIJALVO
Universidad de Huelva

RESUMEN

El discurso *Pro templis* de Libanio (*Or.* XXX) describe la desesperada situación de los templos paganos en la segunda mitad del siglo IV d.C. El tono lastimero del autor se mezcla con una lúcida reflexión sobre la importancia del templo pagano como estructura económica rural de primer orden. El artículo presenta el proyecto de restauración de Juliano desde el punto de vista económico: la reconstrucción de los templos como una de las claves de la infraestructura pagana que debía hacer frente al cristianismo.

ABSTRACT

Libanius' oration *Pro templis* (*Or.* XXX) deals with the difficulties that pagan shrines faced during the second half of the 4th century A.D. The author's pitiful overtones are combined with a sharp meditation on the importance of the pagan shrine as a fundamental unit of rural economic organization. This article presents Julian's restoration project from an economic point of view and shrine reconstruction as key to the pagan infrastructure that would combat Christianity.

En el siglo IV d.C. tuvo lugar la transformación religiosa más profunda de la historia del cristianismo, en lo que se refiere a la relación entre aspectos ideológicos y aspectos institucionales. Desde Constantino, que autorizó el cristianismo, a Teodosio, que lo impuso como religión oficial, todas las corrientes religiosas que se engloban dentro de lo que conocemos como "paganismo" se vieron relegadas a un segundo plano. El templo pagano, como materialización y sede del culto y la fe pagana, no fue ajeno a esta tendencia; de hecho, su valor material, artístico e ideológico hizo de él una pieza clave en el proceso de cristianización del Imperio. En la legislación imperial se advierte que el templo era un foco de atención prioritaria¹. La misma preocupación se encuentra en la obra

* Este trabajo se ha realizado en el seno del Proyecto de Investigación "Ideologías y cambio religioso en el Mediterráneo Antiguo" (PB 97 - 0437, Ministerio de Educación y Cultura).

¹ Y de hecho, así lo demuestran también las leyes imperiales destinadas a frenar los ataques indiscriminados contra los templos paganos: *CTh.*XVI.10.4 (del año 342); *CTh.*XVI.1.3 (emitida por Juliano); *CTh.*X.1.8 (del 364 según el Código, pero atribuida a Juliano por O. Seeck).

de Libanio, el eminente rétor de Antioquía. Su interés por los templos estaba en conexión directa con su actitud general hacia todo lo que formara parte del legado cultural heleno: era conservador en grado sumo, y como tal, se mostraba plenamente convencido de la necesidad de su conservación. En este sentido se hizo eco de las medidas del emperador Juliano en su Edicto de Restauración², y con la misma profunda convicción dirigió airadas quejas al emperador Teodosio en el Discurso XXX, "En favor del Templo", del año 386³, por los ataques que estaban recibiendo los templos a raíz de la penetración de monjes en Siria desde la muerte de Juliano, y sobre todo bajo el patriarcado de Flaviano de Antioquía (381-404).

En el discurso, Libanio hizo gala de la sutileza propia de su condición de rétor para jugar en el campo contrario, por decirlo así: los argumentos que esgrimió para denunciar la destrucción de los templos a manos de los monjes fueron básicamente de orden legal⁴, y en un segundo término económico, puesto que no cabía esperar que simpatizara con la tradición el que sería agente principal del cambio institucional, el cristiano Teodosio. Libanio daba su visión de cuáles eran las funciones económicas de los templos en activo, deduciendo de ellas la conveniencia de mantenerlos en uso: consideraba que eran el alma del campo, puesto que marcaron el principio de asentamiento y habían sobrevivido generaciones -argumento éste muy del gusto del autor-. El cierre de los templos, al decir de Libanio, dejaba a la población sin inspiración, lo cual, si no por otra cosa, debía importar a Teodosio porque suponía un perjuicio económico. Además, los templos daban fama a las ciudades, y, tras el palacio, eran su principal orgullo. Aparte de esto, que no era sino constatar la realidad, Libanio proponía otros usos que podrían darse al templo, inspirándose en situaciones de hecho ya existentes: podían usarse como oficinas de recaudación de impuestos⁵, como fortalezas, como museos o como lugares de reunión de la corte local. Libanio adoptó en el Discurso XXX deliberadamente el punto de vista de un hombre políticamente responsable⁶.

² Or.XIII.45; Or.XII.69; Or.XVII.9; Or.XXIV.36; y sobre todo, Or.XVIII.126-129.

