



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

Del cristianismo al paganismo: políticas religiosas
del emperador Juliano

Autora

Raquel Aysa Martínez

Directora

María Victoria Escribano Paño

Facultad de Filosofía y Letras
2015-2016

En el presente trabajo se realiza un repaso por las reformas religiosas del emperador Juliano, conocido como «el Apóstata», quien, en pleno periodo tardoantigo en el siglo IV, decidió abandonar el cristianismo y restaurar el paganismo como religión oficial del Imperio romano. Para ello llevó a cabo una serie de medidas que han sido tachadas como «anticristianas», no solo por historiadores contemporáneos sino también por escritores de la Antigüedad Tardía que cohabitaron con el emperador. A través de este análisis se pretende estudiar las intenciones de Juliano con el fin de valorar si sus acciones fueron realmente anticristianas o no.

Índice

I. Introducción	1
II. Estado de la cuestión: libertad y tolerancia religiosa en la Antigüedad	4
III. Trayectoria política de Juliano	10
1. Primeros años. Educación y formación	10
2. Juliano César y las campañas de las Galias	13
3. Juliano Augusto: formación del gobierno y campaña contra Persia	15
IV. Evolución ideológica de Juliano.....	22
1. Influencias educativas en las creencias religiosas de Juliano.....	22
2. Conversión de Juliano: cronológica, ideológica e iconográfica	24
3. Ideología de Juliano en sus escritos: ¿era realmente un iniciado en el culto del mitraísmo?	28
V. Transformación religiosa: del cristianismo al paganismo	33
1. Medidas para restaurar el paganismo	33
i. Libertad de culto	34
ii. Recuperación de espacios sagrados	36
iii. Reforma del sacerdocio	42
2. Medidas y reformas contra el cristianismo.....	48
i. Ley <i>Magistros studiorum</i>	48
ii. Expulsión de cristianos de los cargos públicos.....	52
iii. Edicto <i>Sobre sepulcros y funerales</i>	55
VI. ¿Intolerancia o anticristianismo? Conclusiones finales.....	60
VII. Bibliografía	63

I. Introducción

El propósito de este trabajo es analizar los planteamientos teóricos y las acciones prácticas mediante las cuales el emperador Juliano, conocido como «el Apóstata», llevó a cabo una serie de medidas político-religiosas que han sido reconocidas como «anticristianas» y que tenían el objetivo de restaurar el culto tradicional y alejar a los grupos cristianos del poder que habían conseguido en los principados anteriores al suyo propio. Como objetivo secundario, se pretende dar una valoración personal, a modo de conclusión, sobre si las medidas de Juliano fueron o no tolerantes con los grupos cristianos y su libertad religiosa.

La elección de la temática del presente Trabajo Final de Máster se debe a la intención de adentrarme en el estudio de la religión cristiana en una época concreta: la Antigüedad Tardía. El caso del emperador Juliano otorga una oportunidad única para estudiar la convivencia y la relación entre la religión romana tradicional y la cristiana, así como la presencia de ambas en las esferas públicas, tanto en puestos de poder del gobierno como en los grupos ciudadanos que protagonizaron varios episodios de los que estudiaremos a continuación.

El trabajo se estructura en tres apartados, los dos primeros se han realizado con el objetivo de estudiar la figura de Juliano en su trayectoria política y religiosa. Es importante conocer la formación del emperador así como su ideología y sus creencias para poder analizar, en el tercer y último bloque, su transformación religiosa desde el cristianismo hasta el paganismo. Esta transformación religiosa se analizará, a su vez, desde dos puntos de vista distintos: por un lado, las medidas utilizadas para restaurar la religión romana tradicional y, por otro, las reformas llevadas a cabo con un enfoque anticristiano y con el objetivo de alejarles del poder.

Mucho se ha debatido sobre la figura de Juliano tan ambivalente que encontramos en las fuentes antiguas. El propio emperador se esfuerza por construir una imagen propagandística de sí mismo con el fin de cumplir tres objetivos que se repetirán en todos los escritos que encontraremos a su favor: legitimar su sucesión, ensalzar sus virtudes como buen gobernador y asignar la razón de su gobierno a la elección divina.

Estos hechos los encontraremos especialmente, además de en los escritos del propio emperador, en los discursos julianos de Libanio quien hace uso, al igual que Mamertino, del *basilikós logos*, la comparación de Juliano con personajes célebres con el fin de resaltar su perfección (GARCÍA RUIZ, 2008a). La vertiente contraria la encontramos de la mano de autores cristianos como Sozomeno o Gregorio Nacianceno, quien afirma que Juliano es un perseguidor de cristianos (MARCOS, 2009: 192).

Partiendo de esta doble visión de Juliano en las fuentes antiguas –profeta pagano y perseguidor cristiano-, la historiografía contemporánea se enfrenta de la misma manera al debate de si sus medidas eran tolerantes o intolerantes con el cristianismo. Todos los estudios aceptan que, cuando Juliano toma la posesión completa del poder del Imperio en el año 361, comienza una fase de reformas en las que prima la tolerancia y la libertad de cultos. Esta tolerancia se verá diluida con el paso de los meses en favor de un anticristianismo que será alimentado por episodios como los de Alejandría y Antioquía o con la visión del abandono de los templos y los ritos. Este anticristianismo que algunos autores han visto en sus reformas ha sido la razón de que los mismos definan su primera fase de tolerancia como una farsa propagandística y política cuyo fin sería crear la imagen del *civilis princeps*. Así bien, sin negar que Juliano quería acabar con el poder que los grupos cristianos habían conseguido a partir del gobierno de Constantino I, hay que cuestionarse la veracidad de las acciones anticristianas que se le atribuyen pues muchos de los testimonios sobre estas no han podido ser verificados legalmente; algunos de los ataques contra cristianos pudieron ser ordenados por gobernadores de provincias o ciudades mientras que otros, como es el caso del episodio de Alejandría, fueron movimientos populares sobre los que la autoridad no tenía ningún tipo de control.

Para analizar estos hechos, la metodología escogida se ha basado en la lectura y el análisis de las fuentes clásicas, paganas –como son los escritos del propio Juliano, de Amiano, de Libanio y de Mamertino¹ y cristianas –como es el caso de las obras de

¹ La obra que Mamertino dedica a Juliano es un panegírico, pronunciado en enero del año 362 debido al nombramiento como cónsul del primero. El discurso, como bien explica M^a Pilar García Ruiz (2006: 11-37) en su edición y traducción de la obra de Mamertino, forma parte de la colección de los doce *Panegíricos latinos*, datados entre los años 289 y 389 con la excepción del primero, el de Plinio el Joven a Trajano, que fue pronunciado en el año 100 y que es el modelo de todos los siguientes. La función de esta colección sería de uso escolar, por lo que encontramos en estos ejemplos la estructura clásica y los recursos habituales que componían los panegíricos.

Sócrates y Sozómeno. Para los textos de Juliano y Libanio se han utilizado las traducciones al castellano de la Biblioteca Clásica Gredos, mientras que para la lectura de Amiano se ha empleado la edición de Akal y para la de Mamertino se han usado dos distintas: por un lado, la traducción del panegírico al español de M^a Pilar García Ruiz de la editorial Eunsa, y por otro el análisis y traducción de los *Panegíricos Latinos* de mano de C.E.V. Nixon y Barbara Saylor Rodgers de la Universidad de California. A las obras de Sócrates y Sozómeno se ha accedido mediante una traducción al inglés de *Hendickson Publishers*.

Estos testimonios se han estudiado con el apoyo y la base de la historiografía contemporánea. Para realizar consultas sobre la religión romana se han consultado como base las obras de J. Scheid (1991) y J. Rüpke (2007), mientras que para adentrarse en el paganismo tardío se recomienda la lectura de autores como A. Cameron (2011), G. Bowersock (1996) y Rita Lizzi (2013). En el caso de las obras biográficas sobre Juliano se han estudiado a Joseph Bidez (1965) y Glen Bowersock (1980) por ser los dos autores que se adentraron en el estudio de la figura de este emperador y arrojaron luz sobre el personaje y sus acciones, y además también se han consultado obras generales de autores como Giuseppe Ricciotti (1959), Polymnia Athanassiadi-Fowden (1981) y Klaus Bringmann (2006) así como el artículo de Jean Bouffartigue (2009) sobre esta misma temática. Se debe destacar también la obra de Giorgio Scrofani (2010) en la que se realiza un repaso por las creencias y las políticas religiosas del emperador. En el caso de los artículos sobre temas concretos, los autores han resultado tan variados como las temáticas de las que versan, queriendo destacar el enorme trabajo de Mar Marcos con sus múltiples estudios sobre el emperador Juliano y la Antigüedad Tardía, los ensayos de José M^a Candau Morón sobre su filosofía política y los trabajos de J. Bouffartigue acerca de las acciones anticristianas del mismo y de la imagen del emperador.

Estos discursos públicos son muestras de aprecio hacia los gobiernos de los emperadores. No se centran en debatir las características de la realeza sino que estudian las virtudes de los emperadores, quienes son los responsables directos de la felicidad del Imperio. Esta finalidad debe tenerse en cuenta a la hora de interpretar los textos puesto que el propósito del orador es la exaltación y la adoración del emperador por lo que los episodios narrados están muy bien seleccionados. Para el análisis histórico, estos discursos aportan una gran cantidad de datos y acontecimientos sociales, económicos, políticos y religiosos que recogen en sus líneas.

Los objetivos clave de este panegírico dedicado a Juliano serían alabar sus victorias relacionándolas con las virtudes características del buen gobernante, y crear vinculación entre los ciudadanos de Constantinopla, ciudad donde se realizó el discurso, y el emperador, además de legitimar el poder del mismo (GARCÍA RUIZ, 2008b: 234).

II. Estado de la cuestión: libertad y tolerancia religiosa en la Antigüedad

Estudiar la tolerancia, o la intolerancia, en la Antigüedad supone aplicar juicios y teorías modernas a una época histórica en la que, en primer lugar, dicho concepto no existía a nivel teórico y en la que, en segundo lugar, el pensamiento ideológico y político impedía definirlo. Se debe tener en cuenta que, como explica Marta Sordi (2010: 249-252) en su artículo, la tolerancia, entendida como la capacidad de los individuos de aceptar la existencia de opiniones o acciones distintas de las propias, aparece definida por primera vez a finales del siglo XVIII, de la mano de John Locke y su famosa carta sobre la tolerancia.

En el ámbito religioso, que es el que atañe al presente trabajo, la tolerancia implica el respeto a las prácticas y creencias de otros grupos de personas. El monoteísmo, al presuponer sus creencias como únicas verdades, excluir a las demás religiones y necesitar borrar las otras opciones para confirmarse, tiene una naturaleza intolerante; mientras que el politeísmo es, en origen, tolerante ya que incluye a todos los demás dioses y creencias en su panteón (DA SILVA, 2010: 63-68; SORDI, 2010: 252-255)

La religión romana está caracterizada por una dualidad con grandes diferencias entre lo público y lo privado. En el ámbito privado, cada persona es libre de escoger y practicar los cultos que más crea convenientes ya que el estado romano no obliga a acogerse a ninguno en particular. Pero el caso de la religión pública es distinto: esta se compone de una serie de rituales y festividades, controladas por el estado, en las que deben participar todos los ciudadanos, sea cual sea sus creencias internas y privadas. Ser ciudadano romano trae consigo una serie de obligaciones y, entre ellas, destaca la de practicar la religión estatal. Tal y como explica Sordi (2010: 255-258), la religión romana tenía un importante componente social y una gran dimensión colectiva, y que existía una dependencia total entre política y religión ya que la sociedad a penas distinguía entre estos dos planos. Era una religión pública y social, soporte principal de la romanización en los territorios que anexionaban mediante la introducción de esta y el respeto a las religiones autóctonas de la zona aunque este respeto no debe entenderse

como tolerancia, entendida como un derecho, sino que se limitaban a darles el permiso para practicarla. Sobre este aspecto, Paul Veyne (1991) opinaba que, realmente, esta pseudo-tolerancia del Imperio romano era una estrategia que tenía como objetivo el permitir la pervivencia del propio paganismo, puesto que este habría sido demasiado débil para hacer frente a las demás religiones (DA SILVA, 2010: 65-66).

Para entender el compromiso que el estado exigía a los ciudadanos con respecto al cumplimiento de los rituales de la religión oficial, debemos detenernos a explicar el concepto de *pax deorum*. Esta idea está basada en que la prosperidad del estado depende de la voluntad de los dioses y de su grado de satisfacción con los sacrificios y las ofrendas que los humanos les conceden, de manera que las desgracias –en forma de epidemias, sequías o derrotas militares- se debían a la negligencia con estos ritos.

Atribuir la responsabilidad del bienestar o del malestar de todo un imperio a la religión estatal del mismo otorgó argumentos para perseguir a quienes no participaban en los rituales obligatorios, como fue el caso de las persecuciones contra los cristianos del siglo III así como las posteriores persecuciones a paganos cuando la *pax deorum* se transformó en la *pax Dei*. La diferencia entre estos dos conceptos es que el primero no excluye la práctica de otras religiones en el plano privado mientras que el segundo generó legislaciones con el fin de evitar compromisos religiosos distintos al cristianismo, legislación que comenzó a emitirse con Constantino (MARCOS, 2004: 52, 55).

Debe tenerse en cuenta, a la hora de estudiar estos acontecimientos, que los episodios de violencia e intolerancia contra una u otra religión suponen momentos puntuales de excepción en una convivencia religiosa generalmente pacífica. Las muestras de intolerancia registradas contra el cristianismo por las fuentes son siempre ataques puntuales, intensos y de corta duración, de manera que los propios autores cristianos admiten que la mayoría de los emperadores habían permitido dicha convivencia mientras que las persecuciones habían sido realizadas por gobernadores controlados por el diablo (MARCOS y FERNÁNDEZ UBIÑA, 2009: 188).

Por lo general, al margen de estos episodios puntuales, en el Imperio romano existía un gran pluralismo religioso que convivía cotidianamente sin problemas ni discriminaciones. Purificación Ubrič Rabaneda (2007) explica que la principal

característica de la sociedad tardoantigua fue su multiculturalidad a raíz de la cual se produjeron intercambios en todos los aspectos de la vida. Uno de los argumentos más importantes que sostiene esta autora para retratar esta sociedad es la existencia de relaciones de amistad e, incluso, de matrimonios entre personas de distinta religión a pesar de las leyes que los prohibían. También se han encontrado testimonios de personas que, en momentos puntuales de crisis en los que sus vidas corrían peligro, fueron capaces de cambiar su credo para conseguir el beneplácito de un dios distinto. Por estas razones, el autor sostiene que las fronteras entre las distintas ideologías no estaban tan marcadas en esa época a nivel cotidiano, sino que eran las autoridades religiosas, tanto del culto tradicional como del cristianismo y del judaísmo, las que se encargaban de marcar la distinción entre sus religiones.

Volviendo a enfocar nuestro interés en el estudio del origen del concepto de *libertas religionis*, Marta Sordi (2010: 258) afirma que fueron los escritores cristianos quienes lo habrían creado, entendiéndolo como la posibilidad de tener una visión subjetiva de una religión que sería privada e independiente a cualquier elemento externo, como podría ser el estado; según esta definición, el politeísmo de la religión romana tradicional sería insuficiente para ser considerado tolerante con el pueblo cristiano. Fue Tertuliano, escritor eclesiástico que vivió entre los siglos II y III, el primero en adentrarse en este concepto. Define esta idea como «un derecho y un privilegio natural» en un ambiente de persecución de cristianos en el que el concepto de libertad religiosa, aislada de los rituales estatales, era completamente ajeno a la mentalidad romana (MARCOS, 2007: 61-63).

A pesar de que el término de “libertad religiosa” y la reflexión sobre el mismo naciesen en contexto cristiano, no se permitió que esta idea fuese practicada dentro de su propio grupo religioso puesto que estos practicantes consideraban el cristianismo como la única y verdadera religión que debía ser extendida de manera universal. Cuando esta religión estuvo apoyada y sustentada por el poder imperial, llevó a cabo medidas para controlar las facciones religiosas que ponían en peligro su evangelización, y fue a partir de este momento cuando la armonía pacífica de las diversas religiones comenzó a perderse (MARCOS y FERNÁNDEZ UBIÑA, 2009: 188). Cameron (1994) define este hecho como una paradoja puesto que el cristianismo nació en un mundo de pluralidad religiosa para, poco a poco, tratar de convertirse en la única religión del

misimo (DA SILVA, 2010: 3); el cristianismo fue el primero en reclamar la libertad religiosa cuando era el grupo perseguido para, después, al obtener el apoyo del poder político, utilizar métodos de coerción para reorientar las creencias de los que calificaban como herejes y paganos.

Dentro de este contexto histórico y de este debate historiográfico sobre los episodios de tolerancia e intolerancia religiosa en la Antigüedad, y más concretamente en la Antigüedad tardía, se halla el curioso capítulo en el que el emperador Juliano, haciendo gala de una educación helénica, empleó su poder para reinstaurar el culto tradicional cuando el cristianismo ya había sido establecido como religión oficial del estado por el emperador Constantino. En esta línea de investigación, el objetivo de este trabajo es valorar si las acciones y las reformas del emperador Juliano con respecto a la libertad de cultos eran tolerantes o no. Para ello se partirá de la base de algunos de sus propios escritos y de textos de autores de la época en los que se explica, con más o menos detalles, su idea de tolerancia, de libertad religiosa y la idea que el emperador tenía hacia la religión cristiana.

La opinión de Juliano sobre la tolerancia no está bien reflejada en sus propios escritos. Encontramos tan sólo dos referencias en las que se asegura que no se obligará a nadie a participar en una religión que no es la suya (*ep. 114, 436 C*)² y en las que se apela a conseguir una convivencia pacífica entre los grupos paganos y cristianos (*ep. 114, 438 A-C*).³ A pesar de querer conseguir esta tolerancia, es interesante ver cómo, en este último texto, denomina a los cristianos «extraviados», y es que Juliano sostenía que el cristianismo era un error que necesitaba ser combatido. Las críticas que el emperador realiza sobre esta religión están desarrolladas en *Contra los galileos*,⁴ obra en la que analiza la doctrina cristiana comparándola con la judía y la clásica, ensalzando esta

² Juliano, *ep. 114, 436 C*: «A ninguno, por tanto, de ellos contra su voluntad permitimos que se le arrastre a los altares, y solemnemente les anunciamos que, si alguno voluntariamente quiere participar en nuestras abluciones y libaciones, que en primer lugar practique ritos purificatorios y suplique a los dioses apotropaicos».

³ Juliano, *ep. 114, 438 A-C*: «Que nadie se oponga ni se cometa injusticia, y que los que están extraviados respeten a los que con rectitud y justicia adoran a los dioses de acuerdo con nuestras eternas tradiciones, y que los adoradores de dioses no dañen ni roben las casas de los que están extraviados más por ignorancia que por conocimiento».

⁴ «Galileo» es el término que utiliza Juliano para referirse a los cristianos.

última por encima de las demás y utilizando para ello argumentos platónicos que, en ningún momento, pretenden ser novedosos (MORESCHINI, 1998: 152-154; SCROFANI, 2010: 100-130; GUARDE PAZ, 2014: 415-417).⁵ A raíz de este análisis, Juliano considera que el cristianismo «no contiene nada divino» y afirma que es un «relato monstruoso a la fe de la verdad» y una «invención de unos hombres compuesta por maldad», ideas que expone en las primeras líneas de *Contra los galileos* (39 A-B).

