

TRANSFERENCIAS ENTRE LOS MISTERIOS Y EL CRISTIANISMO: PROBLEMAS Y TENDENCIAS¹

C. MARTÍNEZ MAZA y J. ALVAR

RESUMEN

El artículo estudia desde un punto de vista crítico los ritos místéricos paganos y qué hay de verdad en su posible relación con el cristianismo.

Palabras clave: ritos místéricos, cristianismo.

ABSTRACT

This paper studies mysterious pagan rituals from a critical point of view and examines their possible relationship with Christianity.

Key words: mysterious pagan rituals, Christianity.

A la hora de abordar el análisis de las transferencias entre cultos místéricos y Cristianismo, la principal dificultad estriba en que el carácter de los factores que han de tenerse en consideración es fundamentalmente ideológico. Con frecuencia, la propia naturaleza de tales factores justifica la ausencia de un correlato tangible que pudiera servir de vía de penetración a dichos sistemas ideológicos y a las posibles influencias que ocasionó su contacto. A ello hay que añadir la escasez de fuentes documentales que consiguientemente proporcionan una información vaga

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Historia Antigua. Universidad de Huelva.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el contexto del proyecto de investigación «Los cultos místéricos en la parte occidental del Imperio Romano» (PB 90 238) financiado por la DGICYT.

e inconexa. De manera que la reconstrucción, no ya sólo del proceso de transferencias, sino de los diversos niveles estructurales que conforman los misterios como sistemas religiosos queda supeditada, en numerosas ocasiones, al arbitrio del investigador cuyas interpretaciones no pueden sustraerse del contexto ideológico en el que se desenvuelve su tarea.

De este modo, el estudio del conjunto de componentes místéricos adquiridos por el Cristianismo —o viceversa—, el establecimiento del prestatario y del receptor de la transferencia, e incluso la existencia misma de tales influencias, experimenta una evolución subordinada a la preeminencia de determinado sistema explicativo asumido por la concepción historiográfica coetánea. Y así, como veremos más adelante, la interacción entre el Cristianismo y los misterios, y su reflejo en los préstamos supuestamente detectados en los distintos niveles ideológicos, concitó no casualmente, la atención de las más destacadas escuelas teológicas que veían en la admisión de tales préstamos no sólo la negación de la originalidad del Cristianismo sino, sobre todo, el reconocimiento tácito de una herencia pagana inconciliable con la ortodoxia católica. De ahí su denodado empeño en rechazar tales préstamos y en recuperar precedentes judíos que demostraran la previa y antigua existencia de los elementos supuestamente copiados.

De manera significativa, el primer trabajo que abordó el estudio de las transferencias entre el Cristianismo y los cultos místéricos fue obra de un pastor calvinista² que, al explicar el sistema sacramental de la iglesia católica como una derivación de determinadas prácticas rituales místicas, justificaba su rechazo.

Una ulterior aproximación al problema de la existencia de préstamos no se produciría hasta comienzos de este siglo, cuando la escuela de la Historia de las religiones encontró particularmente atractivo asimilar el Cristianismo al sistema explicativo aplicado a las religiones místicas³. Dietreich y Reitzenstein, los dos máximos representantes de esta corriente interpretativa, defendían que las relaciones de interdependencia se podían deducir de la existencia de un concepto común cual es el renacimiento, y aducían, como argumento adicional, los préstamos rituales como la manifestación cotidiana de la dependencia cristiana de los misterios en niveles ideológicos superiores. Y así la muerte y resurrección de Cristo como salvación reproducía la salvación de los sectarios de los misterios a través de la muerte y resurrección de los distintos dioses místéricos, (por ejemplo, Reitzenstein, defendía como fuente original de la doctrina cristiana de la redención, los cultos iranos). La teoría de los llamados «dying and rising gods», término acuñado por Frazer, fue a partir de entonces generalmente aceptada y desarrollada como prueba de la supeditación cristiana a los misterios⁴. En este sentido la obra de Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterien nach ihren Grundgedanken und Nirkunge*, publicada en 1910, señala la inflexión de esta corriente interpretativa hacia nuevos planteamientos. La evolución se constata a partir de la asunción de un nuevo elemento común a los cultos místéricos que justificaba los actos litúrgicos: las ceremonias iniciáticas como mecanismo de acceso a la divinidad. La formulación y desarrollo de esta hipótesis fue propuesta por Bousset en una obra publicada en Göttingen en 1921, *Kyrios Christos*. En ella sostiene el autor que la proyección ritual del culto a los «dying and rising gods» a través de prácticas iniciáticas constituyó un factor decisivo en la configuración de la doctrina cristiana del sacramento y la resurrección.