³ Sobre la datación del Discurso XXX de Libanio se ha discutido a menudo; la conclusión más verosímil parece la de P.PETIT, en "Sur la date du *Pro Templis* de Libanius", *Byzantion* 21 (1951), 285-310.

⁴ Sobre la base legal de las acciones de destrucción llevadas a cabo por obispos y monjes informa G. FOWDEN, "Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire (320-435)", *Journal of Theological Studies* 29 (1978), 53-78.

⁵ F.R. Trombley apunta la posibilidad de que este comentario de Libanio sea más irónico que otra cosa, porque el derecho de recaudación de impuestos había sido arrebatado a las ciudades en gran medida por la administración central, *Hellenic Religion and Christianization c.370-529*, vol.II, Leiden, 1995, 139.

⁶ P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, París, 1990, 66.

¿Cuáles fueron los cambios en la situación de los templos entre Juliano y Teodosio, y qué repercusión tuvieron estos cambios en el proceso de cristianización? Sin duda, hubo unos efectos inmediatos, de índole económica principalmente, que se derivaron de la “conversión” de los templos; pero también es cierto que difícilmente quedarían los paganos impasibles ante la destrucción y la transformación de su entorno. Me propongo analizar aquí, en primer lugar, qué movió a Juliano a promulgar su Edicto de Restauración, y a continuación qué tipo de crisis atravesaron los templos durante todo el siglo IV, para que Libanio se viera movido a realizar una denuncia tan sonora. En su Discurso XXX, mencionaba esforzadamente los perjuicios económicos derivados de la destrucción de los templos; pero también apuntaba las desventajas económicas de su cierre⁷. Por último, nos interesa saber quiénes se beneficiaban del declive de los templos, tanto material como ideológicamente, y en qué situación quedó el ya maltrecho paganismo de fines del siglo IV tras las primeras campañas de destrucción.

1. Desde el principio, los emperadores se dieron cuenta de que el proceso de asimilación o de erradicación de los muchos cultos que englobaba el “paganismo” sería largo, y trataron de evitar la violencia. De hecho, en época de Constantino sólo eran algunos teorizadores del cristianismo, del tipo de Eusebio, los que defendían la destrucción de los templos y la abolición de los cultos. Constantino confiscó sistemáticamente todos los tesoros de los templos orientales, y suprimió ciertos centros de culto que los cristianos encontraban particularmente inmorales⁸. Tal fue el caso del templo de Afrodita en Afaca, Fenicia⁹. Pero no tomó ninguna medida referente al cierre ni a la demolición de templos en general; por tanto, las destrucciones que se conocen se debieron a la iniciativa de gobernadores y curiales cristianos, y son sólo ejemplos aislados. La política de la dinastía constantiniana consistía en el cierre de los templos; por tanto, las destrucciones de templos de antes de Juliano se debieron a obispos y monjes, en mayor o menor connivencia con el poder imperial, pero siempre sin base legal. Del reinado de Constancio data la primera medida expresa contra los templos¹⁰, que prohibía el acceso a ellos pero castigaba su demolición, salvo cuando se celebrasen sacrificios.

⁷ Durante casi toda su vida, Libanio asistió a la clausura y al expolio de los tesoros de los templos. Las grandes campañas de destrucción tuvieron lugar cuando ya se hallaba próximo a la muerte.

⁸ T.D. BARNES, “Christians and Pagans in the Reign of Constantius” en *L'église et l'empire au IV^e siècle*, O. Reverdin y B. Grange (eds.), *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 34, Vandoeuvres-Geneve, 1989, 315.

⁹ Eus. *Triac.* 8.1 ss; VC 3.54.4 ss. Los santuarios de Afaca y de Heliópolis se vinculan, tradicionalmente, a ritos de prostitución sagrada, cf. A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire* I, 178.

¹⁰ *CTh* XVI.10.4 (354?).