Las opiniones que encontramos en otros autores al respecto de su espíritu tolerante son bastante homogéneas. Los dos autores que más describen el comportamiento y la personalidad del emperador son Amiano y Libanio, por ser allegados y conocerle personalmente, y es de ellos de quienes tenemos las mejores descripciones de su supuesto carácter tolerante. Amiano lo describe como «un hombre que merecía figurar entre nuestros héroes por la brillantez de sus acciones» para, posteriormente, incluir entre sus virtudes la «liberalidad» y la generosidad (*Hist. XXV*, 4, 1)⁶. Por su parte, Libanio centra sus argumentos en eliminar cualquier asociación posible entre las persecuciones cristianas y el propio Juliano, asegurando que el emperador censuraba esas prácticas porque la violencia no es una herramienta certera contra la ideología y las creencias (*Or. XVIII*, 121-123).⁷

Pero no todos sus allegados estaban de acuerdo en que sus medidas eran bondadosas y tolerantes. Como señala Mar Marcos (2009: 195), Eutropio, funcionario romano bajo su gobierno, sí llegó a considerar las políticas del emperador como una verdadera persecución contra los cristianos. Esta misma opinión la compartían numerosos

⁵ En el artículo de César Guarda Paz (2014), encontramos un análisis pormenorizado de los distintos puntos a los que Juliano dedica unas líneas en su obra, como la idea de salvación del ser humano, la relación entre Dios y Jesús, o la designación del propio cristianismo como ateísmo.

⁶ Amiano dedica todo el libro XXV a realizar una enumeración, y una posterior explicación, de las virtudes y los defectos del emperador.

⁷ Lib., *Or. XVIII*, 121-123: «Él solía censurar a quienes habían llevado a cabo aquellas prácticas [persecuciones y ataques violentos en contra de una religión], en la idea de que así no conseguían lo que pretendían [...]. Porque [...] no se podría erradicar una creencia falsa sobre los dioses amputando y aplicando fuego [...]. Evitó esa práctica, que rechazaba por completo, y a cuantos tenían capacidad para hacerse mejores, los iba conduciendo hacia la verdad, pero no obligaba por la fuerza a quienes amaban lo peor».

cristianos, destacando especialmente a Gregorio de Nacianzo, que le describía como perseguidor e hipócrita.

Ese debate en torno a la tolerancia o la intolerancia del emperador Juliano continúa hasta nuestros días, siendo estudiado por la historiografía contemporánea. Las estrategias político-religiosas del emperador han generado un arduo debate en torno a si la creación de su edicto de tolerancia se realizó de manera sincera o si era una farsa para allanar la restauración de la religión helenística tradicional. Con el estudio de las acciones del emperador, se puede ver que hay dos fases bien diferenciadas en sus políticas: una primera de tolerancia que comenzaría con la muerte de Constancio y en la que destacaría el edicto de libertad de culto, y una segunda en la que los intentos por restaurar la religión tradicional son más drásticos y la represión hacia el cristianismo es más activa. Pero estas dos fases no son suficiente para responder a la pregunta de si Juliano era o no tolerante hacia el cristianismo sino que se deberán analizar de manera individual las reformas que afectan a estas dos cuestiones con el objetivo de, al final de este artículo, ser capaz de dar una respuesta formada y argumentada a la cuestión.

III. Trayectoria política de Juliano

1. PRIMEROS AÑOS. EDUCACIÓN Y FORMACIÓN

Flauius Claudius Julianus nació en Constantinopla entre finales del año 331 y la primera mitad del 332.⁸ Su padre era Julio Constancio, hijo del emperador Constancio Cloro y hermanastro de Constantino, mientras que su madre, Basilina, era la hija de un alto funcionario del emperador Licinio, quien fue prefecto del pretorio y gobernador de Egipto. Además, Juliano tenía un hermano, Galo, nacido entre los años 325 y 326 del primer matrimonio de Julio Constancio.

La infancia de Juliano quedó marcada, de manera muy temprana, por la muerte y las intrigas palaciales. Su madre falleció al poco tiempo de darle a luz mientras que su padre, y una gran parte de su familia, fue asesinado en un complot palaciego cuando, en el año 337, Constantino falleció y el poder recayó en manos de sus tres hijos: Constantino II, Constante y Constancio II. El complot fue llevado a cabo por Constancio, quien argumentó que su padre Constantino había dejado por escrito la acusación de que su familia había conspirado contra él; ante esto, Constancio decidió asesinar a los familiares con posibilidades de aspirar al poder. Sólo Juliano y Galo se salvaron de los asesinatos; Libanio (*Orat. XVIII, 9 ss.*) afirma que el primero se salvó por ser muy joven, y el segundo por estar enfermo y parecer que iba a fallecer pronto:

«Sólo él y su hermano paterno, mayor que él, escapan a la masacre, librando al segundo una enfermedad que hizo pensar que bastaría para su muerte y al primero su edad, pues hacía poco que había acabado su lactancia».

Con el fin de apartarlo de la vida de la corte, Constancio ordenó trasladar a Juliano a Nicomedia donde el obispo de la ciudad, Eusebio, fue el elegido para encargarse de la educación del joven. Pero este fue nombrado obispo de Constantinopla al poco tiempo, en 338, de manera que la educación de Juliano pasó a manos de Mardonio, quien fue una gran influencia para él y sobre quien habla con profunda veneración a lo largo de

⁸ No existe constancia de la fecha exacta de su nacimiento. Bidez (1965: 10) la sitúa antes de invierno del año 331 mientras que otros autores como Gilliard (1971) la retrasan hasta el verano del año 332 (JULIANO, 1979a: 10-16).

sus escritos. Fue Mardonio quien despertó en Juliano el gusto por la cultura helénica ya que le acercó a los escritos de Hesíodo y Homero y le inició en sus primeras lecturas filosóficas; además le educó con reflexiones sobre la sociedad del momento y con consejos sobre el comportamiento diario (BIDEZ, 1965: 16-21).

Hacia el 341-342, a raíz de la muerte de Eusebio de Nicomedia, Juliano y su hermano Galo son trasladados y recluidos en la residencia imperial de Macellum (Capadocia) por orden del emperador Constancio. Es, en este momento, cuando Juliano es separado de su tutor, Mardonio, hecho que le causará un profundo dolor y que quedará plasmado en su obra. Comenzará, así, una etapa que Juliano recordará con rencor puesto que se sintió prisionero durante los seis años que transcurrió ahí. Este sentimiento será el único punto en común que comparta con su hermano Galo puesto que ambos compartían caracteres muy diferentes: Juliano, centrado en los libros y en la enseñanza;⁹ Galo, en el arte militar y en la guerra.¹⁰

Durante estos años, Juliano consideró que se le estaba privando del derecho de educarse ya que no se contrató un tutor que se encargase de ello. Su educación fue autodidacta a través de la biblioteca de la residencia imperial. En cuanto a los aspectos religiosos de la misma, la educación que recibieron los hermanos fue cristiana y provenía del obispo Jorge de Capadocia. A lo largo de toda la etapa en Macellum, Juliano se presentó siempre como cristiano, llegando a ser bautizado, y, debido a que todavía no había tenido contacto con las influencias neoplatónicas, no hay motivos para pensar –más allá de la educación recibida por Mardonio- que ocultaba en su interior la predilección por una religión diferente.

En el año 348, Galo fue convocado a la corte para dar apoyo en los problemas militares que Constancio estaba sufriendo a causa de las usurpaciones, y a Juliano se le permitió continuar con sus estudios fuera de Macellum. Decidió marchar a Constantinopla pero su estancia en esta ciudad fue breve debido a que, rápidamente, creció su número de seguidores y Constancio decidió enviarle a Nicomedia. Ahí, tuvo

⁹ Libanio realiza un detallado retrato del emperador Juliano a lo largo de toda su obra y de sus múltiples discursos. Esta información queda recogida y resumida de la mano de J. Bouffartigue en “L’image politique de Julien chez Libanios” (2002).

¹⁰ Amiano dedica parte del libro XIV de su *Historia* (1, 1 ss.) a hablar sobre la crueldad de Galo y su comportamiento violento durante sus campañas militares como César.

contacto con las clases del rétor pagano Libanio a pesar de que se le había prohibido, por orden del emperador, su asistencia. Libanio focalizaba sus clases y su obra en el objetivo de hacer resurgir la cultura helénica, hecho que tuvo una gran influencia sobre Juliano.

En esta etapa, en la que posee una mayor libertad de movimiento y de educación, será cuando Juliano comience a relacionarse con la religión tradicional greco-romana. El propio Libanio afirmó en su obra (*Orat. XIII, 11*) que su estancia en Nicomedia fue «el principio de los mayores bienes para él», haciendo referencia a este contacto religioso.

Tras Nicomedia, Juliano se trasladó a Pérgamo donde conoció a Edesio de Capadocia para, después, ir a Éfeso a asistir a los cursos de Máximo, quien sería uno de sus principales mentores. Casi todos los autores están de acuerdo en que fue la influencia de Máximo la que le llevó a su potente superstición (JULIANO, 1979a: 19-25). Fue en Éfeso donde Juliano se adentró en el mundo del neoplatonismo de la mano de Crisanto, quien le guiará a través de la obra de Jamblico y Porfirio.

La mayoría de los autores coincide en situar en este periodo la conversión al paganismo del emperador, impulsada por las influencias helénicas y neoplatónicas de su educación así como por su oposición a la dinastía constantiniana, la cual era cristiana. El propio Juliano hace referencia en sus cartas escritas en Antioquía a que el año de su conversión está situado entre el 350 y el 351 (JULIANO, 1982: 173).

El 15 de marzo del año 351 Galo fue nombrado César y enviado a Antioquía. Constancio se vio forzado a tomar esta decisión a causa del aumento de poder que estaba tomando la sublevación de Magnencio del año 350, quien había conseguido asesinar a Constante, el Augusto de Occidente, y hacerse con los territorios de Italia y Galia. A raíz del cruento gobierno de Galo en este territorio, Constancio comenzó a sospechar de sus intenciones y ambiciones con respecto al poder imperial debido a lo cual le citó en Constantinopla para responder sobre sus actos. Pero, en el camino, su esposa Constancia falleció, hecho que precipitó los acontecimientos: Galo fue detenido y decapitado sin juicio a finales del año 354. La muerte de Galo fue seguida de una represión sobre sus subordinados por parte del emperador así como de la llamada a la corte de Milán a Juliano, quien consiguió defenderse, con ayuda de Eusebia –esposa de

Constancio- de las acusaciones de conspiración con su hermano Galo. Gracias también a la emperatriz, Juliano obtuvo el permiso de irse a Atenas donde permaneció hasta octubre del año 355 y donde se impregnó de la religión greco-romana asistiendo a rituales como los misterios de Eleusis.

2. JULIANO CÉSAR Y LAS CAMPAÑAS DE LAS GALIAS

En octubre del 355, Juliano fue llamado a Milán donde fue nombrado César. Debido a que Constancio y Eusebia no habían tenido descendencia, Juliano era el único miembro vivo de la familia imperial. La decisión de nombrarle César, según nos explica Amiano (*Hist. XV, 8, 2-3*)¹¹, se debió a las múltiples amenazas externas a las que debía enfrentarse el Imperio, provenientes de las fronteras del Rin, del Danubio y de Persia, y al consejo de Eusebia de ayudarse por Juliano para no gobernar en solitario.

El 6 de noviembre recibió el título de manera oficial en Milán, ante el grueso del ejército romano. El propio Juliano, en su carta *Al senado y al pueblo de Atenas* (274 C),¹² nos explica que, antes de la ceremonia, le cambiaron el aspecto obligándole a afeitarse la barba y a vestir ropajes de seda. Este nombramiento, que tendía un puente para estrechar las relaciones con Constancio –hecho que no se dio ya que la enemistad se mantuvo hasta la misma muerte del emperador-, fue subrayado con el matrimonio de Juliano con Helena, la hermana de Constancio. Fue un matrimonio político que no engendró descendencia, hecho que Amiano (*Hist. XVI, 10, 18*)¹³ atribuye a un veneno que Eusebia le habría dado a la esposa de Juliano con el fin de evitar que se quedase embarazada.

¹¹ Amm., *Hist. XV, 8, 2-3*: «Angustiado ya ante la enorme cantidad de problemas que se le venían encima, confesó su idea a los que le rodeaban, y les dijo claramente que, si gobernaba en solitario, sucumbiría ante tantas y tan continuas calamidades [...]. Después de muchos rodeos y deliberaciones vanas, Constancio tomó una decisión firme y, obviando disputas inútiles, decidió compartir el Imperio con Juliano».

¹² Juliano, *Or. V, 274 C*: «Ellos, reuniéndose como si estuvieran en la barbería, me afeitan la barba, me visten con una clámide y me dan aspecto –así lo creían ellos- de un soldado completamente ridículo».

¹³ Amm., *Hist., XVI, 10, 18*: «Helena [...] fue conducida a Roma [...] según un plan tramado por la emperatriz Eusebia, estéril durante toda su vida, que la convenció para que bebiera un veneno preparado con mala fe de manera que, cuando quedara embarazada, perdería el hijo que esperara».

Como el emperador temía las aspiraciones de poder que su nuevo César podía tener, decidió enviarlo al territorio de las Galias donde la situación militar era peligrosa y complicada debido a los continuos ataques y al avance de los pueblos extranjeros. Tal eran las intenciones de Constancio con respecto a la vida de Juliano en ese territorio que le ocultó la pérdida de Colonia por las tropas germánicas con el fin de que no se negase a acudir a la zona.

Juliano comenzó las campañas militares en este territorio careciendo de poder ya que el mando militar lo poseía el general Marcelo y las órdenes del emperador las recibían el cuestor Salustio –quien le ayudó en el estudio de los conocimientos sobre política y ejercicio militar, naciendo entre ellos una estrecha amistad- y el prefecto Florencio. Partió hacia la primera campaña el primer día de diciembre del año 355 con tan solo 360 soldados. En esta primera campaña el papel del César fue irrelevante la mayor parte del tiempo puesto que fueron Marcelo y Constancio quienes recuperaron Colonia. Juliano jugó un papel importante en Sens, ciudad en la que les sitiaron durante tan sólo un mes puesto que consiguió que los atacantes se retirasen. Debido a este suceso, Marcelo fue destituido de su cargo por no haberse hecho cargo de la situación.

La campaña del año 357 fue similar a la anterior ya que Juliano también se vio enfrentándose al enemigo sin el apoyo de sus colaboradores, en este caso es el conde Barbacio quien le abandona frente a los alamanes. A pesar de que las tropas del César son inferiores, Juliano vencerá en la batalla de Estrasburgo de junio del 357, siendo la victoria más importante de su carrera militar ya que le otorgará un importante prestigio militar (GOLDSWORTHY, 2010: 210-211). Tras esta victoria, Juliano cruzará el Rin para perseguir a los alamanes y hacerles retroceder. A final de año se retirará a París para pasar el invierno.¹⁴

Las dos campañas siguientes serán una continuación de sus éxitos. Durante el año 358 recuperó la zona inferior del Rin de manos de los frances salios y los cá�avos, y exigió a los alamanes que devolviesen a los soldados romanos que mantenían prisioneros.

¹⁴ Marinela Casella (2009) dedica todo un artículo, que se ha utilizado de base para este fragmento del trabajo, a analizar las fuentes y los testimonios que se conservan sobre el periodo en el que Juliano vive en París.

Estos éxitos causarán gran sorpresa en la corte debido a que Juliano no había tenido ninguna experiencia militar hasta la campaña de las Galias. Constancio se atribuirá estas victorias militares de Juliano por miedo a que estas le consiguiesen al César más fama y más adeptos y a causa de la envidia que estas le causaban, como bien menciona Mamertino en su *Panegírico a Juliano* (3.1).¹⁵

3. JULIANO AUGUSTO: FORMACIÓN DEL GOBIERNO Y CAMPAÑA CONTRA PERSIA

En octubre del 359 Constancio comenzó a preparar una campaña contra los persas con el fin de recuperar la plaza fuerte de Amida, situada en la frontera entre ambos imperios. Para ello, decidió hacer uso de las tropas galas de Juliano que tan buen resultado habían dado a lo largo de estos años a pesar de que una parte de estas tropas estaba formada por celtas y germanos que habían prometido luchar con la condición de no hacerlo más allá de los Alpes. Para conseguirlo, escribió a dos subordinados de Juliano, Síntula y Lupicino, para que comenzasen a trasladar a los soldados mientras que al príncipe tan sólo le envió una misiva ordenándole que no se interpusiese en vez de pedirle ayuda para conseguirlo.

Constancio envió sus órdenes mediante una embajada que llegó en enero del año 360 con las órdenes de que Síntula pusiese en marcha a la guardia personal, y Lupicino a las legiones de Bátavos, Celtas, Hérulos y Petulantes. Cuando la embajada llegó, este último se encontraba en Britania con las legiones de los Hérulos y los Bátavos, por lo que tan sólo Síntula pudo cumplir con los deseos de Constancio. Se abrió un periodo de negociaciones tras el cual Juliano cedió a las órdenes del emperador y ordenó concentrar a las tropas en París. Es en esta ciudad donde los soldados, motivados por el descontento que sentían al verse movilizados a Persia, rodearon el palacio imperial exigiendo, a gritos, que Juliano recibiese el título de Augusto, tal y como describe Amiano en su obra (*Hist. XX*, 4, 14):

¹⁵ Mamertino, *Pan. III* [11] 3.1: «*Y voy ahora yo a empezar por recordar que gracias a tu valor las Galias han sido recuperadas y toda la barbarie sometida como si se tratase de cosas nuevas y nunca oídas? Estas hazañas de grandísima fama en esta parte del Imperio romano han sido celebradas con la alabanza del buen nombre, en tal grado que merecieron la envidia del emperador, tu primo.*

«Con enormes alardos, se fueron todos hacia el palacio y, después de rodearlo para evitar que pudiera escapar alguien, con grandes voces aclamaron a Juliano como Augusto, y reclamaron que acudiera decidido ante ellos».

El propio Juliano explica, en *Carta al senado y al pueblo ateniense* (284-285),¹⁶ que él no había sospechado nada hasta que escuchó el criterio y que se vio obligado a aceptar el título de Augusto por miedo a los soldados y porque la propia divinidad – Zeus en el caso de su escrito y el Genio del Estado¹⁷ en el caso de Amiano (*Hist. XX*, 5, 10)-¹⁸ le había instado a cumplir dicho deber. El grupo de tropas que había partido con Síntula dio la vuelta y volvió a París en cuanto les llegó la noticia para apoyar al nuevo emperador, mientras que tanto el secretario de la embajada, Decencio, como el prefecto Florencio marcharon en busca de Constancio para darle la noticia.

Tal y como Bouffartigue (1998: 61-65) explica en su artículo, los historiadores no ven el origen de la rebelión en una decisión unilateral de los soldados sino que se baraja la posibilidad de que el propio Juliano lo hubiese orquestado. Por desgracia, se carece de testimonios para corroborar la hipótesis de una alianza del César con su ejército.

¹⁶ Juliano, *Or. V*, 284 B-285: «Sean testigos Zeus, Helios, Ares, Atenea y todos los dioses que no tuve ninguna sospecha de ello hasta el atardecer. [...] Me opuse con todas mis fuerzas y no aceptaba ni el título ni la corona. Pero como yo solo no podía imponerme a la multitud, y los dioses, que deseaban que esto sucediera, los excitaban [...]».

¹⁷ En la religión tradicional romana, los espíritus son seres muy presentes y habituales. Los genios representan la naturaleza divina de todas las cosas, el espíritu de las mismas y la parte divinizada de las personas. La figura del Genio Público era, pues, el aspecto espiritual y divinizado de Roma, y en concreto el neoplatonismo afirmaba que era el garante de la felicidad del Imperio. El Genio está presente desde época republicana, con testimonios en el siglo III a.e., y no desaparece de los textos hasta finales del siglo IV d.e.

A través de la obra de Amiano, podemos ver la figura y la influencia del Genio Público en la personalidad de Juliano. Este espíritu fue decisivo en la aceptación del cargo de Augusto por parte del entonces César y, por ello, cuando Juliano obtuvo el poder, reabrió los templos y reactivó el culto al Genio Público. Este vuelve a hacer presencia en el episodio de la muerte del emperador puesto que, justo antes del enfrentamiento en Túmara contra los persas en el que Juliano perdió la vida, se le apareció con el cuerpo cubierto con un velo, lo que fue interpretado como un mal augurio (SAN VICENTE, 2009-2010).