2 CASAUBONUS, I.: *Exercitationes de rebus sacris*, Ginebra, 1655.

3 CULLMANN, O.: «Origines du christianisme», *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, París, 1968, p. 173.

4 FRAZER, J.G.: *The Golden Bough*, Nueva York, 1922. La figura de Cristo como reelaboración de Mitra se analiza en J.M. Robertson, *Pagan Christ*, Londres, 1903.

De manera más radical la obra de A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*⁵ reproducía paradigmáticamente la teoría de los «dying and rising gods». Para Loisy la esencia de los misterios y el cristianismo era esta posibilidad de salvación e inmortalidad a través de un dios salvador. El renacimiento del cristiano descrito por San Pablo encontraba para este autor su referente más inmediato en los misterios de Deméter-Kore, Isis-Osiris, Adonis, Mitra y Atis.

De modo sorprendente, esta interpretación que parecía impugnar el carácter innovador del Cristianismo fue aceptada y reelaborada por una línea de investigación católica liderada por Odon Cassel⁶ en la que se defendía el carácter premonitorio de los misterios. Para Cassel, estos cultos así como el Cristianismo, poseían una forma ritual idéntica que se correspondía con un similar significado: conforme a las creencias místicas el *kyrios* alcanzaría entre sufrimientos humanos una nueva epifanía y su apoteosis quedaría señalada por su gloriosa resurrección a una nueva vida.

No obstante, ya desde comienzos de siglo se percibieron algunos errores metodológicos en los procedimientos empleados por los seguidores de las religiones comparadas, errores motivados por la tendencia, en el análisis de ambos sistemas religiosos, a subrayar las similitudes y a atenuar las diferencias. Por otro lado, los puntos de supuesta conexión eran muy confusos. C. Clemen denunciaba por ejemplo la invalidez de un método que carecía de pruebas para defender esta hipótesis⁷.

Una última escuela cuyos principales exponentes fueron F. Dölger y K. Prümm⁸, planteó asimismo la necesidad de estudiar una innegable influencia cristiana en los misterios. La existencia de tales préstamos quedaría confirmada por el propio desarrollo de dichos cultos a lo largo del siglo IV en el que se constituyen en sistemas bien diferentes a los primitivos ritos agrarios. Además, se insistía, sin desdeñar las cuestiones de orden teológico, en el análisis histórico de ambas entidades religiosas para diferenciar los rasgos que podrían calificarse propiamente como cristianos de los elementos adquiridos, no ya de los misterios a través de un préstamo directo, sino del ambiente religioso en el que se desarrollan ambos. Con este fin, se distinguen en la historia del Cristianismo tres etapas y sólo en la última fase correspondiente a los siglos IV y V, en los que los *corpora* litúrgicos y doctrinales son progresivamente completados, se admite una relación directa con los misterios.

Este breve repaso a las distintas corrientes historiográficas que emprendieron el estudio de la cuestión, revela que la existencia de posibles influencias entre los cultos místicos y el Cristianismo, aparece asumida *a priori* y que el problema fundamental estriba en descubrir al auténtico prestatario, y determinar el grado de dependencia de un sistema religioso respecto al otro. De manera evidente, la contemporaneidad de ambos, los hizo partícipes de un mismo contexto cultural, de modo que la reproducción de determinadas categorías religiosas o préstamos lingüísticos no parece un fenómeno insólito. Especialmente si se considera que tanto los misterios como la fe cristiana participaron de un mismo entorno religioso en el que la salvación ultramun-

5 París, 1919.

6 La escuela de Sta. Maria Loach. La formulación de estas teorías se efectúa en su obra, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935.

7 *Primitive Christianity and its non-Jewish sources*, Edimburgo, 1913; *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913 donde calificaba la admisión —sin pruebas justificatorias— de la dependencia cristiana respecto a los misterios como una actitud intelectualmente deshonestas.