Desde luego, esta salvedad fue suficiente para los obispos, que entraron en juego entonces como principales destructores de templos¹¹. Sabemos de muchas de sus campañas por la dolorosa constatación de los hechos que Juliano tuvo la oportunidad de realizar en su camino hacia Persia. El caso más emblemático, por lo que significó en la posterior relación entre Juliano y la ciudad de Antioquía, es el del santuario de Apolo en Dafne, que fue destruido y puesto de nuevo en funcionamiento como iglesia con los restos del mártir Babilas en su interior¹² - una forma de inutilizar los templos paganos era enterrar en ellos a los muertos, dado que el contacto con la muerte se consideraba tradicionalmente como contaminación de los lugares sagrados -. Sabemos también por la epístola 114 de Juliano que Eleusio, obispo de Cícico, sufrió bajo su mandato el exilio por haber construido centros para vírgenes cristianas sobre antiguos templos. En Tarso, Juliano recibió la visita del sacerdote del templo de Asclepio en Egea, que le pedía la devolución de las columnas que el obispo había arrebatado del templo y utilizado para construir una iglesia cristiana¹³. Juliano ordenó que la restauración del templo se realizara a expensas del obispo. Más llamativo resulta el caso de Cirilo, diácono de Heliópolis en Fenicia, que destruyó muchos ídolos en la ciudad durante el reinado de Constancio, y por ello, cuando Juliano accedió al trono, fue asesinado por los paganos de la ciudad, que además se lo comieron, al menos según la versión de Teodoreto¹⁴. Todos estos ejemplos nos son conocidos porque Juliano tomó medidas al respecto, porque recibió peticiones de venganza¹⁵ o por su propia obra literaria¹⁶, pero probablemente el número de actuaciones contra templos e ídolos paganos fuera mucho mayor. Es más, incluso algunos amigos del pagano Libanio se beneficiaron de ellas, como es el caso de Orión, por quien Libanio intercede ante Beleo, gobernador de Arabia; a pesar de la encendida defensa de su amigo, Libanio tuvo que admitir que Orión había recibido riquezas de templos paganos, que además había gastado¹⁷.

La penosa situación del culto pagano, a pesar de que la legislación aún no se había ensañado con él, fue sin duda lo que motivó el Edicto de Restauración de Juliano en enero del año 362¹⁸ (o de Tolerancia, como se ha llamado también). Aunque no conservamos el texto del Edic-

¹¹ Ver FOWDEN, o.c.

¹² Amm.Marc. XXII.13.2; Lib.Or.XV.

¹³ Zon.XIII.12.30-34.

¹⁴ Teod. HE III.7.3.

¹⁵ BARNES, o.c.318.

¹⁶ Jul. Ep.60 revela cómo Jorge de Alejandría había ocupado y expoliado el templo de Serapis; en la epístola 114 denuncia actos de fuerza contra los altares.

¹⁷ Lib. Ep.763 y 819.

¹⁸ J. BIDEZ-F. CUMONT, *Imperatorii Iuliani Epistulae Leges Poematia Fragmenta varia*, París-Londres, 1922, n.42; Sozomeno relata brevemente en qué consistía el Edicto, cf. comentario de FOWDEN en o.c.60.

to, según B.K. Weis¹⁹ constaría de las siguientes disposiciones: a) Respecto a los lugares del culto, la decisión principal era la reapertura de los templos, lo cual incluía mejoras en los que estaban abandonados, reconstrucción de los destruidos, reposición de altares y renovación de los ingresos de los dioses; b) las formas de culto, con atención especial a la reanudación de los sacrificios y a la renovación de los lugares y las necesidades del culto; y c) las finanzas del culto, que de nuevo se referían a la necesidad de conceder ingresos al culto.

Libanio no menciona con detalle el Edicto, lo que contribuye a la dificultad que hay para conocer su contenido exacto. El comentario más extenso que dedica a él está en el Discurso XVIII (126-129), y se refiere a su puesta en práctica: parece que en efecto se restauraron muchos templos con materiales robados previamente, que ahora debían ser restituidos, pero también queda claro que el Edicto daba la posibilidad de efectuar la devolución en dinero, en lugar de restituir la propiedad al templo. Era de esperar que las casas no fueran despojadas de los materiales usurpados a los templos, pero parece que sí tuvieron que devolver las columnas y los materiales de construcción de más valor²⁰. Queda otro testimonio de la obligación que impuso Juliano de devolver las columnas a su lugar de origen, y es la carta del emperador a su tío Juliano, en la que le pide que reconstruya el templo de Dafne, para lo cual debía utilizar las columnas que recuperaría en los palacios; si éstas no bastaran, debían fabricarse nuevas columnas de barro y mortero, que luego serían revestidas de mármol. Por lo que leemos en Libanio, no era necesario que los templos fueran levantados de nuevo por los mismos que los destruyeron. En suma, de lo que conocemos del Edicto y de su aplicación se deduce que la preocupación principal de Juliano era la reconstrucción del aparato de culto tradicional, y no el afán de venganza o el castigo a los cristianos que hubieran atentado contra los lugares sagrados.