¹⁸ Amm., *Hist. XX*, 5, 10: «[...] el emperador había confesado a sus amigos más íntimos que, durante el sueño, había visto esa forma mediante la que suele mostrarse el Genio protector del estado».

A lo largo del 360 Juliano y Constancio se enviaron una serie de misivas en las que Juliano pedía que se le reconociese como Augusto, aunque firmaba como César,¹⁹ mientras que Constancio le ofreció no castigarle si volvía al estado anterior de su proclamación. A pesar de esta aparente negociación, ambos se prepararon para la guerra civil ya que parecía ser el único medio para solucionar la situación.

Es interesante cómo Mamertino (27.5)²⁰ obvia esta preparación de la guerra civil en su discurso, así pues prefiere presentar los hechos como una sucesión en la que Juliano era el heredero legal que ascendió al poder correctamente tras la muerte de Constancio. Sí refleja que había rivalidad entre ambas figuras pero no menciona la guerra que se estuvo fraguando antes de la muerte del emperador Constancio. Esta legitimización de la ascensión al poder de Juliano ha sido vista como la intención y el mensaje principal de la *Gratiarum actio* (GARCÍA RUIZ, 2008a: 142).

En el verano de este mismo año, Juliano cruzará de nuevo el Rin y arremeterá contra los fracos atuarios con el fin de establecer su cuartel invernal en Vienne. Fue aquí donde, el 6 de noviembre, promulgó su primer edicto de tolerancia en contraposición a la estricta política de Constancio.

A lo largo de este año Constancio acumuló víveres cerca de los Alpes para marchar contra la Galia. Juliano, sabiendo que si esperaba en este territorio perdería, se adelantó y marchó en julio hacia Sirmium, recorriendo la orilla del Danubio,²¹ y posteriormente a Naissus. En octubre ya había dominado las dos plazas, claves para permitir la comunicación con la zona oriental del Imperio, y será en Naissus desde donde envíe

¹⁹ Esta firma entra en contradicción con los datos numismáticos que poseemos de la época puesto que es, en este momento y en Galia, donde comienzan a realizarse las primeras acuñaciones con la efigie de Juliano y la leyenda monetaria con el título de AVG(ustus) (ROYO MARTÍNEZ, 2009).

²⁰ Mamertino, *Pan.* III [31] 27.5: «El emperador, aunque se había dado cuenta de que sólo gracias al auxilio divino se había salvado el estado, tuvo la piedad de la condición humana y, perdonando las ofensas, se revistió de los sentimientos de un hermano; a quien sabía que le había atacado con las armas, lo honró con su muerte y posteriormente realizó sus funerales. Admirable tanto por su capacidad de recuerdo como de olvido, olvidó que era su enemigo y recordó que era su heredero».

²¹ Mamertino hace especial hincapié en la velocidad a la que Juliano realizó el descenso por el río Danubio (*Pan.* III [11] 7.1), hecho que se ha relacionado directamente con las figuras de César y Alejandro, a quienes también se caracterizaba por su rapidez bélica (MAMERTINO, 2006: 26; GARCÍA RUIZ, 2008b: 238-239).

cartas a las ciudades de Atenas, Corinto, Esparta y Roma explicando sus motivos con la esperanza de que se unieran a él; además, comenzó a dar forma a su gobierno, asignando cargos a personas de su confianza: al rétor Mamertino le nombró prefecto de Italia e Iliria, y al historiador Aurelio Víctor, gobernador de la Panonia Segunda.

La guerra civil no se llegó a producir a pesar de estar ya preparada debido a que, el 5 de octubre del 361, Constancio falleció en Mopsucrene, Cilicia, nombrando antes a Juliano como su heredero. A raíz de esta muerte, Juliano se trasladó a Constantinopla, capital del Imperio romano, ciudad a la que llegará el 12 de diciembre del año 361.

Una de sus primeras medidas como gobernante en solitario fue la creación del tribunal de Calcedonia, formado por Salustio, que ocupó el cargo de prefecto de Oriente, por Mamertino y por cuatro generales del ejército, dos de los cuales eran fieles a Constancio para darle imparcialidad. Con este tribunal se juzgaron acciones del gobierno de Constancio, a quien Juliano acusaba de ser la razón de las desgracias del Imperio; entre los diez cargos del gobierno de Constancio que fueron acusados a muerte, estaba el prefecto Florencio, quien consiguió escapar y no volvió al Imperio hasta la muerte de Juliano.²²

Asentado en Constantinopla, Juliano llevó a cabo una gran cantidad de reformas con el fin de borrar el gobierno del emperador Constancio y poner en marcha el suyo propio. Estas medidas estaban marcadas por la austereidad de su personalidad, la cual quería trasladar a los empleados gubernamentales así como a la forma de vida del pueblo romano.

Su primera medida fue depurar la corte tras lo que colocó a hombres de su confianza, sin tener en cuenta su religión, en los puestos que antes ocupaban los seguidores de Constancio. Al mismo tiempo, promulgó una amnistía religiosa que permitía la vuelta de los exiliados –la mayor parte herejes cristianos- al Imperio. Sus reformas enseguida se enfocaron en el campo religioso con el objetivo de restaurar la religión tradicional, para lo que exigió que el cristianismo devolviese los bienes que habían requisado de dicha religión.

²² M^a Pilar García Ruiz realiza un estudio del testimonio que Amiano aporta en su obra sobre los juicios de Calcedonia: GARCÍA RUIZ, M. P., 2007, “Amiano y los juicios de Calcedonia: contradicciones y paradojas”, *Faventia* 29/2, págs. 47-60.

Realizó también reformas en las estructuras municipales. Solucionó la abstención de participación en las curias –debido al impuesto obligatorio que había que pagar mediante multas a los que no asistiesen y mediante la exención de dicho impuesto a algunos sectores de la población. Además, eliminó el privilegio que tenían los clérigos cristianos al estar exentos de dicha paga. Devolvió a las curias el poder de establecer impuestos, y ordenó que los edificios públicos que se habían confiscado fuesen devueltos.

Llevó a cabo reformas en el ejército que favorecían a los soldados con el fin de mantener la fidelidad de estos hacia su persona. Regularizó el reparto del pago de la soldada en efectivo, y no en especies. Y, en paralelo y de acuerdo con su personalidad, trató de evitar la excesiva ociosidad y de fomentar la disciplina.

Además, redactará en esta temporada escritos intelectuales. En la primavera del 362, escribió los discursos *Sobre la madre de los dioses*, en el que explica el mito de Cibeles y Atis, y *Contra el cínico Heraclio*, en el que realiza una reflexión sobre los ateos, que según su opinión son tan enemigos como los cristianos. En junio escribirá otro discurso sobre los ateos: *Contra los cínicos ignorantes*.

El 17 de junio promulgó su famosa ley escolar -acerca de la cual se tratará más adelante- que prohibía a los maestros cristianos explicar la cultura clásica debido a su falta de fe en la misma. Muchos autores consideran que este punto supone el paso de una política tolerante a una sectaria en la que los paganos son los beneficiados.

El 21 de junio del 362 Juliano salió hacia Antioquía con el fin de preparar un ataque contra el persa Sapor para el año siguiente. Llegó a la ciudad el 18 de julio y fue recibido por un discurso de alabanza de Libanio. La estancia en la misma no será cómoda puesto que los ciudadanos no respondían bien al comportamiento austero y piadoso del emperador. Por ello, se dieron desencuentros entre Juliano y la ciudad como es el caso del episodio de Dafne, el cual explicaremos más adelante, o el enfrentamiento provocado a raíz de la escasez de alimentos.²³ Además, durante su estancia en

²³ Con el fin de tratar de paliar la escasez de víveres, Juliano ordenó traer trigo de Egipto pero el problema no se solucionó ya que los acaparadores, que debían distribuir el alimento, se quedaban con una parte importante del mismo. Ante esta situación, el emperador trató de culpar al senado por no ser capaz de frenar la situación y controlar a sus subordinados pero el pueblo veía a Juliano como culpable ya que el

Antioquía, promulgó la ley de funerales, sobre la que se hablará más adelante, y comenzó su reconstrucción del templo de Jerusalén.²⁴

El 5 de marzo del año 363 Juliano marchó hacia Persia con un gran ejército formado por 80.000 hombres,²⁵ siguiendo la orilla del Éufrates y conquistando las ciudades a su paso. Tras pasar y detenerse en Hierápolis y en Batnas, decide dividir sus tropas en dos en la ciudad de Carras: una sección estaba liderada por él mientras que la otra la dejó a cargo de Procopio. Esta última avanzaría hacia el norte para encontrarse con su aliado, el rey Arsaces de Armenia, y atravesaría Media para reunirse nuevamente con Juliano. Pero la estrategia falló ya que Procopio no llegó a alcanzar a Juliano antes de su muerte; Goldsworthy (2010: 213) califica esta estrategia como la principal razón de su derrota.

Juliano alcanzó la capital, Ctesifonte, y ahí se dio cuenta de que para tomarla necesitaría realizar un largo asedio para el que no estaba preparado puesto que, además, el grueso de las tropas de Sapor estaba de camino a la ciudad. Como no podía volver sobre sus pasos, decidió avanzar con el fin de que la tropa de Procopio les alcanzase. Al avanzar se vieron obligados a remontar el Tigris, hecho que impidió que la flota que había descendido el Éufrates pudiese seguirles, y por ello Juliano ordenó quemar los mil barcos que la formaban para que no cayese en manos enemigas.

En paralelo a su avance, los persas presentaban batalla indirecta mediante la quema de las cosechas que rodeaban al ejército romano con el fin de que se les acabase el abastecimiento, y falsos guías que fingían ayudarles cuando en realidad les perdían por el territorio. Estos hechos provocaron que el ejército de Juliano menguase considerablemente debido a la hambruna y al malestar.

emperador realizaba continuos sacrificios a los dioses cuando los habitantes se encontraban pasando hambre y penurias. La intervención de Libanio consiguió calmar la situación, impidiendo que Juliano llevase a cabo medidas duras contra la ciudad pero no pudo evitar que prometiese irse en marzo y no volver (JULIANO, 1979a: 46-51).

²⁴ A principios del año 363 Juliano decidió llevar a cabo una reconstrucción del templo con el fin de otorgar ciertos privilegios a la religión judía frente a la católica y con la intención de que estos grupos judíos se volviesen a acercar a la senda de la religión tradicional. Estos planes se vieron frustrados por un terremoto que derrumbó toda la obra y que fue relacionado con la intervención del Dios cristiano en contra de las divinidades paganas (JULIANO, 1979a: 50-51).

²⁵ Tanto Amiano (*Hist. XXIII, 2, 1 ss.*) como Libanio (*Orat. XVIII, 204 ss.*) ofrecen una narración extensa de la campaña sin grandes diferencias entre sí.

El 26 de junio el ejército romano se vio obligado a hacer frente a un ataque persa en Túmara, en el cual Juliano luchó sin coraza y una lanza le atravesó el costado, provocándole la muerte.²⁶ Procopio trasladó sus restos a Tarso donde los inhumaron,²⁷ y Joviano, tras ser nombrado emperador por el ejército, firmó la paz con los persas de la cesión de las cinco provincias romanas y las quince plazas fuertes de Mesopotamia a los persas.

²⁶ Amiano (*Hist. XXV*, 3, 6 ss.) realiza un exhaustivo relato sobre la muerte del emperador. Explica que Juliano, dominado por la emoción de la batalla, se lanzó contra el ejército enemigo sin cota de malla, debido a lo cual resultó herido de muerte. Amiano señala que la procedencia de la lanza era desconocida, hecho que generó una gran cantidad de leyendas y teorías, llegándose a admitir que fueron sus propios soldados quienes acabaron con su vida. El propio Libanio da una versión de los hechos distinta, acusando a los cristianos de haber asesinado al emperador «porque honraba a los dioses, lo contrario de lo que ellos pretendían» (*Orat. XVIII*, 274 ss.).

Sobre las distintas versiones de la muerte del emperador y el uso político de las mismas, puede consultarse la tesis: Rogaczewski, B. J., 2014, “Killing Julian: the Death of an Emperor and the Religious History of the Later Roman Empire”, *Theses and Dissertations*, nº 423. Puede ser descargada legalmente en el siguiente link: <http://dc.uwm.edu/etd/423/> (consultado en Octubre del 2016).

²⁷ Javier Arce Martínez escribió un artículo estudiando los testimonios conservados sobre la tumba del emperador, tanto de su disposición como de la razón de su ubicación o de su epitafio: ARCE MARTÍNEZ, J., 1984, “La tumba del emperador Juliano”, *Lucentum*, nº 3, págs. 181-192.

IV. Evolución ideológica de Juliano

1. INFLUENCIAS EDUCATIVAS EN LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DE JULIANO

La educación de Juliano es importante porque marcó su carácter filosófico y definió sus creencias religiosas grecorromanas. Sin duda, el maestro que más le influyó en este aspecto fue Mardonio, quien le adentró en el mundo helénico a través del estudio de los textos de Homero y ensanchó su amor hacia la naturaleza y el mundo que le rodeaba. Esta conexión con la naturaleza es una característica clave del emperador, tal y como él lo deja reflejado en sus textos, describiendo cómo le gustaba pasear y observar la cúpula celeste (*Orat. XI*, 130 C-D).²⁸

Junto con Mardonio, las grandes influencias educativas que marcaron y modelaron la ideología religiosa del emperador fueron las enseñanzas que recibió sobre la teúrgia y el neoplatonismo. Para lograr entender mejor el comportamiento del emperador es necesario adentrarnos, de manera breve, en estas doctrinas, tal y como Juliano hizo en Éfeso de la mano de Crisanto a través de los textos de Plotino, Porfirio y Jamblico (JULIANO, 1979a: 19-25).

El Neoplatonismo es una revisión del Platonismo realizada por Plotino en el siglo III con el objetivo de hacer coincidir la realidad ontológica con la psicología del alma del ser humano. Para ello, esboza tres niveles que se encuentran tanto en la realidad existente como en las personas, niveles ascendentes que se van alcanzando a través de las vías del conocimiento, la ética y la estética mediante la purificación, la contemplación y la visión extática, respectivamente. Estas vías y su consecuente ascensión, o transcendencia, permitirán que el ser humano llegue a un mundo superior. Es en este mundo superior donde se origina el Intelecto, que nace y forma parte del Uno, el Primer Principio, y llega hasta la materia atravesando el alma. El alma, que ha olvidado su origen, debe esforzarse por regresar a su punto de inicio con el objetivo de encontrar la pureza y la virtud (ALSINA, 1989: 40-53).

²⁸ Juliano, *Orat. XI*, 130 C-D: «[...] cuando marchaba de noche bajo un cielo sereno y sin nubes sin hacer caso a ninguna cosa, fijaba mi atención en las bellezas celestes [...]».

En contra posición a este proceso, y habiendo sido educado dentro del Neoplatonismo, Jámblico opta por el uso de la teúrgia para alcanzar esta unión con el Uno, orientando su teoría hacia la comunión con otras almas al contrario que ocurre con el camino de Plotino que es solitario. Jámblico otorga especial importancia a la función de las almas en el mundo terrestre ya que opina que cumplen una misión ordenada por los dioses, los cuales gobiernan el mundo en orden y armonía. Su afinidad con la teúrgia vendría dada en que la aspiración máxima de un alma es la conexión y unión con las divinidades (MOLINA, 2010: 125, 131-132).

A raíz del estudio de estas doctrinas, Juliano comenzó a entender su vida y su presencia en el mundo terrenal como una misión encargada por los dioses a través de la cual, llevándola a cabo, podría llegar a la comunión con estos (SMITH, 1995: 104-113). La importancia personal que tenían estas doctrinas para el emperador quedó reflejada en el cierre del discurso *A la Madre de los dioses*, donde dedica un rezo a la diosa Cibeles y le ruega que le permita alcanzar la perfección en la teúrgia con el fin de alcanzar su sitio al lado de los dioses (*Or. VIII 20, 180 B-C*).²⁹ De la misma manera, en el discurso *Al rey Helios*, también encontramos un pasaje en el que las referencias al Neoplatonismo y a la teúrgia están muy presentes: Juliano se presenta como «sembrado» en la tierra por el propio rey Helios con el fin de estar al servicio de los dioses (*Or. XI 131 B-C*).³⁰

A pesar de considerarse un alma enviada por los dioses, Juliano basó su poder en la unión ineludible entre la política y la religión siendo la ley la manifestación de dicho poder (GARCÍA RUIZ, 2008b: 241; SCROFANI, 2010: 39-40). Juliano trató evitar la separación de estos dos mundos, al igual que quiso eliminar la disociación entre el mundo público y el privado ya que veía en este hecho una de las principales causas del auge del cristianismo: la religión oficial romana, debido a su rigidez y su funcionalidad,

²⁹ Juliano, *Or. VIII 20, 180 B-C*: «Concede a todos los hombres la felicidad [...], y a mí sacar como fruto del culto que te profeso la verdad en los dogmas de los dioses, la perfección en la teúrgia [...] y un fin de mi vida sin dolor y glorioso junto con la esperanza de mi marcha a vuestro lado».

³⁰ Juliano, *Or. XI 131 B-C*: «[...] y las almas, no sólo él [Helios], sino también los demás dioses las siembran en la tierra y con los fines que ellas mostraron al elegir sus vidas. Es maravilloso, pues, tener la ventaja de estar al servicio del dios ininterrumpidamente desde hace tres generaciones y por medio de muchos antepasados, y no es nada censurable que uno se reconozca a sí mismo servidor por naturaleza de este dios [...]».

no saciaba las necesidades personales de los ciudadanos, los cuales acudieron al cristianismo en busca de soluciones a sus temores (CANDAU, 1986: 90-94). Esta tendencia a la unión del mundo político y religioso fue lo que provocó que llevase a cabo algunas de las políticas religiosas que han sido acusadas de «anticristianas», como se explica en el capítulo siguiente.

El Neoplatonismo y la teúrgia ofrecen a Juliano una base, tanto teórica como práctica, sobre la que desarrollar una justificación para sus prácticas políticas y religiosas: al haber sido su alma enviada al mundo terrenal por los dioses, más concretamente por el dios Helios, sus acciones están legitimadas por las divinidades.

2. CONVERSIÓN DE JULIANO: CRONOLÓGICA, IDEOLÓGICA E ICONOGRÁFICA

Si hubiese que escoger un momento clave en la vida de Juliano, este sería, sin duda, su conversión –si es que puede ser llamada así- desde el cristianismo hasta la religión romana tradicional. Como muchos de los episodios de la vida del emperador, este está también sujeto a debate, dividiéndose la discusión en dos aspectos concretos: en primer lugar, los historiadores se preguntan si realmente existió o no esta transformación religiosa así como la apostasía³¹ consecuente que caracteriza al personaje, y en segundo lugar los estudios tratan de establecer en qué momento y en qué año se habría producido.

En la epístola que escribe el emperador al pueblo de Alejandría a finales del año 362, encontramos una referencia cronológica, bastante precisa, al año en el que él mismo situaba su conversión. El propio Juliano exhorta a los habitantes de la ciudad a seguir el culto al dios Helios, afirmando que ese es el camino recto y que él mismo lo sabe por haber marchado muchos años por la errónea vía del cristianismo (*ep. 111, 434 C-D*).³²

³¹ Aunque se use la palabra “apostasía” para hacer referencia a este momento, es importante señalar que no hay constancia de que un proceso como tal tuviese lugar de manera concreta sino que, más bien, Juliano se limitó a abandonar el cristianismo y a mostrar sus verdaderas creencias.

³² Juliano, *ep. 111, 434 C-D*: «Aquel a quien desde la eternidad ve todo el género humano, y observa y venera y, al ser venerado, nos beneficia, me refiero al gran Helios, imagen viva, animada, inteligente y beneficiosa del padre inteligente... si me hacéis caso de estas exhortaciones, regresad vosotros mismos a

Puede verse en el texto cómo explica que se mantuvo en la religión cristiana hasta los veinte años y que, desde hace doce, pertenece al paganismo. Siguiendo los datos que nos proporciona el emperador, Juliano habría llevado a cabo su conversión, de manera interna y personal, entre los años 350 y 351, periodo que coincide con su estancia de estudios en Pérgamo y en Éfeso, lugares en los que, como ya se ha visto, estableció nexos con el neoplatonismo y la teúrgia. Este pasaje es el único en el que Juliano abarca el tema de su conversión por lo que no tenemos datos de cómo fue el proceso o de hasta qué punto él se consideraba cristiano a sí mismo –sabiendo por sus palabras que sí lo hacía.