8 PRÜMM, K.: (*Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, 1954, pp. 313 ss.

dana que ambos proporcionaban a sus fieles, suponía un elemento constitutivo de la atmósfera religiosa coetánea⁹. Así pues, parece probable la existencia de tales transferencias. Pero la legitimidad del procedimiento utilizado para demostrar tal asección no puede sino suscitar sospechas pues se argumenta a partir de un empleo sesgado y tendencioso de la información como pretendemos explicar en las siguientes páginas.

En efecto, ya hemos mencionado que la parquedad de las fuentes documentales constituye un obstáculo insalvable, no ya sólo en la reconstrucción de las relaciones entre el Cristianismo y los misterios sino en el establecimiento del conjunto de creencias, valores y rituales que integraban los distintos misterios. La escasez documental se manifiesta en el reducido número de epígrafes conservados, en los dispersos restos arqueológicos, y en la ausencia —salvo excepciones— de una «literatura» misteriosa ante el silencio exigido a los fieles como obligación ritual para impedir la profanación. Pero la limitación no es sólo de índole cuantitativa sino fundamentalmente cualitativa y se refleja, en primer lugar, en la pobreza informativa del material epigráfico y la descontextualización de los restos arqueológicos, y en segundo lugar, en la inexistencia de *corpora* teológicos o doctrinales que permitan acceder a los distintos niveles religiosos de modo similar a las grandes obras apologeticas o dogmáticas cristianas que, al mismo tiempo que rebatían los ataques y falsas inculpaciones contra los cristianos, exponían el orden de la liturgia, significado de los sacramentos, etc. Nada de ello existe en los cultos misteriosos y sólo paulatinamente se reconstruyen sus prácticas rituales y su ordenamiento mítico, a partir de la interpretación de las manifestaciones iconográficas, y se rescatan pequeñas obras tal vez destinadas a la instrucción catecúmena¹⁰.

La carencia de datos queda reemplazada por componentes cristianos y la realidad misteriosa, reelaborada de este modo, se identifica como originaria del préstamo. A este error metodológico, hay que añadir otro procedimiento igualmente incorrecto: una vez aceptado apriorísticamente que el contacto entre ambos sistemas religiosos dio lugar a una serie de transferencias en los diversos niveles estructurales, se aíslan los más variados componentes religiosos escogiendo, mediante un criterio selectivo, aquellos elementos susceptibles de ser formalmente similares, y se presentan en paralelo forzoso con componentes del sistema antagónico semejantes, de manera que el préstamo aparece como una realidad incuestionable¹¹. El Cristianismo, por ejemplo,

9 Como veremos más adelante. Cf. NOCK, A.D.: «The Development of Paganism in the Roman Empire», *Cambridge Ancient History*, vol. 12, 1939, p. 445; PIÑERO, A.: «El marco religioso del cristianismo primitivo» en *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, (PIÑERO, A. ed.) Madrid, 1991, pp. 66-67; RAHNER, H.: *Mythes grecs et mystère chrétien*, p. 57.

10 En 1903 A. Dietreich publicó un gran códice mágico (Papiro 574 de la Bibliothèque Nationale de París) del siglo IV d.C., cuyas líneas 475-834 corresponden a lo que él denominó *Eine Mithrasliturgie*, para el ritual mitraico destinado a la ascensión e inmortalización del alma. F. Cumont y R. Reitzenstein se manifestaron contrarios o escépticos con respecto al origen mitraico y su criterio prevaleció hasta que M. W. Meyer editó y tradujo el texto (*The «Mithras Liturgy»* Missoula, 1976) pero su esfuerzo no tuvo mayor éxito. En la actualidad es R. Turcan quien muestra su desconfianza. De nuevo un estudio sobre ciertos papiros de Oxirrincó permitió a W. M. Brashear (*A Mithraic Catechism from Egypt*, Viena, 1992) descubrir lo que ha considerado un catecismo mitraico que, naturalmente ha encontrado la inmediata oposición de determinados especialistas. Al menos persiste la duda.