Libanio ejerció una actividad epistolar notable en relación con la puesta en práctica del decreto. En su epístola 724 encontramos el caso de un tal Teódulo, que tenía una casa construída con las pertenencias de un templo, y que se había convertido en un adorno para la ciudad. Libanio aduce que no fue este Teódulo quien destruyó el templo, sino que compró el material de construcción después de su demolición, y acude a criterios urbanísticos para pedir la conservación de su casa. Aunque desconocemos la respuesta que recibió la carta de Libanio, de la propia petición, que parte de un pagano, puede concluirse que los intentos de restauración estuvieron dentro de los límites racionales, y que Juliano no se ensañó con los que habían participado en destrucciones o saqueos.

¹⁹ B.K. WEIS, *Das Restitutions-Edict Kaiser Julians*, Bruchsal, 1933, p. 27.

²⁰ R. SCHOLL, *Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios*, Stuttgart, 1994, 108-109.

Pero la situación tomó un cariz mucho más dramático para los templos a la muerte de Juliano. Entre el año 363 y mediados de la década de los 80, los cultos paganos disfrutaron de la tolerancia *de facto* de los gobernantes. Sin embargo, el sentir de la población cristiana acabó imponiéndose. El clima de creciente intolerancia dio pie a que se acogieran favorablemente las peticiones para la demolición de templos individuales o para las conversiones de iglesias; y, en general, los ataques a los templos que no partían de una iniciativa oficial no eran castigados. La principal queja de Libanio en su Discurso XXX era precisamente la proliferación de ataques indiscriminados por parte de hordas de monjes a templos rurales, que se encontraban con que las autoridades no los protegían, a pesar de que la ley estaba de su parte. Libanio apelaba a los más elementales principios de justicia en Teodosio para tratar de frenar lo que era ya irrefrenable. De hecho, la actividad descrita en el discurso marca sólo el principio de la campaña final contra los templos rurales, en el caso de Siria. En el año 384 finalizó la "tregua" al paganismo: la maquinaria de persecución que Teodosio había empezado a movilizar contra los herejes cristianos comenzó a orientarse también en contra de los paganos. En el 386, fecha de entrega del discurso de Libanio, éste había tenido noticia de la campaña de destrucción protagonizada por Materno Cinegio, el prefecto del pretorio del Este. Al decir de Zósimo, Cinegio había recibido órdenes de cerrar todos los templos y suprimir el paganismo. También Libanio²¹ cuenta que el prefecto se dedicó a apoyar ataques ilegales a los templos. Probablemente se trata de una exageración de ambos historiadores, porque la ley sólo contemplaba la prohibición de los sacrificios y del uso de los templos²²; en cualquier caso, toda la actividad de Cinegio no pudo ocurrir sin que Teodosio la consintiera, al menos tácitamente. Es probable que, como autoridad máxima en Oriente, Cinegio apoyase las peticiones de ayuda de obispos como Marcelo de Apamea para destruir templos de importancia especial, como el gran templo de Zeus en Apamea, que Marcelo solo no podía destruir porque se enfrentaba a una mayoría pagana²³. Sabemos que Cinegio fue también responsable de la conversión del templo de Allat-Atenea en Palmira, durante su campaña contra los templos del Este, que B. Gassowska ha datado entre 385-388²⁴. El papel de Cinegio en el comienzo de la destrucción de los templos se aprecia claramente

²¹ *Or.* XLIX.3.

²² *CTh.* XVI.10.2 (341).

²³ En contra de la posibilidad de que Marcelo y Cinegio colaboraran, ver FOWDEN, o.c. 64, y PETIT, o.c. 301-2. Teodoreto (*HE* 5.21.1) dice que Teodosio había ordenado la destrucción general de los templos; Fowden argumenta que es más probable que se tratara de una orden puntual contra el templo de Zeus en Apamea, o los templos del área de Apamea, en todo caso (o.c. 65).