Libanio también sitúa su conversión y su revelación religiosa en el momento en el que Juliano visita Nicomedia, así lo explica en su *Discurso de bienvenida a Juliano* donde define su estancia en la ciudad como «el comienzo de los mayores bienes para él y para el mundo» puesto que gracias al conocimiento que ahí adquirió fue capaz de parar su «vehemente odio contra los dioses» (*Or. XIII, 10-12*).³³ El uso de la palabra «odio» por parte del autor para caracterizar la relación inicial de Juliano con el culto tradicional podría indicar que la transformación religiosa del emperador fue un proceso gradual mediante el cual pasó del desagrado al amor.

Es una opinión consensuada que parte del odio que Juliano profesó, con los años, hacia el cristianismo venía influenciado por su mala relación con la dinastía constantiniana. Su odio hacia Constantino y Constancio queda recogido en un episodio de *Los Césares* en el que realiza una parodia sobre la figura del Jesús del cristianismo: el profeta perdona a Constantino y a sus hijos los pecados cometidos al derramar la sangre de los familiares a los que han asesinado pero los dioses idólatras acaban vengándose de ellos, dejando en ridículo el poder de la divinidad bíblica (*Or. X, 336 B-*

la verdad; no equivocaréis el recto camino si obedecéis a quien ha marchado por ese camino hasta los veinte años y ahora, con la ayuda de los dioses, hace doce que marcha por este otro».

³³ Lib., *Or. XIII, 10-12*: «[...] se le envió a Nicomedia para que continuase sus estudios, por entenderse que era una ciudad menos importante. Sin embargo, éste fue el comienzo de los mayores bienes para él y para el mundo. Porque allí permanecía oculta una chispa del arte adivinatorio que a duras penas había escapado de las manos de los impíos. Gracias a ésta tuviste la oportunidad de rastrear por primera vez lo oculto y, subyugado por los oráculos, pudiste refrenar tu vehementemente odio contra los dioses».

C).³⁴ El asesinato de los miembros de su familia así como su estancia obligada en Macellum, de la cual ha dejado registradas múltiples quejas (*Or. V*, 271 C),³⁵ habría generado un odio razonable hacia la dinastía constantiniana. Juliano habría relacionado estos hechos directamente con el cristianismo puesto que era la religión oficial de dicha familia y la que obligaban a nuestro apóstata a practicar.

A estas alturas debemos hacer una distinción entre la conversión personal del emperador que tuvo lugar en el año 350/351 y su posterior apostasía en público que no se produjo hasta la muerte de Constancio a finales del 361. Es interesante estudiar estas dos etapas desde el punto de vista numismático donde se aprecia el cambio en la efigie del emperador, además de en la titulatura que aparece en las monedas,³⁶ y en dos tipologías concretas de los reversos.

Junto con la corona perlada que marca su posición de poder como emperador del Imperio, aparece un nuevo elemento en la efigie de Juliano cuando toma el poder de Augusto: la barba. La barba es un elemento importante porque rompe con la tradición de la primera mitad del siglo IV que había sido iniciada por Constantino. Esta nueva iconografía era una declaración de intenciones pues no adoptó una barba corta militar – que podía haberse entendido en el contexto de la época- sino que era larga como la de los filósofos paganos. Juliano estaría dejando clara, así, su intención de ruptura con la política y la religión de la dinastía constantiniana. Sánchez Vendramini (2013: 122-123) explica, en un apartado de su artículo sobre la fecha de conversión del emperador a

³⁴ Juliano, *Or. X*, 336 B-C: «Constantino se alegró mucho de este encuentro [con Jesús] y sacó a sus hijos fuera de la asamblea de los dioses. Pero no por ello consiguió evitar que los dioses de la venganza le acosarán a él y a sus hijos por su ateísmo, exigiendo el castigo por la sangre de sus parientes [...].»

³⁵ Juliano, *Or. V*, 271 C: «¿Cómo podría hablar de los seis años que pasamos en una propiedad extraña, igual que los que entre persas son guardados en fortalezas, sin que ningún extranjero se nos acercara y sin que se permitiera a nuestros antiguos conocidos visitarnos, viviendo apartados de todo estudio serio, de toda conversación libre, educados en medio de una brillante servidumbre y realizando nuestros ejercicios físicos con nuestros propios esclavos como si fueran camaradas?».

³⁶ Las leyendas más frecuentes son D(ominus) N(oster) FL(avius) CL(audius) IVLIANVS NOB(ilissimus) CAE(sar) en el caso de la época de su Cesarato, y D(ominus) N(oster) FL(avius) CL(audius) IVLIANVS PERP(etuus) AVG(ustus) durante su época de Augusto. *Dominus Noster* es el *praenomen* adoptado por los emperadores y que, progresivamente, sustituyó la designación de *Imperator* (ARCE, 1984: 203).

través de la numismática, el debate historiográfico originado en torno a la barba del emperador y su aparición en las monedas: una serie de autores afirman que las primeras acuñaciones de esta nueva tipología se habrían realizado en Naissus, en el 360, con una cronología anterior a la muerte de Constancio mientras que el segundo grupo opina que la cronología de estas monedas habría que situarla tras la entrada del nuevo y único emperador a Constantinopla. Una acuñación temprana, unida a la decisión de dibujar una barba de filósofo pagano, habría significado una pronta declaración de intenciones con respecto a la guerra que se estaba fraguando durante esos años.



Silicua reducida de Sirmium

(ROYO MARTÍNEZ, 2009: 177)

En sus reversos encontramos dos tipologías que han sido interpretadas como símbolos paganos: la estrella de ocho puntas y la representación zoomorfa de toro. Pero, en este apartado solo haremos referencia al primer caso.

El uso de la estrella de ocho puntas es realmente interesante puesto que su significado se ha relacionado directamente con una representación del dios Sol (ROYO MARTÍNEZ, 2009: 171), el cual está muy presente, como se ha ido señalando, en el culto religioso que Juliano establece con el himno *Al rey Helios* y su posible culto mitraico. Lo interesante de esta acuñación es su temprana aparición en sus emisiones como César, ya que teniendo en cuenta que Juliano ocultó sus ideologías religiosas hasta ser Augusto en solitario, podría interpretarse como un pequeño adelanto de sus futuros cambios en la religión oficial.



Silicua pesada de Antioquía
(ROYO MARTÍNEZ, 2009: 173)

Juliano mantiene en secreto durante diez años su verdadera ideología pero, como puede deducirse de las pistas que nos dan sus tipologías numismáticas, durante los años en los que la guerra civil está cerca comienza a liberarse de las ataduras de Constancio para comenzar a mostrar su verdadero espíritu religioso.

3. IDEOLOGÍA DE JULIANO EN SUS ESCRITOS: ¿ERA REALMENTE UN INICIADO EN EL CULTO DEL MITRAÍSMO?

Aunque el mitraísmo de Juliano es uno de los hechos más característicos y repetidos a lo largo de sus múltiples biografías, existe un debate historiográfico acerca de si esta afirmación sobre las prácticas religiosas del emperador es verdad. Hay dos frentes contrarios y bien diferenciados: por un lado, autores como Joseph Bidez (1965) - siguiendo los pasos de Franz Cumont³⁷ y Rowlan Smith (1995) defienden la existencia de esta práctica por parte de Juliano; frente a un grupo de autores, entre los que destacan Glen Bowersock (1978) y Tommaso Gnoli (2009), que sostienen que esta iniciación en el mitraísmo en realidad nunca existió. Con el fin de estudiar el tema de manera ordenada, a continuación se expondrán los testimonios históricos sobre los que se basan los argumentos a favor de esta teoría para, después, explicar los puntos que los rebaten.

Bidez (1965: 219-224) afirma que nuestro emperador confirmó su pertenencia al culto mitraico en el año 361, justo después de su entrada en Constantinopla, mientras que Athanassiadi-Fowden (1981: 88) sitúa su conversión diez años antes y afirma que,

³⁷ J. Bidez y R. Smith hacen referencia a la siguiente obra del autor: Cumont, F., 1896, *Textes et monuments relatifs aux Mysteres de Mithra*, vol. I, Brussels.

tras la llegada a Constantinopla en el año 361 cuando Constancio ya había fallecido, Juliano proclamó a Mitra dios supremo del estado romano y mandó levantar un *mithraeum* en la entrada de su propio palacio. Esta última afirmación está basada en un fragmento del *Discurso fúnebre por Juliano* que escribió Libanio, en el cual se indica que el emperador, al no estar ocupado en sus labores políticas y no poder acudir al templo cada día, mandó levantar uno en su palacio dedicado «al dios que nos trae el día» (*Or. XVIII*, 127).³⁸ Los autores han interpretado que este dios al que el texto hace referencia es Mitra.

A lo largo de los escritos de Juliano, tal y como explican tanto M. J. Hidalgo de la Vega (1990: 180-185) como R. Smith (1995: 124-138) en sus respectivas obras, sólo encontramos dos menciones concretas y explícitas a esta divinidad. La mayoría de los textos sobre los que los autores construyen sus argumentos son interpretaciones sobre referencias a divinidades sin nombre, como el ejemplo que acabamos de ver, o menciones al dios Helios, intentando crear un paralelismo entre los dos.

La primera referencia la encontramos en *Los Césares*, obra situada entre finales del 361 y principios del 362, es decir, cuando Juliano ya era Augusto en solitario. La referencia (*Or. X*, 336 C)³⁹ se encuentra situada en una fábula, o cuento, que escribe el propio emperador, en el cual el dios Hermes es el narrador. La mención es extraña puesto que está situada justo al final cuando la fábula en sí no parece tener tampoco ningún significado mitraico oculto ni ninguna otra mención a esta divinidad. Su importancia radica en que Juliano, a través del dios Hermes, se sitúa como conocedor y seguidor de las doctrinas del mitraísmo.

La segunda referencia la encontramos en el discurso *Al rey Helios*. Juliano realiza una enumeración de tradiciones que, según él, se mantienen desde la época del mismísimo rey Numa y, entre ellas, menciona el culto al dios Mitra (*Or. XI*, 155 A-

³⁸ Lib., *Or. XVIII*, 127: «Dado que al Emperador no le resultaba fácil salir diariamente del palacio para dirigirse a los templos, pero el continuo trato con los dioses era de suma utilidad, edificó en el centro del palacio un santuario al dios que nos trae el día, y participó e hizo participar en sus misterios recibiendo la consagración y consagrando a su vez a otros».

³⁹ Juliano, *Or. X*, 336 C: «A ti –dijo Hermes dirigiéndose a mí- te he concedido conocer a tu padre Mitra; observa sus órdenes y te proporcionarán mientras vivas una amarre y un refugio seguro, y cuando tengas que salir de este mundo junto con la Buena Esperanza ese divino guía será benévolamente contigo».

B).⁴⁰ Smith (1995: 124-138) señala un hecho curioso de este texto: Juliano menciona la celebración de juegos en honor a Helios pero no a la divinidad mitraica, informando, por omisión, de la no existencia de estos últimos. Esta alusión a Mitra, por lo tanto, debe tomarse como una referencia general a unas creencias religiosas practicadas en el Imperio, y no como un indicio del fervor religioso que generalmente se le atribuye a Juliano hacia esta divinidad puesto que, de ser así, suponemos la existencia y la consecuente mención de algún tipo de festividad al dios.

Estas dos referencias, que son las únicas a lo largo de toda la obra de Juliano, están datadas en el año 362, fecha que algunos autores “pro-mitraicos” establecen como un periodo seguro en el que el emperador ya profesaba este culto. Con el fin de corroborar esta tesis, Bidez (1965: 219-224) interpreta una serie de pasajes a lo largo de la obra de Juliano y de otros autores clásicos como referencias al dios Mitra. Estos mismos pasajes son repasados por Rowland Smith (1995: 130-138) aportando una valoración crítica de los mismos ya que Joseph Bidez da por hecho su veracidad. Entre estos textos repasaremos tres, cuyas autorías pertenecen a Gregorio de Nacianceno, a Libanio (*Or. XVIII*, 127), pasaje que ya se ha comentado con anterioridad, y al propio Juliano.

Tal y como menciona Smith (1995: 130-133), Gregorio (*Or. IV*, 55) explica en ese pasaje cómo Juliano tenía la práctica de adentrarse en una cueva subterránea a realizar ritos y prácticas ocultistas, cueva que ha sido identificada con un *mithraeum*. Por su parte, el emperador en su texto *Al rey Helios* (*Or. XI*, 130 C-D)⁴¹ afirma haber sentido, desde pequeño, «amor por los rayos del dios [Helios]», lo cual se ha interpretado como una referencia al dios Mitra mientras que «las pruebas» a las que hace referencia serían el equivalente al ritual de iniciación necesario para adentrarse en este culto. Estas pruebas, en la versión griega del texto, están acompañadas por el sustantivo *oikos*, haciendo referencia al lugar donde se realizaron, lo cual se ha relacionado con el pasaje

⁴⁰ Juliano, *Or. XI*, 155 A-B: «¿Quieres aún que te cuente como prueba la obra del rey Numa? La inextinguible llama que procede de Helios la custodian en nuestra ciudad vírgenes consagradas [...]. Los meses son contados, por así decirlo, por todos los demás pueblos a partir de la luna, mientras que nosotros y los egipcios somos los únicos en medir los días de cada año de acuerdo con los movimientos del sol. Si tras esto te dijese que también honramos a Mitra y celebramos juegos cuatrienales en honor a Helios, diría cosas demasiado modernas; quizá sea mejor añadir un hecho de épocas más antiguas».

⁴¹ Juliano, *Or. XI*, 130 C-D: «Y de ello guardo en privado las pruebas más seguras; lo que me es lícito decir sin levantar censuras es que desde niño me penetró un terrible amor por los rayos del dios».

de Libanio en el que se explica que Juliano mandó construir «un santuario al dios que nos trae el día» en su propio palacio, en su casa.

El debate generado por la información extraída sobre sus escritos se ha visto complementado con el estudio de la segunda tipología pagana del reverso de las monedas de Juliano: la representación zoomorfa del toro. Este caso ha sido muy estudiado y discutido en cuanto a su significado puesto que la cronología es clara: es una moneda acuñada en el año 363. Kent optó por relacionarlo con la imagen del propio emperador en calidad de garante y defensor del pueblo (ROYO MARTÍNEZ, 2009: 183-184), tal y como podemos encontrar en representaciones del faraón del Antiguo Egipto. Gilliard (1964: 135-141) sigue con esta misma interpretación y afirma que el toro es la representación del emperador Juliano y las estrellas, un reflejo de su afición por la astronomía. Arce (1984: 186-192), por el contrario, aboga por un mensaje más sencillo: el toro sería el animal que habría sido sacrificado en varios rituales del gobierno de Juliano en favor de la campaña contra los persas en el año 362, por lo que nos encontraríamos ante una vuelta a las costumbres de la religión tradicional y ante la intención de recalcar la importancia de la práctica de estos rituales. El profesor Marco Simón (1999a: 256-260) continúa la teoría de Arce, enfocando la interpretación del toro desde una visión religiosa. La moneda plasmaría la intención de volver a la religión romana tradicional, en la cual estaban incluidos los sacrificios representados por la imagen del toro. Además, Marco Simón añade una explicación de las dos estrellas que aparecen sobre la cabeza del animal. Estas serían un mensaje dedicado a una facción muy específica de la población del Imperio: los filósofos intelectuales a los que tanto apreciaba Juliano. Las dos estrellas representarían las puertas celestes por las que, según los textos filosóficos, el alma asciende y desciende, y que estarían situadas en las constelaciones de Cáncer y Capricornio. El propio Juliano haría referencia a este viaje del alma en su discurso *A la Madre de los dioses*. A este debate se suma Fernando López Sánchez (2012: 159-182) defendiendo que el toro es una representación de la civilización romana mientras que las estrellas tienen un significado concreto respectivamente: una de ellas representa el animal de los rituales sacrificiales y la segunda representa la inmortalidad y la eternidad, siendo identificada con el dios Helios.

Algunos autores -tal y como el profesor Marco Simón (1999a: 255) señala en su estudio- han intentado relacionar el significado de este toro con el culto al dios Mitra.

Pero esta teoría ha sido descartada debido a que las representaciones de los toros mitraicos suelen ser escenas de tauroctonía en las que el protagonista es el propio dios Mitra. En un segundo trabajo, el profesor Marco Simón (1999b: 208-212) enfoca la representación del toro hacia el dios Apis -y no hacia Mitra- el cual es símbolo de la fecundidad y de las almas más allá de la muerte, hecho que se relacionaría con la representación de las dos estrellas sobre sus cuernos. Esta misma tesis estaría apoyada por Sánchez Vendramini.⁴²



AEI de Constantinopolis
(ROYO MARTÍNEZ, 2009: 182)

Ni las referencias directas a Mitra ni las indirectas que se han querido ver como tal proporcionan información suficiente para afirmar categóricamente que Juliano era un iniciado en el culto de Mitra. Al igual que ocurre con el resto de su vida, carecemos de información completa sobre el tema para poder sacar conclusiones sólidas. Si se estudian los dos pasajes en los que el propio Juliano hace referencia a Mitra, podemos ver que, en *Los Césares*, Hermes le habla tan solo a él y, en *Al rey Helios*, el emperador se incluye en el plural que indica que siguen profesando el culto a esta divinidad; Juliano se incluye en ambos casos dentro del culto por lo que podría interpretarse como una afirmación de su iniciación en el mitraísmo.

⁴² Darío Sánchez Vendramini defendió su tesis en el año 2013 en el Congreso XIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do NEAM en una conferencia de la que, desgraciadamente, no se han publicado las ponencias.

V. Transformación religiosa: del cristianismo al paganismo

El estudio de la política religiosa de Juliano nos descubre los objetivos principales que pretendía alcanzar el emperador mediante la aplicación de la misma: devolver a la religión tradicional su poder anterior restaurándola como religión oficial del Imperio, retirar ese mismo poder de las manos de los cristianos, quienes ostentaban en ese momento la autoridad religiosa, y eliminar las influencias que dichos cristianos tenían en la esfera pública de la administración del Imperio (BOUFFARTIGUE, 1998: 79-80). Con el fin de facilitar su estudio, y debido a la especial conexión de los dos últimos, en el presente trabajo se han dividido en tan sólo dos bloques: la restauración del culto idólatra y la eliminación del poder del cristianismo mediante el uso de medidas concretas contra la población y las autoridades que profesaban dicha religión.

El propio Juliano menciona en sus escritos que sus acciones obedecen a un plan divino que los propios dioses le habrían encargado, como podemos ver en los dos siguientes fragmentos de dos epístolas distintas: «a mí los dioses me ordenan purificar todo en la medida de mis fuerzas y les obedezco con todo mi afán, por supuesto» (*ep. 26, 415 D*), y «¿Por qué, pues, he venido? Porque los dioses me lo ordenaron de manera precisa, anunciándome la salvación si obedecía [...]» (*ep. 28, 382 B-C*), entre otros. Estos argumentos son importantes ya que el emperador amparaba y legitimaba su poder y sus acciones en el deseo divino con el fin de justificar sus reformas.

1. MEDIDAS PARA RESTAURAR EL PAGANISMO

Juliano era muy consciente del desgaste que la religión tradicional había sufrido en los años anteriores debido a la pérdida de adeptos causada por la oficialización del cristianismo. Por ello realizó una serie de medidas con la única finalidad de restaurar el culto idólatra, devolviéndole su antiguo poder y su anterior esplendor.