11 Se recurre en ocasiones a paralelos absurdos: RANDALL, J.H.: *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*, N. York, 1970, p. 105 afirma que el mitraísmo «introduced the festival of the winter solstice, Christmas; it had its myths of the Magi, the Sepherds and the Divine Star», o se defiende la asimilación del pino, árbol mítico en el culto cibélico, y la muerte de Atis en su base con la cruz y la muerte de Cristo, por ejemplo COOK, A.B.: *Zeus. A comparative study in Ancient Religion*, Cambridge, 1925, p. 303.

llegó a convertirse en manos de los comparatistas de principios del siglo XX, en una amalgama de elementos mitraicos como el banquete ritual mitraico, antecedente de la eucaristía¹², metróacos, (el taurobolio como antecesor del bautismo), o isíacos (la pasión y muerte de Osiris se identifica como origen de la pasión y muerte de Cristo, o se aducen las aretologías de Isis como referente inmediato de las letanías a la Virgen¹³). Del mismo modo se constata el procedimiento inverso: y así las inscripciones del complejo mitraico de Santa Prisca fueron interpretadas como dependientes del credo cristiano.

Sean forzadas o no las coincidencias entre los componentes culturales de los misterios y el Cristianismo, las analogías que han sido tradicionalmente empleadas como punto de partida en el análisis de la posible interacción religiosa, se agrupan en analogías de orden lingüístico y analogías en el sistema de rituales.

En cuanto a la similitud de vocabulario, la utilización de expresiones lingüísticas ajenas a la literatura cristiana fue utilizada, en primera instancia, como prueba irrefutable de su dependencia respecto a los misterios. La obra de San Pablo proporcionaba abundantes ejemplos de terminología mística aplicada a las distintas ceremonias y creencias cristianas y fue reiteradamente traída a colación por la escuela de las religiones comparadas como indicio inexcusable de la existencia de tales préstamos en un período relativamente temprano¹⁴. Y así R. Reitzenstein en sendas obras, *Poimandres*¹⁵ y *Die hellenistischen Mysterienreligionen ihre Grundgedanken und Wirkungen*¹⁶ exponía el empleo cristiano de términos como pneugma, gnosis, etc., como muestra de la influencia mística y A. Dietreich en *Eine Mithrasliturgie* encontraba en la literatura paulina estrechos paralelos mitraicos¹⁷.

Sus argumentaciones pueden ser fácilmente refutadas mediante un minucioso análisis del vocabulario común a ambas religiones. Examinando el conjunto de expresiones cristianas tomadas de la terminología mística se distinguen:

— aquellas que no pertenecen de modo exclusivo a los misterios sino al ambiente religioso helénico en general. Por ejemplo términos como *sphragis* o *photismos* igualmente empleados en un contexto mucho más general¹⁸.

12 LOISY, A.: «Les origines de la cène eucharistique», *Congrès d'histoire du christianisme*, París, 1928, p. 95.

13 Se han establecido otros paralelos entre el culto mariano y el de Astarté (ROSH, M.: «Astarté-Maria», *theologische studien und Kritiken*, Gotha, 1888, p. 265; el de la diosa madre de Creta (EVANS, A.: *The Palace of Minos III*, Londres, 1928, p. 227). Asimismo K. Prümm, (*Die Christlich Glaus und die altheidnische Welt*) vol. I, analiza estos cultos como posible origen del culto a la Virgen para finalmente concluir naturaleza específicamente cristiana.

14 El empleo de terminología mística por San Pablo se explicaba por su estrecho contacto con las comunidades paganas de Asia Menor donde estos cultos gozaron de gran vitalidad. Véase WILLOUGHBY, H.R.: «The new-birth experience in Pauline Christianity and contemporary religions: a genetic study in pauline mysticism», *Abstracts of theses*, Chicago, 1926, p. 458. En este sentido, las obras paulinas han sido objeto de un minucioso examen en busca de referentes místicos por ejemplo en la obra de Randall, *Hellenistic Ways*, pp. 155-156 en la que sostiene idéntico precedente para las obras de Ignacio de Antioquía. En general la escuela de la historia de las religiones se ocupó de las relaciones entre San Pablo y los misterios. A modo de resumen de las opiniones más destacadas dentro de esta corriente interpretativa véase: SIMON, M.: «The Religionsgeschichtliche Schule, fifty years later». *Religious Studies*, 11, 1975, pp. 130-145; WIENS, D.H.: «Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environments», *ANRW*, 23.2, 1980, pp. 1248-1284.