²⁴ B. GASSOWSKA, "Maternus Cynegius, Praefectus Praetorio Orientis and the Destruction of the Allat Temple in Palmyra", *Archeologia* 33 (1982), 107-23.

al constatarse que en Grecia, que no pertenecía al área del prefecto del pretorio del Este, no se registraron destrucciones. También datan de 386-388 las primeras campañas de los monjes en Egipto, a las que Libanio hace referencia en el Discurso XXX. Definitivamente, fue en el reinado de Teodosio en el que se abrió el capítulo de las grandes destrucciones de templos a manos de monjes, respaldados por tropas y gladiadores. El período durante el que la campaña contra los templos del Este llegó a su cima coincidió en el Oeste con el episcopado de Martín de Tours (371-397). Las acciones casi vandálicas de Martín y sus seguidores presentan rasgos comunes con la actividad de los monjes sirios. No puede descartarse que Martín hubiera tenido noticias de la evolución de los acontecimientos en el Este. Del mismo modo, Libanio podría haber estado al tanto del violento ambiente general antipagano que se respiraba en todo el Imperio, que le impulsó a redactar su alegato en favor del templo.

Las duras críticas de Libanio, sin embargo, no surtieron efecto alguno. Y lo que es más, la tendencia no hizo sino agudizarse hasta la muerte del profesor de retórica en el año 393. Los monjes de Siria, esos “hombres de negras vestiduras que comen más que elefantes”²⁵, continuaron actuando de la misma forma que denunciaba Libanio en su obra *En favor del templo*. Tuvieron un papel activo en el incendio de la sinagoga de Calínico en el año 388, y en el de un templo gnóstico valentiniano en la misma ciudad. Ambos incendios, al parecer, fueron la venganza de los monjes por los insultos recibidos de judíos y valentinianos²⁶. La sonada destrucción del Serapeum de Alejandría²⁷ precedió a la radicalización de la política antipagana de Teodosio, que a partir de 391 declaró la guerra abierta al paganismo²⁸. Desde el año 399, las destrucciones de los templos rurales fueron oficiales, siempre que se sacaran de ellos las estatuas y las riquezas, para evitar la rapiña, y se entregaran a la administración²⁹. Comenzó, o más bien continuó, el largo rosario de demoliciones patrocinadas por figuras de la intelectualidad cristiana, como fue el caso de Juan Crisóstomo. Aun así, la política imperial siguió siendo práctica ante todo: no se procedió a la destrucción sistemática de los templos, y se tenía muy en cuenta la posible oposición de la comunidad pagana antes de autorizar la conversión de un santuario.

En suma, Libanio presenció a lo largo de su vida el comienzo del auge antipagano, materializado en la conversión sistemática de los templos. Desde luego, por “conversión” no debe entenderse destrucción total en todos los casos. El término hace referencia a la demolición o a la

²⁵ Lib. *Or.*XXX.8.

²⁶ Ambrosio, *Ep.* 40.6 ss; Paulino, *Vita Ambrosii*.XXII.

²⁷ Rufino, *HE*.XI.22-23; Sozomeno, *HE*.VII.15; Sócrates Escolástico, *HE*.V.16.2-5.

²⁸ *CTh*.XVI.10.10 (391); *CTh*.XVI.7.4-5 (391).

²⁹ *CTh*.XVI.10.16.

desmantelación parcial de un edificio sagrado, pero sobre todo al segundo paso, su modificación para que pasara a ser iglesia o *martyrion*. Si el templo era de buena calidad, podía incluso conservarse intacto, sin sufrir siquiera las incisiones de cruces o de *graffiti* con expresiones de la victoria cristiana. En el otro extremo, cuando un templo era destruido en su totalidad lo que entraban en juego eran factores de superstición, que analizaremos más adelante. Entre estos dos casos, la conservación total de un templo o su destrucción total, quedaron la mayoría, es decir, que la mayoría sufrió la modificación de parte de sus instalaciones y la destrucción de sus imágenes de culto, y como cabía esperar se conservaron la mayor parte de las estructuras para su reutilización posterior. Pero la reutilización de templos era una idea que se fue abriendo paso sólo a fines del siglo IV, obedeciendo a un doble principio: la voluntad de extirpar el paganismo manteniendo cuidadosamente los monumentos del arte antiguo³⁰. El principio estaba esbozado en los edictos de Honorio y Arcadio del año 399³¹. Por eso, lo que vivió Libanio en la década de los 80, lo que provocó su escándalo, fue el ataque a los grandes centros de culto tradicionales, que contenían piezas de mucho valor artístico, y que en sí mismos eran tesoros arquitectónicos.