El presente trabajo se ha centrado en las tres reformas más importantes que Juliano llevó a cabo al respecto: la instauración de una libertad de culto en todo el Imperio romano, la recuperación de los espacios sagrados –como son los templos- que les habían sido requisados por el cristianismo, y la creación de una estructura clerical jerárquica que le permitiese tener un mejor control sobre los sacerdotes y sobre la población en sí misma.

– **Libertad de culto**

Juliano aspiraba a alcanzar la restauración del clero idólatra, el cual restableció como religión oficial,⁴³ creando una base de libertad religiosa con la que todos los ciudadanos del Imperio se sintiesen libres de escoger y practicar sus propias creencias sin restricciones ni obligaciones. Se desconoce la fecha de dicho edicto de tolerancia puesto que el texto original no se ha conservado – es por ello por lo que se debe obtener la información sobre el mismo mediante testimonios de autores clásicos- pero, en vista de su temprana expansión por el Imperio, los historiadores contemporáneos sitúan su expedición a finales del 361 o principios del 362 (CABOURET, 1997: 144; MAZZA, 1998: 21-22); Bowersock (1978: 70-71) trata de ser más específico y sitúa su redacción durante la estancia de Juliano en Naissus, en octubre de 361, tras la llegada de la noticia de la muerte del Augusto Constancio y producto de la libertad que Juliano habría sentido y de la toma de poder que habría vivido.

Al no haberse conservado el texto legislativo, se desconoce su contenido exacto pero un fragmento de la epístola 114 de Juliano nos proporciona la línea general del mismo:

⁴³ Es interesante señalar que Mamertino le agradece el haber devuelto la libertad de profesar el culto pagano con una referencia metafórica a la cúpula celeste. Además, le agradece la renovación de una serie de disciplinas y actividades todas ellas relacionadas con la cultura clásica:

Mamertino, *Pan* III [11], 23.4-5: «Tú, digo bien, tú, emperador máximo, has hecho volver a la patria por cierto derecho de retorno las virtudes, exiliadas y relegadas; tú has encendido la llama apagada de los estudios de letras, tú, a la Filosofía, poco antes sospechosa y despojada de honores, acusada y condenada, la has liberado del proceso, la has vestido de púrpura y, tras recatarla con oro y piedras preciosas, la has colocado en el solio real. Ya nos está permitido levantar la vista al cielo y contemplar las estrellas con mirada tranquila, cuando hace nada inquietos manteníamos fija la mirada en tierra, como animales, cabeza abajo y a cuatro patas. ¿Quién se iba a atrever a mirar la salida de las estrellas y su ocaso?».

«A ninguno, por tanto, de ellos contra su voluntad permitimos que se le arrastre a los altares, y solemnemente les anunciamos que, si alguno voluntariamente quiere participar en nuestras abluciones y libaciones, que en primer lugar practique ritos purificatorios y suplique a los dioses apotropaicos» (*ep.* 114, 436 C).

El emperador aclara de manera directa que no se obligará a ningún ciudadano a participar en rituales ajenos a su religión en contra de su voluntad, por lo que suponemos que, en esta ocasión, la práctica de la religión cívica no será obligatoria para las personas que no la profesen, como sí ocurría en la época de las persecuciones del siglo III.

Amiano nos explica en su *Historia* que, para llevar a cabo este edicto de tolerancia y comunicárselo a las demás religiones, Juliano se reunió con obispos y fieles cristianos con el fin de explicarles que debían dejar de lado sus diferencias para poder lograr una convivencia pacífica (XXII, 5, 3).⁴⁴

La tolerancia de cultos incluía explícitamente la vuelta del exilio de los cristianos ortodoxos que, por ser considerados herejes durante los principados anteriores, se habían visto obligados a salir del Imperio; además, Sozómeno explica que, cuando regresaron a sus ciudades, les fueron devueltas las propiedades que les habían requisado (*H. E.* V, 5, 1-6).⁴⁵ El propio Juliano manifiesta su deseo de posibilitarles el regreso en una de sus cartas: «A todos cuantos habían sido desterrados por el bienaventurado Constancio a causa de la locura de los galileos les levanté el exilio» (*ep.* 46, 404 B). Un matiz interesante de este permiso es el mencionado a continuación: «[...] lo que ahora hemos concedido a los galileos desterrados por el bienaventurado Constancio no es la vuelta a sus iglesias, sino a sus patrias» (*ep.* 110, 398 B). Al respecto, Bowersock (1978: 90-91) sostiene que esta interpretación del texto la habría realizado el propio Juliano a modo de corrección tras comprobar que tenían la intención de volver a realizar

⁴⁴ Amm., *Hist.* XXII, 5, 3: «Para que la efectividad de esta disposición fuera mayor, permitió la entrada en el palacio de algunos obispos cristianos que tenían opiniones encontradas, así como de numerosos fieles que estaban también en desacuerdo y les aconsejó que olvidaran sus diferencias y que no había problema alguno para que cada cual, sin ningún temor, tuviera sus propias creencias».

⁴⁵ Soz., *H. E.* V, 5, 1-6: «It was from these motives that Julian recalled from exile all Christians who, during the reign of Constantius, had been banished on account of their religious sentiments, and restored to them their property that had been confiscated by law».

oficios religiosos, puesto que es muy complicado pensar que habría incluido un matiz tan concreto en el edicto original.

Tanto en la Antigüedad Tardía como en la historiografía contemporánea y actual, se ha debatido ampliamente sobre las verdaderas intenciones que tenía el apóstata siendo tan permisivo con el regreso de cristianos al territorio imperial y con las prácticas religiosas de estos grupos. Amiano expresa de manera muy clara que Juliano pretendía provocar tensiones entre los distintos sectores cristianos con el fin de enfrentarse a un enemigo débil y disperso (*Hist. XXII, 5, 4*),⁴⁶ y autores contemporáneos, como Bowersock (1978: 70-71), Bransbourg (2009: 151-152) y Mar Marcos (2009: 192), corroboran estas afirmaciones asegurando que el objetivo real de Juliano no era el cumplir el edicto de tolerancia que él mismo había promulgado sino que sería un paso más en su plan de tratar de recuperar el poder que el culto idólatra había perdido en pos del cristianismo como religión oficial del Imperio romano. Pero, como ya se comentó en el breve estado de la cuestión sobre la tolerancia e intolerancia en la Antigüedad Tardía, es muy difícil analizar las verdaderas intenciones del emperador Juliano debido a la temprana muerte que truncó su principado y sus políticas.

– Recuperación de espacios sagrados

Una de las principales reformas del emperador enfocadas a recuperar el esplendor religioso antiguo fue la recuperación de los espacios sagrados, tanto las estructuras arquitectónicas que son los templos como los *loca sacra*.⁴⁷

En el periodo de tiempo transcurrido desde el establecimiento del cristianismo como religión oficial por Constantino hasta la llegada de Juliano al poder, los espacios sagrados paganos fueron víctimas del abandono y del desinterés de la población, consecuencia de la legislación de Constancio II que prohibía los sacrificios

⁴⁶ Amm., *Hist. XXII, 5, 4*: «El objetivo final de esta disposición era que, al aumentar las discrepancias gracias a la permisividad, no tendría que temer luego a un grupo único, pues sabía por experiencia que ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los propios cristianos entre sí».

⁴⁷ Los *loca sacra* eran las tierras que estaban consagradas a la divinidad. Podían ser espacios construidos, puesto que en el interior de sus límites se construían los templos, o espacios naturales como bosques (ENJUTO, 2000: 408).

(BRANSBOURG, 2009: 153-154), sufriendo también confiscaciones y desamortizaciones que les privaban de su función sagrada en pos de los intereses imperiales. Juana Torres (2007: 92-99) realiza una enumeración de los objetivos que habrían perseguido los distintos emperadores cristianos con estas requisiciones. Estas razones podrían dividirse en tres grupos temáticos: religiosas, políticas y económicas. Las primeras tendrían el objetivo de purificar los espacios paganos mediante su limpieza y destrucción, de utilizarlos con fines cristianos como ocurrió con el templo de Apolo Didimeo el cual fue convertido en un *martyrium*,⁴⁸ y de establecer en dichos espacios el culto a la religión verdadera; las razones políticas estarían enfocadas hacia una exhibición de la victoria sobre la religión tradicional mediante la ocupación del territorio del oponente, mientras que las económicas estarían enfocadas hacia la venta de dichos espacios con el fin de recaudar capital para invertirlo en reformas políticas o arquitectónicas, como la construcción de la ciudad de Constantinopla por el emperador Constantino (ENJUTO, 2000: 411). Debemos considerar también el análisis político y económico que Begoña Enjuto (2000: 417, 423) realiza sobre estas confiscaciones, situando la razón de las mismas como la respuesta de Constancio a la demanda de poder de las élites urbanas; para solucionar esto, habría repartido entre los miembros de este grupo parte de las tierras confiscadas al paganismo ya que la posesión de las mismas les daba acceso a las curias municipales.

Al margen de las razones que movieron a sus antecesores a realizar las desamortizaciones, Juliano tenía muy presente que debía recuperar las tierras que le habían sido requisadas a su religión. Esta idea fue puesta en práctica, tal y como nos explica Amiano (*Hist. XXII, 5, 2*),⁴⁹ en el mismo momento en el que Juliano fue libre para expresar su verdadera ideología, es decir, con la muerte de Constancio. La recuperación de estos espacios sagrados significaba la devolución de los mismos a los dioses, sus verdaderos y legítimos propietarios (BRANSBOURG, 2009: 153-154).

⁴⁸ Un *martyrium* es un lugar de culto Cristiano que puede hacer referencia a un acontecimiento de la vida o de la Pasión de Cristo, o bien ser el lugar de reposo de los restos de un mártir (KRAUTHEIMER, 1965: 361).

⁴⁹ Amm., *Hist. XXII, 5, 2*: «Pero cuando terminaron sus temores y se dio cuenta de que había llegado el momento de hacer libremente lo que deseaba, declaró sus verdaderos sentimientos y, con decretos sencillos y claros, ordenó que se abrieran los templos, que se llevaran víctimas a los altares y que se restituyera el culto a los dioses».

Esta reforma se llevó a cabo mediante la aprobación de leyes especiales pero, a pesar de tener constancia de su existencia a través de testimonios de autores como Amiano y a través de la existencia de documentos legales de Joviano, Valentiniano I y Valente que revocan la legislación de Juliano sobre el tema, no se ha conservado el documento original (ENJUTO, 2000: 420-421). Nada más establecer la libertad de culto, habría reclamado la reapertura de los templos abandonados así como la devolución de los requisados con el fin de comenzar de nuevo los sacrificios a los dioses (Amm., *Hist. XXII*, 5, 2).⁵⁰

La puesta en marcha de la misma supuso el establecimiento de condenas a cristianos acusados de haber saqueado y destruido los espacios religiosos. La investigación que se llevó a cabo sobre la población con el fin de encontrar a los culpables provocó un clima de preocupación que se reflejó en escritos como los de Libanio quien se mostró consternado por ver a ciudadanos honestos amenazados debido a la adquisición, en su momento legal, de bienes y espacios arquitectónicos (BOUFFARTIGUE, 1998: 75-76). Se exigió a los nuevos propietarios que devolviesen dichas adquisiciones en el mismo estado que estaban cuando lo recibieron de manera que, si faltaba algún material, debían reponerlo. No se les castigó por haber comprado los bienes ya que esta compra se había realizado bajo otra legislación pero tampoco les dio una compensación por sustraerles sus nuevas propiedades (RICCIOTTI, 1959: 194-200)

Estas medidas, según nos indica Sozómeno, habrían tenido mucha más presencia en oriente (*H. E. V, 3*),⁵¹ de manera que incluso el propio Juliano menciona en sus escritos que el culto tradicional había sido mucho más atacado en esta zona del Imperio mientras que en occidente no hay testimonios sobre la desamortización de suelos sagrados (SANZ SERRANO, 1991: 29-32; ENJUTO, 2000: 421-422). Esta diferencia entre oriente y occidente se debería a que en occidente no existía un sector social que demandaba poder y, por lo tanto, no era necesario el reparto de tierras.

⁵⁰ *Ibid.*, 5, 2.

⁵¹ Soz., *H. E. V, 3* (traducción de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo en JULIANO, 1982: 310): «Una vez que se estableció él solo en el Imperio procedió por todo Oriente a la reapertura de los templos helénicos, y ordenó que los que estaban descuidados fuesen reparados y los que habían sido destruidos fuesen reconstruidos, y que se volviese a levantar altares».

A raíz de esta devolución del espacio sagrado se originaron una serie de conflictos violentos entre los grupos cristianos y paganos durante el principado de Juliano, de los cuales se exponen algunos a continuación:

Uno de los más destacados –recogido por Juana Torres (2007: 88-89) en su estudio sobre la conflictividad entre cristianos y paganos a raíz de la ocupación de espacios religiosos- se dio en Dafne (Antioquía), ciudad en la que se encontraba un templo dedicado al dios Apolo, con una estatua del mismo en su interior, datado del siglo IV a.e. Al lado de dicho edificio, se levantó, en el siglo IV d.e., por orden del césar Galo, un *martyrion* y se trasladaron los restos del obispo y mártir Bábila a este nuevo edificio, por lo que el lugar se convirtió en un foco de peregrinación para los grupos cristianos de la zona.

Juliano trató de revitalizar el culto tradicional del templo –el cual había caído en desuso en las décadas anteriores⁵² y, al no conseguirlo, culpó a la presencia tan próxima de un culto cristiano, por lo que ordenó la movilización de los restos del obispo y la demolición del *martyrion*. Ante esto, los cristianos respondieron con protestas por la profanación de la tumba de su mártir y, cuando poco después se originó un incendio que destruyó parte del templo y la estatua del dios Apolo, el emperador castigó a los cristianos, a quien hizo culpables del incendio, cerrando la basílica de Antioquía.

Amiano (*Hist. XXII*, 13, 1-3) nos proporciona dos versiones de los hechos: por un lado, afirma que los cristianos habrían sido los culpables del incendio puesto que al tener envidia del peristilo que rodeaba el templo habrían decidido destruirlo,⁵³ mientras que, en la segunda versión, explica que existían rumores que afirmaban que un filósofo había encendido algunas velas al visitar y orar en el templo, velas que habrían causado

⁵² Juliano explica en el siguiente fragmento como, cuando se adentró en el templo de Dafne, se sorprendió al encontrarlo casi vacío y sin signos de rituales próximos: «[...] me imaginaba la procesión, como si la vieras en sueños, las víctimas, las libaciones, los coros dedicados al dios. [...] Pero cuando penetré en el santuario no encontré ni perfumes, ni tora sacrificial, ni víctima. Al momento quedé asombrado y creí que estaba todavía fuera del santuario» (Juliano, *Or. XII* 33, 361 D – 362 B).

⁵³ Amm., *Hist. XXII*, 13, 2: «[...] Y es que se sospechaba que los culpables habían sido los cristianos, llevados por su envidia y su frustración al ver el templo rodeado por un magnífico peristilo».

el fatídico incendio.⁵⁴ Libanio (*Orat.* 60), por su parte, le dedica al episodio un discurso en el que se lamenta de la pérdida del templo a causa del incendio sin adentrarse en buscar a los culpables. Sócrates (*H. E.* III, 18), que al ser un autor cristiano nos proporciona una visión de los hechos distinta, se centra en explicar cómo los cristianos de Antioquía trasladaron los restos del mártir a otra localización cuando el emperador, enfadado por no obtener respuesta del «demonio» -es decir, del dios Apolo-, ordenó que fuesen retirados. Finalmente, el propio Juliano menciona el episodio en el *Misopogon* (33, 361 B-C) y acusa del incendio a los cristianos de manera clara y directa,⁵⁵ además reprende al pueblo de Antioquía por abandonar los cultos y ritos tradicionales que se celebraban en ese templo en el pasado.

Un segundo conflicto surgido a raíz de la disputa de espacios sagrados tuvo lugar en la ciudad de Mileto. Un grupo de cristianos había construido un edificio propio en el *témenos* del templo de Apolo Didimeo, dicho edificio fue destruido bajo las órdenes de Juliano cuando éste descubrió su existencia. Sozómeno explica que el emperador mandó incendiar los edificios cristianos que se habían construido alrededor del templo (*H. E.* V, 20).⁵⁶

Un tercer conflicto, y quizá el más impactante de los aquí explicados, fue el ocurrido con el obispo Jorge de Alejandría el 24 de diciembre del año 361, en esa misma ciudad; conflicto que el propio Juliano se encarga de narrar en la epístola 60:

⁵⁴ Amm., *Hist.* XXII, 13, 2: «De hecho se decía, aunque tan sólo por vanos rumores, que la causa del incendio del templo había sido que el filósofo Asclepio, [...] cuando acudió allí desde el extranjero para visitar a Juliano, colocó ante los elevados pies de la estatua una pequeña imagen de plata de la divina diosa [...]. Y que, después de encender algunas velas según la costumbre, se marchó. || Y fue desde aquí desde donde, a media noche, cuando nadie podía llegar para prestar ayuda, cayeron unas chispas sobre la madera, ya muy antigua [...]».

⁵⁵ Juliano, *Or.* XII, 33, 361 B-C: «Cuando arrojamos fuera el cadáver de Dafne, algunos de vosotros, dando a los dioses los honores debidos, devolvieron el santuario del dios de Dafne a los que estaban irritados con las reliquias del cadáver, pero otros, a escondidas o no, produjeron aquel incendio, [...] causa de placer para vuestro pueblo».

⁵⁶ Soz., *H. E.* V, 20: «The emperor [...] wrote to the governor of Caria, commanding him to destroy with fire all such edifices as were furnished with a roof and an altar, and to throw down from their very foundations the houses of prayer which were incomplete in these respects».

Un grupo de paganos trató de evitar que se celebrasen los actos religiosos cristianos del día 24 como respuesta ante el desmantelamiento de un mitreo y el requisamiento del templo de Serapis por parte del obispo Jorge y las tropas del *dux* de Egipto, habiendo sido ambas estructuras cedidas a la Iglesia cristiana por el propio Constantino. El resultado del enfrentamiento entre la autoridad del obispo y el grupo de ciudadanos paganos enfurecidos fue desastroso: el obispo fue linchado, arrastrado por el suelo de la ciudad y finalmente, tras despedazar su cadáver, quemado (Soc. *H. E.* III, 2; Soz. *H. E.* V, 7).⁵⁷

En la epístola que Juliano envió al pueblo alejandrino a raíz del suceso (*ep.* 60), asegura que los ciudadanos han cometido un crimen y una ilegalidad al haber asesinado a Jorge en vez de haber confiado en la justicia. Al mismo tiempo, Juliano afirma que «Jorge se merecía lo que le ocurrió, y yo diría que quizás cosas peores y más crueles» (*ep.* 60, 380 A), pero que no deberían haber sido los fieles de la religión tradicional los que hubieran cometido tal delito. Finaliza la misiva, eximiéndoles de cualquier castigo debido al amor fraternal que siente por ellos y deja constancia de su piedad advirtiéndoles de la suerte que han tenido.⁵⁸

Además de estos tres episodios, en las fuentes clásicas encontramos numerosos ejemplos de los castigos que Juliano impuso por todo el Imperio a causa del cierre de templos o de su reutilización con fines no sagrados. Sozómeno, por ejemplo, explica que el emperador obligó a alistarse a clérigos y cristianos de Cesárea en su ejército como sanción por destruir el templo de la diosa Fortuna, además de requisar todas sus

⁵⁷ Soc., *H. E.* III, 2: «Wherefore the Christians ceased from cleansing the Mithreum: the pagans meanwhile having dragged George out of the church, fastened him to a camel, and when they had torn him to pieces, they burnt him together with the camel».

Soz., *H. E.* V, 7: «George had been already slain; for when the magistrates had announced to the public the decease of Constantius, and that Julian was sole ruler, the pagans of Alexandria rose up in sedition. They attacked George with shouts and reproaches as if they would kill him at once. The repellers of this precipitate attack, then put him in prison; a little while after they rushed, early in the morning, to the prison, killed him, flung the corpse upon a camel, and after exposing it to every insult during the day, burnt it at nightfall».