15 Leipzig, 1904.

16 Leipzig, 1920.

17 Más moderados son: GARDNER, P.: *The Religious Experience of St. Paul*, Londres, 1911; LAKE, K.: *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1911 y KENNEDY, H.A.A.: *St. Paul and the Mystery Religion*, Londres, 1913.

18 VAN DER LEEUW, G.: «Hellenistic Mysteries and Christian sacraments», *Mnemosyne*, 4.5, 1952, pp. 203.

— otros préstamos son examinados con un criterio semántico para concluir que no se aplican dentro del Cristianismo a realidades que se correspondan, al menos formalmente, con las expresadas por tales términos en los misterios. Por ejemplo *μυσταγωγία* aplicada al bautismo o la eucaristía. Incluso un mismo vocablo puede ser aplicado a distintos campos semánticos lo que muestra su volubilidad en función de las necesidades expresivas de los distintos autores cristianos. *Τελετή* es empleado por Eusebio en *De laudibus Constantini* de manera laxa frente a Orígenes que en *Contra Celso* lo aplica al bautismo o Juan Crisóstomo para quienes haría alusión a la eucaristía.

— Como argumento adicional tradicionalmente esgrimido para rebatir la dependencia lingüística del Cristianismo, cabe señalar la búsqueda de antecedentes en el Judaísmo, pero esta última propuesta carece de validez pues sólo parecen existir precedentes testamentarios para la palabra *μυστηριον*¹⁹.

En líneas generales podemos concluir que la constatación de expresiones lingüísticas ajenas al entorno cristiano no puede servir como demostración del préstamo religioso. En un momento en el que se reelabora todo el aparato simbólico cristiano, y, ante la carencia de un vocabulario con el que definir las nuevas concepciones teológicas, doctrinales, litúrgicas, etc., el Cristianismo se apropió de la terminología que circulaba en el ambiente religioso contemporáneo²⁰. El empleo de un formulario típicamente místico no sólo se explica por estas necesidades expresivas sino también por una finalidad didáctica. Y así el Cristianismo encontró un eficaz vehículo de comunicación en las expresiones e imágenes verbales de los misterios que podían ser comprendidas entre los devotos de los misterios y entre los paganos en general²¹. Ilustra de manera significativa estas palabras, el célebre capítulo doce de Clemente de Alejandría en su *Protéptico*, en el que se dirige al lector griego para mostrarle la verdad, exhortándolo mediante un lenguaje que ya conoce²².

Por otro lado, los paralelos en el ámbito de los rituales abrieron una temprana vía de penetración al estudio de las transferencias entre religión cristiana y misterios, explotada quizá con excesiva ligereza. Sin pretender reproducir un catálogo de expresiones rituales, sirva a modo de ejemplo la presentación del banquete mitraico, del bautismo metróaco o las abluciones rituales isfácas como precedentes de la eucaristía²³, y el bautismo²⁴ respectivamente. El proble-

19 Que normalmente se utiliza en singular y con un significado (secreto, oculto) muy similar al que posee en la Septuaginta (únicos testimonios de esta palabra en el Antiguo Testamento: Tob. 12, 7, 11; Jdt, 2, 2; Mac 13, 21). Por tal motivo se denomina la aparición de Cristo como el misterio revelado; NOCK, A.D.: «Mysterion», *Harvard Studies in Classical Philology*, 60, 1951, pp. 201-205.

20 NOCK: «The Development ...» p. 444; WILSON, R.M.: *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, Londres, 1959, p. 258; REGAN, F.A.: *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, Washington, 1961, p. 75.

21 RAHNER: *Les Mythes...*, pp. 39-40.

22 CLEM. AL.: *Protr.* 12, 119, 1.

23 Los paralelos se fundan en las severas inculpaciones lanzadas por Tertuliano en *praescr.*, 40, 4. ANGUS, S.: *The Religious Quest of the Graeco-Roman world. A study in the Historical Background of Early Christianity*, Londres, 1929, p. 85; HALLIDAY, W.R.: *The Pagan Background of Early Christianity*, Londres, 1925, pp. 312-313; HYDE, W.W.: *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, Philadelphia, 1946, p. 66.