2. Así como remarcaba todos los usos que tenían los templos en activo, Libanio también explicaba en su Discurso XXX que del cierre de los templos se derivarían efectos muy negativos para el Imperio Romano. Avisaba a Teodosio de que, como emperador, debía evitar los peligros externos, pero también los internos, y las muertes en los motines generados por los ataques a los templos eran precisamente eso, un peligro para la estabilidad del Imperio. Incluso podían producirse muertes por la expulsión de los que cuidaban a los desvalidos³². Sin llegar a los extremos de patetismo alcanzados por Libanio, está claro que el cierre de los templos tuvo una profunda significación económica, tanto en lo que se refiere al cese de las funciones normales de un templo como, sobre todo, al valor material del templo en sí, sumado por sus materiales constructivos, sus propiedades terrenales y sus tesoros, y su valor artístico. Además, el debilitamiento de la actividad económica de los templos debió afectar también a las ciudades, que administraban sus tierras.

³⁰ G. FERNÁNDEZ, "Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía", *AEArq* 54 (1981), 155.

³¹ *CTh*.XVI.10.15-17.

³² Sobre el tema de la ayuda al desvalido habría mucho que decir; desde luego, no parece que con el cierre de los templos la caridad pública se resintiese, porque es el propio Juliano el que reconoce la ventaja que en este aspecto llevaban los cristianos al paganismo, cf. Jul. *Ep*.22.

Los expolios de los templos eran utilizados de manera diferente según el lugar, pero normalmente se destinaban a pavimentos, como sabemos que hizo Porfirio de Gaza con los restos incinerados del Marneion de su ciudad, o a la edificación de templos cristianos, como es el caso del templo de Afrodita en Afaca, santuario rural de las montañas del Líbano, donde se practicó la prostitución ritual hasta que Constantino lo cerró y ordenó que sus despojos se usaran para construir una iglesia cristiana, en el mismo lugar y con los mismos muros. Los monjes se llevaban los tesoros de los templos y expropiaban las tierras de los campesinos, alegando que sacrificaban ilegalmente³³. Por otro lado, los templos solían estar situados en terrenos de mucho valor, y ya desde Constancio era una costumbre que los emperadores regalaran los templos junto con sus tierras a sus cortesanos más distinguidos. La ubicación de los templos dentro de las ciudades fue a menudo el motivo de su destrucción, porque era frecuente que ocuparan posiciones clave, y que su lugar fuera deseado por la jerarquía eclesiástica local para la construcción de sus propias iglesias. Como complemento a su valor material, los templos eran desde luego exponentes de lo mejor del arte grecorromano, y como tales se vieron a menudo protegidos por los emperadores³⁴. De hecho, la legislación imperial estuvo siempre en contra del saqueo de los templos. Sin embargo, el hecho de que las comunidades cristianas se vieran favorecidas desde el principio por el expolio de las propiedades de los templos hace pensar en que los emperadores se oponían únicamente al saqueo no institucionalizado, por decirlo así.

Es fácil darse cuenta de que los efectos que se perseguían con la política antitemplaria del siglo IV no eran los mismos para las instancias civiles que para las eclesiásticas. En las medidas legales que adoptaron los emperadores desde el 351 hasta el 399, es decir, desde que se decreta el cierre de los templos hasta que se ordena su destrucción, no se habla nunca de destruir, sólo de clausurar o de confiscar. Y es que el mero cierre de los templos ponía ya al alcance de los emperadores y de la Iglesia grandes riquezas³⁵. El propio Constantino no tuvo reparos en confiscar bienes muebles de los templos e incorporarlos a su *res* privada, aunque los mantuvo como *fundi iuris templorum*. Así, con la sola prohibición de celebrar el culto en los templos ya se veían satisfechas las aspiraciones económicas y religiosas de los emperadores, y se caminaba hacia la unificación religiosa de todo el Imperio. Las demoliciones que comenzaron de forma sistemática a partir del 384 no formaban

³³ Lib.Or.XXX.11-12; Zósimo V.23.4.

³⁴ FERNÁNDEZ, o.c. 142.

³⁵ En la *Vita Porphirii* (41), se atribuían las siguientes palabras al emperador Arcadio: "Sé que la ciudad está llena de ídolos. Pero muestra prontitud en el pago de los impuestos y contribuye a los ingresos. Si de repente aterrorizamos a estos hombres, ellos huirán y perderemos ingresos".

parte, pues, de la política religiosa de los emperadores, sino que eran más bien consecuencia del ardor antipagano propio de la jerarquía eclesiástica y de sus más fervientes valedores, los monjes.

3. Más allá del valor puramente económico del templo estaba su valor ideológico. ¿Estaban dirigidas las destrucciones a impresionar y convertir a la población pagana, o era sólo que las jerarquías eclesiásticas creían en la necesidad de destruir los últimos reductos del paganismo?