⁵⁸ Juliano, *ep.* 60, 380 B-C: «Habéis tenido la suerte, hombres de Alejandría, de haber cometido tal ofensa conmigo, que por veneración al dios y por mi antepasado y homónimo que gobernó Egipto y vuestra ciudad, guardo hacia vosotros benevolencia fraternal».

pertenencias económicas (*H. E.*, V, 4).⁵⁹ Se nos indica también que muchos cadáveres de mártires fueron exhumados de templos religiosos paganos, como ocurrió en Delfos (SANZ SERRANO, 1991: 29-32).

– Reforma del sacerdocio

La segunda reforma que Juliano emprendió con el fin de restaurar plenamente el culto tradicional como culto oficial del Imperio romano fue la construcción de una estructura interna con la que ordenar al sacerdocio idólatra. Esta es, probablemente, la medida que pretendía obtener mayores consecuencias puesto que su ambicioso objetivo era la reforma total de la estructura sacerdotal.

Aunque los intentos de Juliano por reanimar la práctica y el poder de la religión tradicional fueron potentes y decididos, la respuesta por parte de los antiguos sacerdotes y del propio pueblo pagano fue muy débil y casi nula. Juliano comprendió que era necesaria una reforma radical con el fin de devolverle al culto idólatra su antiguo esplendor. Sus acciones se enfocaron en eliminar la corrupción y el lujo que se había extendido entre la corte sacerdotal, y en darle una estructura jerárquica a la misma.

La base de esta reforma se encuentra expuesta en las llamadas «Cartas pastorales»,⁶⁰ escritos datados desde junio de 362 en adelante que el propio Juliano redactó y envió a distintos sacerdotes de todo el Imperio con el fin de hacer cumplir sus nuevos deseos y mandatos religiosos –de ahí el nombre que se les ha puesto a las mismas-, alentándoles para que eliminan la corrupción de sus templos y ciudades y para que atraigan a la población a los cultos tradicionales (SCROFANI, 2010: 76-85).

Así pueden distinguirse los dos rasgos principales que definen el carácter de esta reforma sacerdotal: la jerarquización del sacerdocio creada a partir de una nueva

⁵⁹ Soz., *H. E.* V, 4: «He caused all possessions and money belonging to the churches of the city and suburbs of Caesarea to be rigorously sought out and carded away; about three hundred pounds of gold, obtained from this source, were conveyed to the public treasury. He also commanded that all the clergy should be enrolled among the troops under the governor of the province, which is accounted the most arduous and least honorable service among the Romans».

⁶⁰ Las «Cartas pastorales» están formadas por las epístolas 84, 85, 86, 87, 88 y 89 a y b, siguiendo la numeración ofrecida en la edición de Gredos, realizada por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo.

estructura piramidal, y la renovación del mismo mediante la designación de nuevos puestos y el establecimiento de reglas morales y éticas que debían acatar. Estos dos rasgos serán en los que se centre a continuación la exposición:

1. Reglas morales y comportamiento ético del clero pagano

A lo largo de sus «Cartas pastorales», Juliano hace continuas referencias a la necesidad de realizar una limpieza entre las filas sacerdotales que están formadas, en su mayoría, por personas impías o, en su defecto, poco comprometidas con la causa y la labor que debe cumplir un buen sacerdote. Para llevar a cabo esta renovación en los puestos, Juliano encarga a dos de los sacerdotes a los que envía las misivas, a Arsacio (*ep. 84, 430*) y a Teodoro (*ep. 89a, 452 D*), que vigilen que los demás miembros del sacerdocio se comporten de acuerdo con las normas y las pautas que él mismo establece a lo largo de las epístolas.

El emperador refleja en sus escritos su descontento con los actos y el comportamiento de los sacerdotes paganos y, con el fin de mejorar esto, realiza una serie de enumeraciones de lo que deben evitar y de lo que deben realizar de manera continua.

A lo largo de las epístolas encontramos enumeraciones de lo que los sacerdotes no deben hacer. En las cartas 84,⁶¹ 86⁶² y 88,⁶³ se puede leer su discurso en contra de la relación de los sacerdotes paganos con los cristianos; Juliano reprende a los implicados

⁶¹ Juliano, *ep. 84, 430 A-B*: «[...] o convécelos de que sean diligentes, o sepáralos de su sagrada función si no se aproximan a los dioses con sus mujeres, hijos y servidores, sino que toleran que sus criados, hijos o esposas galileas no veneren a los dioses y prefieran el ateísmo a la veneración de los dioses».

⁶² Juliano, *ep. 86*: «Yo te digo con toda claridad que si amas a algún hombre o mujer, libre o esclavo, que ahora no venere a los dioses y que no tengas esperanzas de convencerlo, yerras. [...] Yo no admitiría ser amado por quienes no quieren a los dioses, por lo cual afirmo que tú y todos los que intentan vivir sacerdotalmente debéis, tras pensar en ello, dedicaros con más energía a vuestra sagrada tarea para con los dioses; es lógico que cada sacerdote comience por su propia casa y la purifique toda ella en primer lugar y totalmente de enfermedades como ésta».

⁶³ Juliano, *ep. 88, 450 C*: «Lo más vergonzoso de todo, y lo que sobre todo no está bien en ti ni ante los dioses ni ante los hombres, es que, al parecer, los obispos y sacerdotes galileos se reúnen contigo, si no públicamente por mi causa, en todo caso en secreto y en tu casa».

por haber trabado con los galileos una amistad exenta de la intención de conversión y extensión de la religión idólatra, calificando este acto como vergonzoso (*ep. 88*, 450 C) y al cristianismo como una enfermedad que debe ser eliminada de las casas de los ciudadanos (*ep. 86*).

El segundo error que se esfuerza por eliminar de la corte sacerdotal son los lujos y la ostentosidad. En la epístola 89b,⁶⁴ Juliano explica que hay que evitar el orgullo a la hora de vestir fuera del templo puesto que los trajes lujosos, ofrecidos por la ciudadanía, sólo deben emplearse para honrar a los dioses. El carácter austero del emperador se ve reflejado en el Panegírico que le dedica Mamertino cuando este afirma: «Tu mayor renta, Augusto, es la parquedad. Pues todo aquello que los otros derrochaban para satisfacer sus deseos personales, todo eso ahora se reserva para las necesidades públicas» (*Pan. III [11] 10.3*).⁶⁵ Esta austeridad es la que Juliano exige entre sus clérigos.

En último lugar, Juliano hace indicaciones con el fin de que los sacerdotes eviten ciertas costumbres y actividades que reflejaría una mala imagen del sacerdocio y, con ello, de la religión tradicional. Les exhorta, por ello, a no beber ni a presenciar ninguna

⁶⁴ Juliano, *ep. 89b*, 303 B-C: «Conviene, a mi entender, que los sacerdotes, cuando ofician dentro de los templos, utilicen un vestido magnífico, pero fuera de los templos uno ordinario sin lujo, pues no sería lógico que abusáramos de los que nos han dado para honrar a los dioses por vanidad e inútil orgullo. Por eso debemos rechazar los vestidos demasiado lujosos en el ágora, y la jactancia y, en una palabra, toda la fanfarronería».

⁶⁵ He valorado interesante añadir una segunda referencia de Mamertino a este carácter austero del emperador pues es una de las características que más se valoran en el discurso:

Mamertino, *Pan. III [11] 11.3-4*: «Estas cosas un ánimo como el tuyo, que ha dominado todos los apetitos, las ha rechazado. Pues, ni necesita que se pongan coloreados revestimientos de mármoles, ni artesonados de oro macizo quien la mayor parte del año duerme en la tierra desnuda y tiene por techo sólo el cielo, ni una masa de administradores que sirvan a sus deseos, a quien en tan pocas cosas hay que servir; ni tiene tiempo para banquetes el que muy a menudo toma el alimento de pie para satisfacer la necesidad del cuerpo humano, gozando de la comida del campamento, servida por el primer sirviente que se encuentra y en una copa cualquiera».

actuación callejera vergonzosa, así como a no asistir a espectáculos en el teatro con la excepción de los juegos sagrados (*ep. 84, 430 B; ep. 89b, 304 B*).⁶⁶

El apóstata establece la erradicación del cristianismo de la vida privada de los sacerdotes así como la evasión de las conductas consideradas inmorales como un requisito imprescindible para continuar con la labor religiosa, debiendo ser alejados de sus puestos en el caso de actuar en contra de las indicaciones del emperador (*ep. 84, 430 A-B*).⁶⁷

Por otra parte, Juliano también realiza indicaciones sobre los preceptos religiosos que los sacerdotes deben llevar a cabo con el fin de cumplir bien su cometido. Afirma que «hay que aprender de memoria los himnos a los dioses, [...] al menos hay que intentar saber los que se cantan en los templos» (*ep. 89b, 301 D – 302 A*), que «hay que orar a menudo a los dioses en privado y en público, mejor tres veces al día, pero si no, en todo caso, por la mañana y por la tarde» (*ep. 89b, 302 A-B*), y además considera que «es necesario que el sacerdote se haya purificado» tras lo cual explica que primero debe purificarse un día y una noche para, después, adentrarse en el templo donde deberá permanecer tantos días como indique la ley de la ciudad en la que se encuentre (*ep. 89 b, 302 D*). El apóstata explica también que un sacerdote debe ser moderado, justo, bueno (*ep. 89a, 453 A*)⁶⁸ y filantrópico (*ep. 89b, 289 B*).⁶⁹

⁶⁶ Juliano, en las dos epístolas que se señalan a continuación, confía a un amigo sacerdote que vigile el comportamiento de los demás:

Ep. 84, 430 B: «[...] exhorta al sacerdote a no acudir al teatro, ni beber en tabernas, ni ponerse al frente de algún arte o trabajo vergonzoso y censurable, y a los que te obedezcan hónralos, pero a los que te desobedezcan destitúyelos».

Ep. 89b, 304 B-D: «Que ninguno de los sacerdotes, de ninguna manera, asista a esos espectáculos indecentes [...]. Ningún sacerdote, pues, penetre en un teatro ni se haga amigo de un hombre de teatro, ni de un conductor de carros, y que ni un bailarín ni un actor de mimos se acerque a su puerta. Sólo les permito que quien quiera asista a los juegos sagrados, cuya participación está prohibida a las mujeres no sólo en la competición, sino también en el espectáculo».

⁶⁷ Juliano, *ep. 84, 430 B:* «[...] y a los que te obedezcan hónralos, pero a los que te desobedezcan destitúyelos».

⁶⁸ Juliano, *ep. 89a, 453 A:* «Conviene a quien manda, en primer lugar, la moderación; después, la bondad y la humanidad para los que son dignos de ellas, porque todo el hace injusticia a los hombres es impío hacia los dioses, temerario hacia todos y se le debe o enseñar con franqueza o castigar con dureza».

El objetivo de esta purificación del sacerdocio, siendo el mismo que el de toda su política religiosa, era el de restaurar el culto tradicional, extendiendo la fe por todo el Imperio. Para ello, pretendía servirse de la expansión geográfica de los sacerdotes, quienes eran, de esta manera, los encargados de resucitar la piedad por los dioses en las ciudades que estaban a su cargo. Debían recuperar el espacio que el cristianismo les había arrebatado desde el gobierno de Constantino (CABOURET, 1997).

2. *Jerarquización del sacerdocio*

Para lograr los objetivos de expansión del culto pagano así como para conseguir realizar una limpieza efectiva entre la corrupción y la apatía generalizada entre el sacerdocio, se necesitaba una reforma de la estructura del culto pagano. Juliano decidió inspirarse en ciertos aspectos de la Iglesia cristiana, cuya organización admiraba, para mejorar su propio sistema religioso. Este es el caso de la estructura jerárquica en función de la cual se ordenan los diferentes cargos eclesiásticos. Giuseppe Ricciotti (1959: 210-211) explica parte de la organización que el emperador diseñó y que es extraída de los cargos religiosos existentes en el momento de su muerte puesto que no hay una documentación sólida al respecto. Se trataría de una estructura piramidal en cuya base se encontrarían los archisacerdotes, situados al mando de cada ciudad; sobre ellos, al cargo de las provincias, se encontraría el pontífice máximo de la provincia, y al cargo de todo el Imperio se hallaría el pontífice máximo de todo el Imperio y el gran sumo sacerdote, cargo que ostentaría Juliano como él mismo proclama en su epístola 88.⁷⁰

Además, el propio emperador decidió dar unas pautas sobre cómo escoger a las personas que se encargarían de realizar los distintos rituales y sacrificios. Indica que los nuevos sacerdotes deben ser elegidos en función del amor y la lealtad que profesen

⁶⁹ Juliano, *ep.* 89b, 289 B: «Hay que practicar, por tanto, ante todo la filantropía, pues a ella siguen otros muchos bienes y sobre todo el más excelente y el más grande, la benevolencia de los dioses, pues [...] hay que creer que, al ser la divinidad filantrópica por naturaleza, preferirá a los hombres filántropos».

⁷⁰ Juliano, *ep.* 88, 451 B: «Yo, pues, ya que soy, de acuerdo con nuestras tradiciones, gran sacerdote [...]».

hacia los dioses y, en segundo lugar, hacia las personas, sin importar su clase social o su riqueza (*ep. 89b, 304 D – 305*).⁷¹

La razón que impulsaba a Juliano al establecimiento de las pautas que los sacerdotes debían seguir así como a la imposición de una jerarquía que permitiese supervisar las acciones de los mismos era el hecho de que el emperador consideraba que la estructura cristiana y el cuerpo clerical es mucho más eficaz que el pagano. Era consciente de que en algunas ciudades eran los cristianos los que se encargaban de alimentar y proteger a la ciudadanía pagana, la cual se sentía abandonada por su propia religión perdiendo la fe y las creencias, debido al nefasto reparto económico y alimenticio que había entre dicha población idólatra (*ep. 84, 430 D*).⁷² Juliano se propuso imitar el funcionamiento de la religión cristiana, la cual incrementaba sus adeptos con el paso del tiempo, con el fin de construir una iglesia pagana que revitalizase la religión tradicional, cuya situación de abandono era cada vez más generalizada.

Es frecuente el debate sobre si Juliano llegó a cumplir su objetivo de crear una verdadera iglesia pagana, equivalente a la iglesia cristiana que ya estaba formada y estructurada en el siglo IV. Mario Mazza (1998: 40-42) reflexiona sobre este tema en uno de sus artículos, llegando a la conclusión de que no hay elementos suficientes para afirmar que esta iglesia pagana existiese sino que más bien habría sido un movimiento de reconquista de los espacios que el cristianismo le había arrebatado al culto idólatra. Y aunque autores como Bowersock (1978) hacen referencia, a lo largo de su biografía sobre el emperador Juliano, al fracaso que supusieron las reformas religiosas de este por falta de apoyo pagano, es difícil calificar de fracaso un gobierno que duró menos de dos años. Por esta misma razón, no se puede afirmar que se creó una iglesia pagana puesto que, con la muerte del emperador, todas las medidas que había llevado a cabo al respecto se truncaron y desaparecieron; si la iglesia pagana existió, murió nada más nacer.

⁷¹ Juliano, *ep. 89b, 304 D – 305*: «Yo afirma que deben ser los mejores en las ciudades y, sobre todo, los más amantes de los dioses, después los más amantes de los hombres [...]. Aunque alguno sea pobre, aunque sea del pueblo, si tiene en sí estas dos cualidades, el amor a los dioses y el amor a los hombres, sea designado sacerdote».

⁷² Juliano, *ep. 84, 430 D*: «Pues es vergonzoso [...] que los impíos galileos alimenten además de a los suyos también a los nuestros, mientras que los nuestros se vea que están faltos de nuestra ayuda».

La reforma de Juliano pretendía alcanzar la reinstauración de la antigua religión tradicional que, en función de las creencias del propio emperador, había llevado al Imperio romano a dominar los territorios que lo componían. Para conseguir esta reinstauración era necesaria una base sólida desde la que partir, base formada por los sacerdotes –guías espirituales de la población e intermediarios con los dioses-, por los templos –espacios sagrados donde se llevan a cabo los cultos necesarios de la religión-, y finalmente la libertad de cultos –legislación básica para poder desarrollar libremente la religión deseada. Pero, como ya se ha mencionado, la temprana muerte del emperador cercenó las reformas que se habían puesto en marcha.

2. MEDIDAS Y REFORMAS CONTRA EL CRISTIANISMO

Con la libertad de culto en funcionamiento y la restauración de la religión idólatra en marcha, Juliano centró su atención en este segundo objetivo con el que pretendía eliminar el poder y los privilegios del cristianismo. El objetivo pretendía ser alcanzado mediante tres movimientos político-religiosos que marginaban a los cristianos de las esferas de poder y de los espacios públicos de la ciudad: la ley de maestros que limita esta profesión a intelectuales paganos, la elección de estos mismos para ocupar los puestos públicos del gobierno, y la prohibición de funerales diurnos que afectaba especialmente a los grupos cristianos y a sus cortejos funerarios.

– *Ley Magistros studiorum*

Los maestros cristianos y judíos, a pesar de no compartir la religión grecorromana, estudiaban autores clásicos y enseñaban esos conocimientos a sus alumnos. Debido a la ideología religiosa y mística que Juliano había adoptado con los años, no entendía la separación que se creaba entre la cultura helénica y su respectiva religión a la hora de enseñar dichas lecciones en las escuelas. Desde su perspectiva, esas acciones eran un sacrilegio y una ofensa contra la cultura y las divinidades grecorromanas (RICCIOTTI, 1959: 213-214). Este hecho, unido a la idea de que la religión cristiana era demasiado poderosa en la sociedad romana de ese momento, provocó que Juliano promulgase la ley *Magistros studiorum*, datada del 17 de junio del año 362 (*Cod. Teod. XIII, 3, 5*; cfr.

Cod. Just. X, 53, 7). La ley en sí proporciona una información escasa sobre el proceso de selección así como los requisitos que los maestros debían cumplir para acceder al cargo; explica que serán elegidos por la curia municipal y aprobados por el mismo emperador valorando, en primer lugar, las costumbres y los valores que guiaban su vida y, tras ello, su elocuencia y su capacidad para ejercer la profesión.⁷³ A pesar de los pocos datos que proporciona el texto legislativo, las breves líneas reflejan perfectamente las prioridades del emperador: los hábitos se valoraban más que los méritos.

Es una de sus epístolas personales la que proporciona, verdaderamente, una explicación más detallada de las implicaciones y consecuencias de esta nueva legislación (CARRIE, 2009: 179-180); se cree que este documento sería una circular explicativa que el emperador habría mandado a los distintos centros de enseñanza con el fin de hacer conocer la nueva reforma (MAZZA, 1998: 26-29). Juliano comienza su misiva (*ep. 61c*) con una definición de lo que él entiende como una buena educación, descripción sobre la que basará toda su argumentación en torno a la necesidad de esta nueva ley. El emperador define la educación como «la sana disposición de una inteligencia razonable y las opiniones verdaderas sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo» (*ep. 61c, 422 A*). Establece que la principal virtud de un buen educador debe ser la honradez, especialmente la religiosa ya que afirma que «sería necesario que todos los que hacen profesión de enseñar cualquier cosa fuesen de carácter equitativo y no llevasen en su alma doctrinas que son contrarias a las que públicamente ejercer» (*ep. 61c, 422 C*);⁷⁴ nuestro emperador tiene la firme creencia de que es imposible ser honrado con uno mismo si no se sigue la religión que profesa tradicionalmente la cultura a la que se pertenece, de ahí que acuse a los cristianos de mantenerse en sus

⁷³ *Cod. Teod. XIII, 3, 5*; cfr. *Cod. Just. X, 53, 7* (en JULIANO, 1982: 280-281): «Es conveniente que los maestros y profesores sobresalgan primeramente por sus costumbres, luego por su elocuencia. Pero, como yo no puedo estar en persona en cada ciudad, ordeno que todo el que quiera enseñar, [...] aprobado por el juicio del senado municipal, se haga acreedor al decreto de los decuriones con la aprobación conjunta de los mejores. Y este derecho se hará llegar hasta mí para ser estudiado, de manera que con un cierto honor de mayor rango nuestros juicios estén presentes en las enseñanzas de la ciudad».