24 COOK: *Zeus...*, pp. 303-305; PETAZZONI, R.: «Les mystères grecs et les religions a mystères de l'antiquité. Recherches recentes et problemes nouveaux», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 2, 1954-55, pp. 309; WITT, R.E.: «Isis-Hellas», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 191, 1965, pp. 64-65; HINNELLS, J.R.: «Christianity and the Mystery Cults», *Theology*, 1968, p. 20.

ma estriba en que, como ya hemos señalado anteriormente, ante la carencia informativa, el acercamiento a los misterios y la reconstrucción de la naturaleza y significado de sus rituales se efectúa a partir de prácticas cristianas similares. A modo de ejemplo y como mera aproximación al problema, baste mencionar el debate en torno a la existencia de sacramentos en los misterios o más exactamente, sobre el carácter sacramental de determinados ritos místicos²⁵. Dicho carácter ha sido sostenido a partir de los ataques de Tertuliano al banquete mitraico que concibe como parodia demoníaca de la eucaristía cristiana²⁶. El análisis del banquete mitraico se ve dificultado por la ausencia de documentación que nos revele su antigüedad, de modo que resulta difícil determinar si constituyó desde los primeros tiempos de la religión irania un componente ritual característico o si su aparición fue posterior. Pero el problema estriba en el desconocimiento del significado real del banquete, si difiere sustancialmente de otras comidas rituales del mundo grecorromano o si existe una comunión en la que los fieles participan de la divinidad por la ingestión del alimento sacro como parece sugerir la afirmación de Tertuliano. La carencia informativa incita de nuevo a reconstruir el contenido ritual a través de su más inmediato paralelo: la comunión cristiana. Y en virtud de esta comparación se establecen diferencias, similitudes y se acentúan unas u otras en virtud del criterio siempre subjetivo del investigador, cuyo afán se limita con frecuencia a precisar únicamente el origen del préstamo. En cualquier caso, el banquete mitraico como el conjunto ritual en el que se integra experimentaría una evolución cuya finalidad sería la óptima adaptación del sistema religioso a la cambiante realidad histórica. Por este motivo, mantiene similitudes con otras comidas sacras de la tradición pagana pero también comparte cierto parecido con la comunión cristiana.

Si la dependencia cristiana respecto a los misterios, debe ser analizada con cautela, el procedimiento inverso²⁷, esto es, la adopción de aspectos cristianos por parte de los misterios debe ser analizado en su justa dimensión. Tanto en este caso como en el anterior, nos encontramos de nuevo ante un problema de método, motivado en gran medida por la carencia de información. Y así, con excesiva frecuencia, se esgrimen los cambios en las prácticas rituales místicas en el último período del paganismo tardío como prueba evidente de la influencia cristiana, cuando quizá, la evolución de tales manifestaciones culturales se explique como mera adaptación a las nuevas condiciones históricas e ideológicas. En este sentido, ambos sistemas pudieron modificar sus prácticas culturales en aras de una integración óptima en el contexto cultural en el que se desenvolvían sin que ello implique una variación del significado simbólico y real de tales manifestaciones rituales²⁸, ni su recíproca interdependencia.

25 ANGUS en *The Religious Quest...*, p. 76 otorga a los cultos místicos el calificativo de «Sacramental religion». El carácter sacramental como componente definitorio de los misterios aparece en toda su obra negando incluso la existencia de valores éticos. En contra de esta opinión véase ALVAR, J.: «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», *Modelos ideales y prácticas de vida*, (FALQUE, E. y GASCÓ, F. edd.), Sevilla, 1993, pp. 129-140. No obstante, la negación la dependencia cristiana con respecto a los misterios en el ámbito de los rituales se efectúa destacando las diferencias de significado y asumiendo paradójicamente la existencia de un sistema sacramental pagano. Así NOCK, en «The Development...», p. 445.

26 Tert., *praescr.*, 40, 4; Por idéntica razón Justino ataca severamente este rito en *Apol.*, I, 66.

27 Defendido por diversos autores. Así F. Cumont, acepta la influencia cristiana en los misterios, menciona la reelaboración de las fiestas metróacas del mes de abril por oposición a la celebración cristiana de la Pascua, CUMONT, F.: *Lux Perpetua*, París, 1949, p. XI. Son de la misma opinión, ANDREWS, P.: «Pagan Mysteries and Christian Sacraments», *Studies*, 47, 1958, pp. 58-59.