Realmente, los cristianos sentían un temor reverencial por los santuarios de la religión tradicional, que eran concebidos como moradas diabólicas. La teoría de las conversiones de templos surgió con el hallazgo del supuesto Santo Sepulcro, que en aquel momento era un templo-cueva dedicado a Afrodita por Adriano. Como en teoría la cueva estaba habitada por el *daimon* de Afrodita -que no por la diosa misma-, se llevó a cabo el acto de conversión, que sentó el precedente de lo que serían ese tipo de actos en el futuro: el emperador Constantino ordenó que se limpiara con la ayuda de Dios -probablemente para vencer al *daimon* que habitaba allí³⁶-. La idea de que el suelo del templo podía estar contaminado probablemente tenía origen judío³⁷. Los monjes siempre recitaban el salterio durante los actos de conversión de templos, en particular los versos que hacían referencia a la supremacía de Dios sobre los otros dioses. Pensaban que los campesinos que seguían sacrificando eran enemigos de la Humanidad, porque atraían a los *daimones* con sus sacrificios. Sabemos de monjes de Siria que realizaban actos de ascesis dentro de los recintos de los templos paganos para desafiar a los *daimones*. Y es que realmente se creía en las cratofanías de los dioses que antes residían en los templos, a juzgar por las inscripciones cristianas de exorcismo de espíritus en los templos paganos³⁸. La superstición era lo que explicaba la quema de materiales de construcción de mucho valor, como en el caso del gran templo de Zeus en Apamea o del Marneion de Gaza. Por tanto, parece evidente que los destructores de templos sentían la necesidad de acabar con ellos, o al menos de sacar de ellos los espíritus de manera efectiva y definitiva.

Pero también estaba en la mente de todos la idea de la destrucción de los templos asociada a una posible conversión de la población, a juzgar por los comentarios del propio Libanio. En su discurso propagano,

³⁶ Eus. VC III.27-28.

³⁷ F.R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization I*, Leiden, 1995, 113.

³⁸ Es muy llamativa la contradicción existente entre la ausencia de divinidad en las estatuas que postulaban los apologetas cristianos desde el siglo II, y la inquietud por la presencia de espíritus, que se deduce de los traslados de estatuas de los dioses, de la reticencia a levantar la mano contra los ídolos, o de la misma ansia de "convertir" los templos.

Libanio insistía en la inutilidad de saquear los templos, si con ello se querían forzar las conversiones al cristianismo; además, de producirse, estas conversiones serían perjudiciales para el cristianismo, puesto que sólo podrían ser superficiales. Llegó a hablar de la existencia de criptopaganismo³⁹, es decir, del uso de las iglesias para adorar a los dioses bajo la apariencia de oración al único dios cristiano. Pero, por más que se empeñara en denostarla, Libanio no podía luchar contra la idea que bullía en las mentes de las jerarquías cristianas. Por Sozomeno sabemos cuál era esa idea: “el obispo Marcelo había estado a la cabeza de la destrucción de todos los templos en la ciudad y en los pueblos, creyendo que no sería fácil que se convirtieran de su religión de otro modo”⁴⁰.

Los mismos emperadores veían la necesidad de actuar en contra de los centros de culto pagano, si pretendían crear un Imperio sólidamente unido por sus creencias. De ahí que las primeras acciones decretadas por ellos fueran en contra de los cultos oficiales y públicos, y dentro de ellos en contra de los centros más importantes, para que los paganos no tuvieran más remedio que volverse hacia las iglesias. En las grandes ciudades del Este no quedaron templos en activo durante el reinado de Teodosio. Por tanto, está claro que el objetivo primordial de las destrucciones de templos para las jerarquías civiles y eclesiásticas era la conversión de la población.