⁷⁴ En relación con esta misma idea de la honradez, encontramos también una segunda referencia: «Sin duda para Homero, Hesíodo, Demóstenes, Heródoto y Tucídides, Isócrates y Lisias, los dioses son guía de toda educación [...]. Opino que es absurdo que los que interpretan sus obras deshonren a los dioses por ellos honrados» (*ep. 61c, 423 A*).

puestos de trabajo por el salario que cobran y no por amor a su profesión (*ep. 61c, 423 B*).⁷⁵

Juliano hace referencia también a su edicto de tolerancia cuando afirma que no está obligando a los educadores a cambiar sus ideas religiosas sino que les da a elegir ya que, en caso de querer continuar con su puesto de trabajo, deberán ser consecuentes con sus actos y sus creencias. Los profesores, gracias a la libertad de culto, ya no están obligados a enseñar lecciones en las que no creen sino que ahora pueden ser sinceros consigo mismos y ejercer con un temario acorde a la religión que profesan (*ep. 61c, 423 B - C*).⁷⁶ Para finalizar la misiva, explica que estas normas son sólo aplicables para los profesores, de manera que los niños son libres de ir a la escuela que deseen ya que «no sería natural ni lógico que a los niños, que todavía desconocen hacia dónde dirigirse, se les cerrase el mejor camino por miedo a conducirlos [...] hacia nuestras creencias tradicionales» (424 A).

Es interesante reflexionar sobre el método en el que Juliano transmite esta nueva legislación. Al leer la epístola vemos que el emperador intenta hacer llegar el mensaje a los maestros cristianos como si se tratase de una liberación para favorecer sus propias creencias y no un castigo por ellas. Con la frase «ya que los dioses nos han concedido la libertad, me parece que sería absurdo que los hombres enseñen todo aquello que no creen que está bien» (*ep. 61c, 423 C*), Juliano les ofrece la liberación de un trabajo que, según la ideología del propio emperador, no les llena porque les obliga a mentir y a honrar una cultura –la grecorromana- que no concuerda con su religión.

La intención real de Juliano, al realizar esta purga entre las filas de maestros era, por un lado, alejar al cristianismo del poder y de los medios de influencia que poseían sobre la población. Y, en segundo lugar, tal y como sugiere G. Bowersock (1978: 84-85) en su

⁷⁵ Juliano, *ep. 61c, 423 B*: «Puesto que de lo que aquellos han escrito se alimentan recibiendo su sueldo, admiten que son lo más desvergonzadamente avariciosos y que por unas pocas dracmas se atreven a todo».

⁷⁶ Juliano, *ep. 61c, 423 B-C*: «[...] No afirmo que los educadores de los jóvenes tengan que cambiar de creencias, sino que les doy a elegir entre no enseñar lo que no creen seriamente [...]. Hasta ahora había muchas razones para no frecuentar los templos, y el miedo, extendido de todas partes, daba una excusa para ocultar las opiniones más verdaderas sobre los dioses; pero ya que los dioses nos han concedido la libertad, me parece que sería absurdo que los hombres enseñen todo aquello que no creen que está bien».

obra sobre el emperador, invertir en una futura élite culta cuya base sería únicamente pagana ya que no recibirían ningún tipo de educación cristiana.

Los estudios de José M^a Candau Morón (1987) proporcionan una visión diferente sobre esta intencionalidad y sobre las razones que impulsaron al emperador a llevar a cabo esta reforma. Juliano habría tomado lugar en una polémica que se encontraba abierta en el imperio romano y que dividía la pedagogía grecorromana en dos vertientes: la retórica y la filosofía, siendo la primera la preponderante en esa época. La diferencia principal entre las dos se basaba en el componente de la sinceridad: mientras que el filósofo usa la verdad para alcanzar sus fines, el rétor puede prescindir de ella ya que lo principal en su discurso es la belleza del mismo y la adulación del protagonista. Es por esto por lo que Juliano rechazaba la retórica, acusándola de superficial e inmoral. Desea que la mentira usada por la retórica, la cual genera la duplicidad de creencia y enseñanza en la educación, sea eliminada. Para lograr este objetivo, los cristianos debían ser alejados de las escuelas pues, en ellas, eran los máximos exponentes de la dualidad y de la retórica.

Esta nueva legislación no fue bien acogida ni por autores paganos ni por autores cristianos. Ni siquiera amigos y defensores del emperador, como es el caso de Amiano, la defendieron, sino que este último se horroriza ante esta ley, calificándola como la excepción entre una política nada opresora y definiéndola como una medida injusta (*Hist.*, XXII, 10, 7 y XXV, 4, 20).⁷⁷

Numerosos autores cristianos se pronuncian también al respecto pero es Gregorio de Nacianzo quien da una mejor y más detallada explicación al respecto. El autor cristiano explica que Juliano cambió el significado de la palabra “heleno” para que hiciese

⁷⁷ Encontramos referencias a este hecho en dos fragmentos de Amiano de distintos libros pero coincidentes en el mensaje:

Hist. XXII, 10, 7: «Hizo algo injusto y que merecía ocultarse en el más profundo de los silencios: no permitir que los maestros de retórica y de literatura pudieran impartir sus enseñanzas si eran seguidores de la fe cristiana».

Hist. XXV, 4, 20: «Ciertamente impuso leyes nada opresoras, que exponían con claridad lo lícito y lo ilícito, con la excepción de unas pocas, entre las que podemos citar aquel injusto edicto que impedía impartir sus enseñanzas a los rétores y gramáticos cristianos, a no ser que volvieran al culto de los dioses tradicionales».

referencia sólo a la religión y no a la lengua, creando una base para alejar a los cristianos, que ya no eran helenos según la nueva definición, de la enseñanza de la cultura grecorromana; además, culpa al emperador de apropiación cultural por arrebatarles los derechos de una cultura que es base común de la religión tradicional y del cristianismo (MAZZA, 1998: 21-22). Por esta razón, Gregorio acusa a Juliano de tirano (*Or. IV*, 5).⁷⁸ Por otra parte, tanto Sócrates (*H. E.* III, 16) como Sozómeno (*H. E.* V, 18) van más allá de la prohibición de ejercer como maestros y aseguran que Juliano prohibió también a los cristianos el asistir a clases en las que se enseñan las lecciones de los autores helénicos puesto que su estudio les proporcionaría el poder de la palabra y de la argumentación.⁷⁹

La ley carecía de apoyos y, por ello, tras la muerte del emperador, fue derogada como puede comprobarse en el Codex Teodosiano (XIII 3, 6), a través de la cual que se devuelven a los maestros los espacios de enseñanza que les habían sido arrebatados (JULIANO, 1982: 281).⁸⁰

– **Expulsión de cristianos de los cargos públicos**

Siguiendo con la lógica de la nueva legislación de los maestros, Juliano llevó su reforma a otro grupo de cargos gubernamentales puesto que, si no era lícito que cristianos enseñasen la cultura helénica sin compartirla de manera completa, tampoco

⁷⁸ Greg. Nac., *Or. IV*, 5 (en JULIANO, 1982: 281): «[...] Cambió su denominación, como si la palabra heleno se refiriese a la religión y no a la lengua, y por ello nos expulsó de la enseñanza como si fuéramos ladrones de bienes ajenos... Esto lo hizo nuestro sabio emperador y legislador como para que nada quedarse al margen de su tiranía [...], tiranizando antes que nada los estudios».

⁷⁹ Soc., *H. E.* III, 16: «The imperial law which forbade Christians to study Greek literature [...].»

Soz., *H. E.* V, 18: «He forbade the children of Christians from frequenting the public schools, and from being instructed in the writings of the Greek poets and authors. [...] His sole motive for excluding the children of Christian parents from instruction in the learning of the Greeks, was because he considered such studies conducive to the acquisition of argumentative and persuasive power».

⁸⁰ *Cod. Theodos.* XIII 3, 6 (en JULIANO, 1982: 281): «LOS EMPERADORES VALENTINIANO Y VALENTE AUGUSTOS AL PREFECTO DEL PRETORIO, MAMERTINO. Si alguno es idóneo para enseñar a los jóvenes tanto por su carácter como por su elocuencia, o que se haga con un nuevo auditorio o que vuelva a tomar uno que haya sido abandonado».

era correcto que trabajasen en cargos públicos de un imperio que no compartía su religión. Esta segunda reforma debe ser estudiada, mayoritariamente, a través de los distintos testimonios que los autores tardoantiguos reflejaron en sus escritos, puesto que el texto legal exacto que la enunciaría no se ha conservado.

La fuente legislativa más cercana a esta temática sería una ley, datada del 17 de enero de 363, mencionada por Bowersock en su obra (1978: 92-93), en la que el emperador habría limitado el número de cristianos presentes en la profesión jurídica en Roma, indicando a su vez que los candidatos debían ser elegidos por su *animus* (espíritu) y su *facundia* (elocuencia); este *animus* sería equivalente a los valores que los maestros debían poseer para ser escogidos en su puesto de trabajo, por lo que invalidaría, de la misma manera, a los cristianos para ocupar los cargos jurídicos.

C. Buenacasa explica en su ensayo que no sólo les privó de acceder a los puestos importantes sino también a cargos secundarios (1999: 740). Además, según los testimonios de los autores tardoantiguos esta exclusión no sólo se habría visto limitada a los cargos legales sino que les habría privado también de pertenecer al ejército y a la guardia personal del emperador (Soc., *H. E.* III, 13, 1 y Soz., *H. E.* V, 17, 12),⁸¹ de asistir a asambleas y ser senadores (Greg. Nac., *Or. IV*, 96 y Teofilacto Búlgaro, *Martyrium XV martyrum* 10, *PG*, CXXVI, 165c),⁸² y de ejercer profesiones concretas como la medicina (Juan Crisóstomo, *A Juventino y Maximino* 1, pág. 579e).⁸³

⁸¹ Soc., *H. E.*, III, 13, 1, (traducción de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo en JULIANO, 1982: 314): «Mandó excluir del ejército imperial a quienes no quisiesen abandonar el cristianismo y marchar a sacrificar ante las estatuas [...].»

Soz., *H. E.*, V, 17, 12, (traducción de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo en JULIANO, 1982: 314): «...y al apartarles del ejército los echó de la guardia imperial».

⁸² Greg. Nac., *Or. IV*, 96, (en JULIANO, 1982: 314): «[Juliano]... había que privar a los cristianos de toda libertad de palabra, apartándoles del reclutamiento, de las asambleas y celebraciones públicas y de los tribunales».

Teofilacto Búlgaro, *Martyrium XV martyrum* 10, *PG*, CXXVI, 165c, (en JULIANO, 1982: 314): «Ordenó... que tampoco participasen los cristianos de los honores senatoriales».

⁸³ Juan Crisóstomo, *A Juventino y Maximino* 1, pág. 579e, (en JULIANO, 1982: 314): «Ordenó que los médicos, los soldados, los sofistas y todos los rétores fuesen apartados de sus oficios o abjurasen de su fe».

Estas limitaciones se habrían aplicado en el plano teórico pero no tanto en el práctico. Javier Arce ha documentado, epigráficamente, una serie de cristianos y paganos relacionados con el cristianismo que mantuvieron su trabajo en la administración juliana. Este hecho es aún más destacado en el ejército donde, debido a la cercanía de la campaña contra Persia, se vio obligado a mantenerles con el fin de no perder poder militar (ARCE, 1976: 218-220).

Libanio escribe al respecto del tema pero desde un punto de vista opuesto. Al ser pagano y apoyar a Juliano, justifica las acciones del emperador explicando que «cada soldado debe arrodillarse ante aquellos a quienes necesita en batalla, consciente de que ésa es la parte fundamental de la panoplia» (*Or. XII*, 90). La necesidad de apoyo por parte de los dioses justifica, según el autor, que el emperador se deshiciese de los cristianos entre sus filas ya que su presencia habría contravenido el deseo de las divinidades y, por lo tanto, perjudicaría el resultado de las campañas militares.⁸⁴

El mismo escritor refleja en sus textos la importancia que el emperador le daba a su deseo de tener un ejército integrado por pagano y libre de cristianos. Dirigiéndose a Juliano, Libanio afirma: «iniciaste con los dioses el diálogo que ya has consumado, y armaste con la alianza de los dioses a tus efectivos que, por propia iniciativa, corrían apresuradamente a los altares y competían entre sí por el incienso» (*Or. XII* 90). Además, explica también que para conseguir dicho ejército pagano no dudó en utilizar los sobornos si sus palabras fracasaban (Lib., *Or. XVIII*, 168).⁸⁵

Tanto la ley como estos testimonios pueden ponerse en relación con la breve epístola 83 de Juliano. En ella el emperador, después de explicar que no desea ningún mal a los cristianos, afirma que «hay que preferir a quienes veneran a los dioses, pues por la locura de los galileos ha estado a punto de subvertirse todo, mientras que por la benevolencia de los dioses todos nos hemos salvado» (*ep. 83*, 376 C-D).

⁸⁴ Libanio hace una segunda referencia al respecto de la importancia del apoyo de los dioses: «[Juliano] entendía que una masa de hombres, la solidez del hierro, la fuerza de los escudos y todo lo demás eran simple fruslería si los dioses no colaboran en la batalla» (*Ora. XVIII*, 167).

⁸⁵ Lib., *Ora. XVIII*, 168-169: «Y, si no bastaban las palabras, el oro y la playa ayudaban en la tarea de persuadirlos. Así, por medio de una exigua paga, el soldado obtenía una ganancia mayor, a saber: por oro ganaba la amistad de los dioses, señores de la guerra».

La intención de Juliano queda clara a lo largo de todos estos escritos: seguir alejando a los cristianos de los puestos de poder que habían alcanzado, ya sea por una posible desconfianza hacia ellos -especialmente en el caso de su guardia personal- como por una posible intención de marginarlos social, política y económicamente.

– ***Edicto Sobre sepulcros y funerales***

La última reforma que vamos a abarcar tiene una naturaleza distinta al resto puesto que no trata de arrebatarles a los cristianos su poder e influencia, sino que busca eliminar las interferencias que surgen entre costumbres rituales y funerarias de ambos grupos religiosos.

El día 12 de febrero del 363 Juliano promulgó la ley *Sobre sepulcros y funerales* (*Cod. Theodos.* IX, 17, 5), cuyo contenido temático puede dividirse en dos partes diferenciadas. En el primer fragmento, el emperador hace referencia a los saqueos de tumbas que se han realizado hasta ahora y reincide en la prohibición de tales hechos, mientras que, en la segunda sección que es la que nos interesa para este ensayo, hace referencia a las prácticas funerarias cristianas y a su costumbre de realizarlas durante el día. Tal y como ocurre con la reforma escolar, el contenido explicativo que encontramos en la ley es complementado por los argumentos que el propio Juliano escribe en una de sus cartas personales (*ep.* 136).

En la segunda parte del edicto, Juliano prohíbe que se produzcan prácticas funerarias, como cortejos o traslados de cadáveres hasta los lugares de enterramiento, durante el día con el fin de que no interfieran en las actividades diarias –religiosas o no- de los ciudadanos. El emperador explica que «conviene apartar su contemplación del pueblo [la de los cadáveres] para que se vea que hay dolor en los funerales, no el mero cortejo de las exequias ni la ostentación», argumentando que «el dolor de las exequias ama la soledad» (*Cod. Theodos.* IX, 17, 5).

En la legislación romana no existen precedentes de este tipo de reformas pero sí encontramos un caso similar en el mundo griego. Platón atribuye a Solón la prohibición de realizar funerales después del amanecer (*Leges*, 960a en SMITH, 1995: 111-112). En caso de no haber obtenido una influencia directa de esta legislación, Rowland Smith, en

la misma obra, sugiere que Juliano se habría dejado llevar por su educación en la teúrgia.

Para comprender el problema que Juliano veía en estas prácticas diurnas cristianas se debe tener en cuenta su iniciación en dicha teúrgia por parte de Máximo de Éfeso (RICCIOTTI, 1959: 47-48; BRINGMANN, 2006: 19-25; SCROFANI, 2010: 149, 155), debido a la cual tenía muy presentes las normas de separación entre los vivos y los muertos. En el mundo grecorromano, la muerte causaba preocupación y temor, por lo que trataba de mantenerse separados el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Tan sólo la presencia de un ataúd en las calles, entrando en contacto con los ciudadanos y con los templos abiertos de los dioses tradicionales, era un fuerte factor contaminante que precisaba de una limpieza ritual purificadora (TORRES, 2009: 206-207). Estas normas habían sido descuidadas y ahora volvían a ponerse en marcha, hecho que interfería con algunas de las costumbres funerarias cristianas, ya que el mundo cristiano convivía y hacía sus rituales tanto en la calle como en capillas en las que también estaban enterrados los cuerpos de mártires o santos, razón por la cual Juliano denominaba, en el *Misopogon*, a sus iglesias «tumbas» (344 A)⁸⁶ y les culpaba de llenar el Imperio de «tumbas y sepulcros» (335 B-C).⁸⁷

Por esta razón, Juliano establece que los rituales funerarios –sea cual sea la religión a la que pertenezcan- deben realizarse por la noche ya que «la muerte es descanso y la noche armoniza con el descanso» (*ep.* 136b, l. 30-31).

Con mucho más detenimiento, el emperador explica su reforma y sus razones en la epístola que escribe acerca de su nueva ley. Es interesante detenerse en las referencias que realiza a un pasado idílico en el que las costumbres idólatras se respetaban y se distinguían los espacios y tiempos dedicados a la vida y a la muerte con el fin de no

⁸⁶ Situado el comentario en una nota a pie de página, José García Blanco nos explica que la terminología de «tumba» en referencia a las iglesias cristianas es muy frecuente tanto en Juliano como en otros autores de la misma época (JULIANO, 1982: 245). En el texto, podemos ver la referencia en la siguiente frase: «[...] dejando la súplica para que nos abandone totalmente semejante plaga a las viejas que frecuentan las tumbas [...]» (*Or. XII*, 344 A).

⁸⁷ Juliano, *Or. XII*, 335 C: «Todo lo habéis llenado de sepulcros y tumbas, aunque en ninguna parte está dicho entre vosotros que os arrastréis entre las tumbas y las rodeéis de honores».

perturbar a los dioses (*ep.* 136b, l. 1-14).⁸⁸ Juliano realiza una comparativa entre estos dos conceptos con el fin de marcar sus diferencias: «la muerte es una tranquilidad permanente [...], mientras que la vida tiene muchos dolores y muchos placeres» (*ep.* 136, l. 7-11), y relaciona dichos conceptos con dos grupos distintos de dioses de manera que la vida y el día es relativo a los dioses olímpicos mientras que la noche y la muerte pertenece a los ctónicos (*ep.* 136b, l. 60-67).⁸⁹ Así, con el fin de evitar atribuir actividades a dioses incorrectos y de que «el día permanezca puro para las obras puras y los dioses olímpicos» (*ep.* 136b, l. 81-83), cada tipología de ritual debe realizarse en un tiempo concreto.

Puede comprobarse, en esta misma epístola, como Juliano no descuida su argumento principal a la hora de prohibir los rituales funerarios: la contaminación de la vida con la presencia de la muerte. Para ello realiza una enumeración de acciones cotidianas que se veían perjudicadas cuando se encontraban con ritos de esta tipología, y hace especial hincapié en cómo estos rituales afectaban a las actividades religiosas idólatras. Juliano expresa su indignación ante el hecho de que las personas que se dirigían a los templos y se cruzaban con un cadáver quedaban manchadas y debían realizar un ritual de purificación antes de adentrarse en el recinto sagrado puesto que los dioses no merecían tal deshonra; además, menciona también que la simple presencia del cadáver ante un templo abierto era suficiente para perturbar a los dioses idólatras (*ep.* 136b, l. 34-55).⁹⁰

⁸⁸ Juliano, *ep.* 136b, l. 1-14: «Es preciso que [...] retomemos la antigua costumbre, pensando en la cual los buenos legisladores de antaño supusieron que había una gran diferencia entre la vida y la muerte, y creyeron que las actividades referentes a ellas eran particulares en uno y otro caso; la muerte es una tranquilidad permanente [...], mientras que la vida tiene muchos dolores y muchos placeres [...] Pensando en lo cual dispusieron que, por un lado, se cumplieran los ritos sagrados para con los desaparecidos y, por otro, se administrara lo relativo a la vida cotidiana».