Pero ¿qué relación real hubo entre el deterioro material del culto y el fin de las devociones paganas? O, lo que es lo mismo, ¿hasta qué punto se vio cumplido el objetivo que perseguían las destrucciones de los templos? Esta es la pregunta que se formula Barnes, haciendo hincapié en la necesidad de no buscar una misma respuesta para todos los cultos o para todos los estratos sociales⁴¹. Por ejemplo, sabemos que estas medidas tuvieron éxito con el mitraísmo. Pero para los intelectuales paganos el cierre de los templos no supuso más de lo que había supuesto para Libanio: un atentado contra el legado cultural de los antepasados. Los adeptos al neoplatonismo aceptaron la prohibición de sacrificar con ecuanimidad, porque ya Porfirio de Tiro había argumentado que el sacrificio no era necesario para alabar a los dioses, y que de hecho era un estorbo para las formas de devoción más elevadas⁴². Además, la mayor parte de los paganos del Este no secundaron a Juliano cuando éste se convirtió en Augusto, y ni siquiera entonces hubo una masa pagana que trabajara en favor de la recuperación del paganismo; Temistio, el intelectual pagano más influyente de todo el siglo IV, había

³⁹ Or. XXX. 26-28.

⁴⁰ Soz. HE VII.15.

⁴¹ T.D. BARNES, “Christians and Pagans in the Reign of Constantius”, en *L'église et l'empire au IVe siècle*, O. Reverdin y B. Grange (eds.), Entretiens sur l'Antiquité Classique XXXIV, Vandoeuvres-Gènevè, 1989, 301-338.

⁴² Porph. *De abst.* II. 33.1-2.

llegado a la conclusión de que había un sitio para el Helenismo en el nuevo Imperio cristiano. Sin embargo, la masa pagana sí fue perdiendo poco a poco la confianza en los dioses tradicionales. A fines del siglo IV, las conversiones de templos habían acabado con las celebraciones públicas en honor de los antiguos dioses, excepto con las procesiones cívicas de las asociaciones de culto. Todo ello precedía a las destrucciones masivas propias del siglo V. Cuando la destrucción comenzó a extenderse por los territorios fuera de las ciudades, los habitantes del campo comenzaron a poner en duda la famosa “paz de los dioses” y a convertirse en gran número al cristianismo⁴³. A veces, como en Alejandría, la impotencia de una divinidad para proteger su santuario de un terremoto, junto con el descubrimiento del origen mecánico de las maravillas que se operaban en el Serapeo, llevaba a la desilusión y al acercamiento a las iglesias, cuyo dios, al fin y al cabo, había salido vencedor.

Con todo, los territorios del interior y las aldeas resistieron más tiempo por la existencia de numerosos ritos ancestrales conectados con la agricultura, que era su medio de sustento. La afirmación de Teodoreto de que la memoria de los dioses se había extinguido junto con los templos, además, resultó ser falsa, como se ve por ejemplo en los edictos de Zenón del 481 y 488, que siguen insistiendo en la prohibición de los sacrificios. El sacrificio pagano, como ha demostrado recientemente Trombley⁴⁴, estaba profundamente arraigado en el *ethos* de la vida rural.

Sin duda existe una correlación entre las conversiones de templos y las conversiones al cristianismo, pues “la permanencia de las ideas religiosas reside en cierto modo en la permanencia de sus formas externas”⁴⁵. Aunque los efectos de las destrucciones sobre la fe tradicional aún no se notaran con claridad a fines del siglo IV, que es cuando Libanio compuso su obra, parece claro que el ataque sistemático a los templos que comenzó entonces supuso el primer paso hacia el fin. Y es que sufrir la pérdida material de los dioses, ver cómo sus representaciones eran destruidas sin que ningún poder divino ni humano lo impidiera, y aun así mantenerse fiel a la tradición pagana, requería tener un espíritu apto para ello, que sólo poseían algunos intelectuales y ciertas comunidades rurales que continuaron siendo paganas varios siglos más. La importancia de los templos en el proceso de cristianización del Imperio se ve claramente en la actitud de los emperadores, que pasaron de una

⁴³ Por más que las masivas conversiones espontáneas derivadas de la destrucción de templos pudieran causar sonrojo a la congregación cristiana, hinchada artificialmente con miembros cuya fe era el resultado de la violencia más que de la convicción. De hecho, la ambigüedad denunciada por Libanio en los neoconvertos se daba en pueblos cristianizados por monjes que incluso aparecen en la *Historia Philotheos* de Teodoreto.

⁴⁴ F.R. TROMBLEY, “Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece”, *Harvard Theological Review* 78 (1985), 327-52.

⁴⁵ TROMBLEY, *Hellenic Religion* II, 382.

cómoda tolerancia, de la que sacaban provecho económico, a una intransigencia cada vez mayor, en consonancia con el espíritu cristiano de la época. La obra de Libanio se sitúa en el punto de inflexión entre uno y otro momento, y se aferra desesperadamente a los criterios de tolerancia que inspiraron a la legislación imperial hasta el año 391.