⁸⁹ Juliano, *ep.* 136b, l. 60-67: «[...] esto no evita que sea una impiedad hacia todos los dioses, pues a los olímpicos se les atribuye sin necesitarlo, mientras que se despoja contra lo necesario a los ctónicos o cualquier otro nombre con el que gusten ser llamados los que gobiernan y son dueños de las almas».

⁹⁰ Juliano, *ep.* 136b, l. 34-55: «Cada cual marcha a sus negocios y todo está lleno de los que van a los tribunales, de los que van y vienen del ágora, de los que están instalados en sus oficios, de los que van a los templos para reafirmar las buenas esperanzas que tienen de los dioses. [...] colocando en su lecho a un muerto, lo empujan por medio de los que ejercen estas ocupaciones y la cosa resulta totalmente intolerable [...]. Pues no es lícito acercarse a los dioses, que son causantes de la vida y que son lo más ajeno de todo a la corrupción, después de tal visión. [...] Los recintos sagrados y los templos de los dioses

El emperador finaliza la misiva aclarando las horas exactas a las que queda prohibido trasladar y honrar cadáveres –después de la hora décima y hasta que vuelva a salir el sol– y advirtiendo las consecuencias que hallarán las personas que desobedezcan esta nueva legislación: la pena máxima (*ep.* 136b, l. 74-83).⁹¹

Autores como Glen Bowersock (1978: 92-93) y Rowland Smith (1995: 111-112) atribuyen esta actitud a una interpretación extrema de la filosofía neoplatónica, mundo en el que Crisanto y Máximo de Éfeso le adentraron. El primero de los historiadores explica esta reforma defendiendo la existencia de dos fases, ya explicadas, en la tolerancia e intolerancia de Juliano; de manera que en este momento la ideología del emperador ya habría sufrido una radicalización que provocaba su irritación ante los cortejos funerarios durante el día cuando, a finales del año 361, sí había permitido este mismo ritual cristiano en las exequias por el emperador Constancio. Por su parte, Smith lo explica desde un punto de vista más religioso y espiritual: atendiendo a la fecha de la reforma, teoriza sobre la posibilidad de que Juliano la llevase a cabo con el fin de purificar su Imperio lo máximo posible y evitar miasmas y contaminaciones innecesarias que perjudicasen la futura campaña contra Persia que iba a tener lugar pocas semanas después.

La ausencia de opiniones sobre la reforma por parte de los autores cristianos puede deberse a la aceptación pacífica de la propuesta, o a la proximidad de la misma con la propia muerte del emperador, cuatro meses después, tras la cual la legislación habría sido cambiada por su sucesor. Al no haber un periodo extenso en el que la ley tuviese efecto, la oposición tampoco habría tenido tiempo de reaccionar. Debemos valorar también la posibilidad de que, directamente, esa oposición fuese escasa o inexistente en los círculos intelectuales que escribían las fuentes que hemos conservado.

están abiertos y a menudo alguien hace dentro sacrificios y libaciones y plegarias, pero ellos pasan al lado del mismo santuario transportando el cadáver, y el ruido de sus lamentos y las palabras de mal augurio llegan hasta los altares».

⁹¹ Juliano, *ep.* 136b, l. 74-81: «Para los que obedezcan voluntariamente basta esto, pues, tras aprender sus errores, los corregirán. Pero si alguno es de tal carácter que necesita la amenaza y el castigo, sepa que recibirá la pena máxima si antes de la hora décima del día se atreviese a celebrar los ritos de algún fallecido y a transportar su cadáver a través de la ciudad; por el contrario, puesto el sol y antes de que salga llévense a cabo [...].».

Antes de finalizar con la explicación de esta reforma es conveniente preguntarse si, verdaderamente, era una medida anticristiana. En el caso de las dos anteriores legislaciones las dudas quedan disipadas al percibirse con facilidad la intención de Juliano tras sus propias palabras, pero, en este caso, la finalidad de la misma parece estar más enfocada en el ordenamiento de los espacios religiosos que en el ataque a la comunidad cristiana. Puede interpretarse esta reforma como un proceso de purificación del Imperio mediante el seguimiento de las creencias neoplatónicas pero, de ser así, ¿por qué Juliano no había llevado a cabo este cambio con anterioridad? El emperador tarda dos años, hasta el 363, en aplicar los conocimientos sobre la teúrgia que posee desde el año 351. Como ya se ha reflejado, Rowland Smith (1995: 111-112) relaciona este hecho con la proximidad de una campaña persa que habría hecho sentir inseguridad al emperador; así pues, siguiendo esta argumentación, esta reforma no habría sido más que un nuevo ritual que contentase a los dioses y decantase la victoria en su favor.

Por otra parte, la ley puede verse como un nuevo intento de eliminar a los cristianos de la esfera pública del Imperio. Tras haberles quitado el poder de cátedra y haber suprimido su presencia en las instituciones públicas más importantes, se puede pensar que el siguiente objetivo del emperador habría sido aislar este rito cristiano con el fin de evitar que los ciudadanos romanos presenciasen sus rituales y se dejases influenciar por ellos. Pero, al no haber una declaración de intenciones manifiesta en los escritos del emperador y no poseer el acto completo de su política anticristiana debido a su temprana muerte, especular sobre el tema es complicado.

VI. ¿Intolerancia o anticristianismo?

Conclusiones finales

Juliano persigue dos objetivos a través de su política: restaurar el culto tradicional que se encuentra en un estado agonizante a raíz de la oficialización del cristianismo por parte de Constantino I, y disminuir la presencia pública, el poder y la influencia que los grupos cristianos han conseguido a lo largo de la dinastía comenzada por el mencionado emperador.

A raíz de la educación helénica que recibe, de su profunda unión con la religión grecorromana y de su animadversión con la dinastía constantiniana, Juliano adopta una posición radical en la que la única religión verdadera es la suya mientras que el cristianismo es una gran mentira que debe ser solucionada. El particular pensamiento del emperador, que ve imprescindible llevar a cabo la misión de restaurar el culto pagano que le han encargado los dioses como un acto necesario para conseguir su unión con ellos, queda reflejado en su deseo de fusionar la religión y la política. Esta posición conlleva la exclusión de los cristianos de las esferas públicas puesto que son el máximo exponente de la separación de la religión y de la política al vivir inmersos en la cultura grecorromana y practicar unas creencias que no son las correspondientes a dicha cultura.

¿Le permite esta posición ser tolerante? Desde mi punto de vista, no. A lo largo de este trabajo se ha podido ver que su política religiosa no es neutral sino que está siempre enfocada a favorecer al culto tradicional y a los practicantes de este en detrimento de los creyentes de las demás religiones a quienes aparta del poder. Cuando Juliano obliga a escoger a los cristianos entre la posibilidad de ejercer como maestros o de continuar con su culto, está coartando la libertad religiosa que él mismo estableció como punto de partida para la restauración de su credo. Además, debe tenerse en cuenta que, aunque promulgó un edicto de tolerancia a su llegada al poder, las fuentes clásicas señalan que sus verdaderas intenciones no eran perpetuar la convivencia religiosa sino crear tensiones y disputas en el seno de la religión cristiana.

Sus reformas políticas nunca llegaron a transformarse en una persecución oficial como las que podemos encontrar en el siglo III puesto que se entiende la persecución como un conjunto de acciones de violencia contra un grupo de personas. El propio Juliano llega a afirmar en su epístola 83 que no desea «ni matar a los galileos, ni golpearlos injustamente, ni que sufran ningún otro tipo de desgracia» (*ep. 83, 376 C*). El problema radicaba en que, cuando esta conversión no era posible, luchaba por alejarles del plano público con el fin de hacerles perder poder e influencia.

Es cierto que la persecución física nunca llegó a darse bajo su principado pero sí obligó a los grupos religiosos no afines con el paganismo a practicar rituales no pertenecientes a su credo y trató de evitar que esos grupos religiosos extendiesen sus creencias. Este tipo de reformas estaban enfocadas al general de la población y no sólo a los galileos aunque fuesen estos los más mencionados en sus escritos. Como nos recuerda Mar Marcos en su trabajo (2009: 197), la obligación de sacrificio la tenía toda la población por igual, y además los judíos también fueron alejados de los cargos públicos y de la enseñanza aunque las medidas contra ellos fueron menores ya que Juliano les consideraba más puros por compartir más rasgos con la cultura helénica. Esto, como ya hemos mencionado, es una ruptura de la libertad religiosa que él mismo establece y una contradicción con la idea de tolerancia que proclama.

Se puede concluir que, aunque en un principio Juliano intentó ser tolerante –o pretendió transmitir esa imagen de sí mismo-, le fue imposible cumplir con ello debido a su incapacidad de separar la religión tradicional de la cultura grecorromana que se manifiesta en gran parte del Imperio. Este hecho, unido con el objetivo de recuperar la gloria religiosa que les había sido arrebatada y la oposición de los grupos cristianos que tampoco reaccionaron bien a que se les requisara las propiedades y los privilegios, provocó una radicalización de su pensamiento que generó políticas intolerantes y, en muchas ocasiones –aunque no siempre-, anticristianas a partir de mediados del año 362. Estas medidas intolerantes reflejan, desde mi perspectiva personal, el hecho de que Juliano no planeaba instaurar una libertad religiosa a largo plazo sino que esta fue un método para traer de vuelta el culto tradicional de manera suave y legal.

Dando una respuesta clara a la pregunta con la que se ha titulado este capítulo final y dejando de lado las razones ya estudiadas que llevaron al emperador a realizar sus acciones, se puede concluir que, a mediados del año 362 –en lo que sería un paréntesis

situado en una época de convivencia entre las diversas religiones de la Antigüedad-, Juliano realizó una política intolerante y anticristiana: llevó a cabo una persecución psicológica contra algunos sectores judeo-cristianos de la sociedad romana de la época.

Al reflexionar sobre estos conceptos, debemos tener en cuenta que la información recibida es parcial; no sólo por la falta de fuentes que nos hablen sobre estos episodios sino también por el hecho de que Juliano falleció cuando tan sólo llevaba dos años en el gobierno del Imperio por lo que no podemos saber cuáles eran sus verdaderas intenciones a largo plazo.

VII. Bibliografía

TRADUCCIONES DE FUENTES ANTIGUAS

AMIANO, 2002, *Historia*, (edición de M^a Luisa Harto Trujillo), ed. Akal, Madrid.

JULIANO, 1979a, *Discursos I-V*, introducción, traducción y notas de J. G. Blanco, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

JULIANO, 1979b, *Discursos VI-XII*, introducción, traducción y notas de J. G. Blanco, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

JULIANO, 1982, *Contra los Galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, traducción de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

LIBANIO, 2001, *Discursos III. Discursos Julianeos*, introducción, traducción y notas de A. González Gálvez, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

MAMERTINO, 2006, *Panegírico (Gratiarvm actio) al emperador Juliano*, introducción, edición, traducción y comentario de M^a Pilar García Ruiz, EUNSA, Pamplona.

NIXON, C. E. V. y SAYLOR RODGERS, B., 1994, *In praise of later roman emperors: the Panegyrici Latini*, Universidad de California, Los Ángeles (California), págs. 386-436.

SÓCRATES, 1995, *The Ecclesiastical History*, revisión y notas de D. Zenos, en *Socrates, Sozomenus: Church Histories, Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 2, P. Schaff *et alii* (ed.), Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1995.

SOZOMENO, 1995, *The Ecclesiastical History*, revisión y notas de D. Zenos, en *Socrates, Sozomenus: Church Histories, Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 2, P. Schaff *et alii* (ed.), Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1995.

ESTUDIOS

ALSINA CLOTA, J., 1989, "Capítulo II. Plotino", *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, ed. Anthropos, Barcelona, págs. 40-69.

ARCE MARTÍNEZ, J., 1976, "Los cambios en la administración imperial y provincial con el emperador Fl. Cl. Juliano (362-363)", *Hispania Antiqua*, nº 6, págs. 207-220.

ARCE MARTÍNEZ, J., 1984, *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano: fuentes literarias, epigrafía, numismática*, Madrid.

ATHANASSIADI-FOWDEN, P., 1981, *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, ed. Clarendon Press, Oxford.

BIDEZ, J., 1965, *La Vie de l'Empereur Julien*, ed. Les belles lettres, París.

BOUFFARTIGUE, J., 1998, “Du prétendu parti païen au prétenfu fléau de Dieu : observations sur l'action antichrétienne de l'empereur Julien”, *Rudiae: ricerche sul mondo classico*, nº 10, págs. 59-90.

BOUFFARTIGUE, J., 2002, “L'image politique de Julien chez Libanios”, *Pallas*, nº 60, págs. 175-189.

BOUFFARTIGUE, J., 2009, “Julien entre biographie et analyse historique”, *Antiquité tardive : revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 17, págs 79-90.

BOWERSOCK, G., 1978, *Julian the Apostate*, ed. Duckworth, Londres.

BOWERSOCK, G., 1996, *Hellenism in late antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

BRANSBOURG, G., 2009, “Julien, l'inmmunitas Christi, les dieux et les cités”, *Antiquité tardive : revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 17, págs 151-158.

BRINGMANN, K., 2006 (2004), *Juliano*, ed. Herder, Barcelona.

BUENACASA PÉREZ, C., 1999, “La política religiosa del emperador Juliano y los Valentinianos. Los privilegios de la Iglesia entre los años 361-372”, *Homenaje al Profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Universidad de Valladolid, Valladolid, págs. 737-748.

CABOURET, B., 1997, “Julien et Delphes, la politique religieuse de l'empereur Julien et le «dernier» oracle”, *Revue des Études Anciennes* 99, nº1-2. pp. 141-158.

CAMERON, A., 2011, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Nueva York.

CANDAU MORÓN, J. M., 1986, “La filosofía política de Juliano”, *Habis*, nº 17, págs. 87-96.

CANDAU MORÓN, J. M., 1987, “Retórica y filosofía en Juliano”, *Emerita*, vol. LV, nº 2, págs. 313-328.

CANDAU MORÓN, J. M., 1997, “Una muestra de ascetismo pagano. Parámetros de la propaganda política en el *Misopogon* de Juliano el Apóstata”, *Estudios sobre el Monasterio Bizantino*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), págs. 21-32.

CARRIE, J-M., 2009, “Julien législateur : un mélange des genres?”, *Antiquité tardive : revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 17, págs. 175-184.

CASELLA, M., 2009, “Julien: les annés parisiennes”, *Antiquité tardive : revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 17, págs. 91-108.

DA SILVA, G. V., 2010, “Sementes da intolerância na Antiguidade Tardia: João Crisóstomo e o confronto com os judeus de Antioquia”, *Dimensões*, nº 25, págs. 63-81.

ENJUTO SÁNCHEZ, B., 2000, “Las disposiciones judiciales de Constantino y Juliano a propósito de las tierras de los templos paganos”, *Gerión*, nº 18, págs. 407-423.

GARCÍA RUIZ, M. P., 2008a, “La evolución de la imagen política del emperador Juliano a través de los discursos consulares: Mamertino, *Pan.* III [11] y Libanio, *Or. XII*”, *Minerva* 21, págs. 137-153.

GARCÍA RUIZ, M. P., 2008b, “Una lectura de la *Gratiarum actio* de Claudio Mamertino a la luz de los primeros escritos de Juliano”, *Emerita*, vol. LXXVI 2, págs. 231-252.

GILLIARD, F.D., 1964, “Notes on the Coinage of Julian the Apostate”, *JRS*, 54, págs. 135-141.

GNOLI, T., 2009, “Giuliano e Mitra”, *Antiquité Tardive*, vol. XVII, págs. 215-234.

GOLDSWORTHY, A., 2010 (2005), *El ejército romano*, ed. Akal, Madrid.

GUARDE PAZ, C., 2014, “*Contra galileos*: la crítica neoplatónica de Juliano el Apóstata al cristianismo”, *Pensamiento*, vol. 70, nº 263, págs. 411-430.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J., 1990, “Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, nº 7, págs. 179-195.

KRAUTHEIMER, R., 1965, “Glossary”, *Early Christian and byzantine architecture*, ed. Penguin Books, Great Britain, pág. 361.

LIZZI, R., 2013, *The Strange Death of Pagan Rome*, Brepols Publishers, Turnboult.

LÓPEZ SÁNCHEZ, F., 2012, “Julian and his Coinage: A very Constantinian Prince”, en BAKER-BRIAN, N. y TOUGHER, S. (eds.), *Emperor and author: The writings of Julians the Apostate*, ed. The Classical Press of Wales, Swansea, págs. 159-182.

MARCO SIMÓN, F., 1999a, “Ambigüedad y persuasión en el dinero de los dioses: el caso de Juliano”, *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, Nº. 2, págs. 253-262.

MARCO SIMÓN, F., 1999b, “Ambivalencia icónica y persuasión ideológica: las monedas de Juliano con representación del toro”, *Athenaeum* 87/1, págs. 201-214.

MARCOS, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J., 2009, “Multiculturalismo, convivencia religiosa y conflicto en la Antigüedad tardía”, *Mainake*, nº 31, págs.. 187-196.

MARCOS, M., 2004, “Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V), *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 11, págs. 51-68.

MARCOS, M., 2007, “La idea de libertad religiosa en el Imperio romano”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 18, págs. 61-81.

MARCOS, M., 2009, “«He forced with gentleness». Emperor Julian's attitude to religious coercion”, *Antiquité tardive : revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 17, págs. 191-204.

MAZZA, M., 1998, “Giuliano o dell'utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana?”, *Rudiae: ricerche sul mondo classico*, nº 10, págs. 17-42.

MOLINA AYALA, J., 2010, “Teúrgia: camino de Jáblico a lo inefable”, *Diánoia*, vol. LV, nº 65, págs. 125-149.

MORESCHINI, C., 1998, “Alcuni aspetti della teologia di Giuliano l'Apostata”, *Rudiae: ricerche sul mondo classico*, nº 10, págs. 145-160.

RICCIOTTI, G., 1959, *Juliano el apóstata*, ed. Eler, Barcelona.

ROYO MARTÍNEZ, M. M., 2009, “El emperador Juliano II y el programa iconográfico de sus monedas”, *Documenta & Instrumenta*, nº. 7, págs. 161-188.

RÜPKE, J., 2007, *Religion of the Romans*, Polity Press, Cambridge.

SAN VICENTE, J. I., 2009-2010, “El *genius populi romani* en los emperadores del siglo IV y sus antecedentes”, *ARYS* 8, págs. 79-100.

SÁNCHEZ VENDRAMINI, D. N., 2013, “Sobre una nueva moneda de Juliano y la fecha de su conversión definitiva al paganismo”, *Revista Numismática OMNI*, Nº. 7, págs. 121-127.

SANZ SERRANO, R. M., 1991, *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, ed. Akal, Madrid.

SCHEID, J., 1991, *La religión en Roma*, Ediciones Clásicas, Madrid.

SCROFANI, G., 2010, *La religione impura*, ed. Paideia, Brescia.

SMITH, R. B. E., 1995, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, ed. Routledge, Londres.

SORDI, M., 2010, “Tolleranza e intolleranza religiosa nel modo tardo antico: questioni di metodo”, *Vetera Christianorum*, nº 47, págs. 249-266.

TORRES, J., 2007, “La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos”, *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. XVIII, págs. 85-98.

TORRES, J., 2009, “Emperor Julian and the veneration of relics”, *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie*, nº 17, págs. 205-215.

UBRIC RABANEDA, P., 2007, “La coexistencia religiosa en la cotidianidad de la Antigüedad tardía”, *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 18, págs.. 145-165.