28 Así opina RUCH, C.: «L'eucharistie et les mystères païens», *4 settimana internazionale di Etnologia religiosa*, Milán, 1925, París, 1926, pp. 326-327.

Si la influencia mística en el cristianismo difícilmente puede ser confirmada en el orden ritual, el nivel más permeable del sistema religioso a los préstamos, más ardua aún resulta la tarea de definir las transferencias en el ámbito de las creencias²⁹. La teoría de los «dying and rising gods», parecía, sin embargo proporcionar, en la comparación de Cristo con las divinidades místicas, un adecuado marco de referencia que de nuevo dio lugar a excesos interpretativos, provocados por el desinterés hacia las diferencias y la marcada acentuación de las similitudes. En los intentos de descalificación de este procedimiento analógico se llega, por parte de algunos teólogos a una enmarañada definición en la que se precisan las diferencias a partir de conceptos místicos³⁰. En nuestra opinión no es un procedimiento metodológico correcto recurrir a la dependencia genética para explicar los elementos compartidos por ambos sistemas religiosos en el ámbito de las creencias. En primer lugar porque el préstamo en este nivel religioso es muy complejo y previamente se hubieran registrado modificaciones en el sistema de rituales para adecuar las acciones colectivas sacralizadas, esto es, los rituales, a las nuevas concepciones míticas. E incluso en el caso de que sean perceptibles variaciones en el conjunto de rituales, éstas no conllevarían una obligada reforma del nivel de creencias al que en última instancia están supeditadas.

En segundo lugar, y como hemos apuntado a lo largo de estas páginas, tanto los misterios como el Cristianismo supieron captar las necesidades ideológicas y la tensión soteriológica del entorno religioso de las comunidades en las que se desarrollaron, de manera que formularon respuestas paralelas a un mismo estímulo.

En efecto, en el ámbito de las creencias, se constatan algunos rasgos comunes a los misterios y que parecen guardar cierta similitud con el sistema de creencias propio del cristianismo. Dentro de este campo, son dos las cuestiones elementales que es necesario plantear en el estudio sobre las transferencias entre misterios y Cristianismo: la posibilidad de resurrección, por una parte y la de redención para los iniciados a los misterios, por otra. La discusión adolece desde su origen de un planteamiento inadecuado pues se pretende reconstruir el carácter sotérico de estos cultos a partir del carácter y función del culto cristiano. La definición, pues, del carácter salutarífico de estas divinidades debe abordarse con suma cautela.

Parece aceptarse, aunque no sin ciertas reservas, que uno de los elementos definitorios de los misterios es su carácter sotérico, esto es, la promesa de salvación, que implicaría la capacidad de las divinidades místicas de doblegar el destino. Y así, la literatura isíaca ofrece ricos ejemplos del triunfo de esta diosa sobre el *fatum*, como la aretalogía de Kyme, himno isíaco en el que la diosa se declara vencedora de la *heimarmene* (Ἐγὼ ἱμαρμένον νικῶ' Ἐμοῦ τὸ ἐἱμαρμένον ἀκούεν...³¹) o los significativos pasajes del libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, entre los cuales destaca el siguiente (11.6.6-7):

29 ALVAR, J.: «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», *Formas de difusión de las religiones antiguas*. Segundo encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, (ALVAR, J., BLÁNQUEZ, C. y WAGNER, C.G. edd. diciembre, 1990), Madrid, 1993, pp. 23 y ss.

30 Sirvan a modo de ejemplo las palabras de RAHNER, *Mythes grecs...*, p. 47: «el Cristianismo, como misterio, difiere de los misterios helenísticos por ser un misterio de revelación, de exigencia moral y de redención por medio de la gracia».

31 vv. 55-56 de la aretalogía de Kyme. PEEK, *Der Isishymnus von Andros*, Berlín, 1930; MÜLLER, D.: *Aegypten und die priechischen Isis-Aretalogien*, Berlín, 1961, p. 74; GRIFFITHS, J.: *Apuleius of madauros. The Isis Book (Metamorphoses, Book XI)*, EPRO, 39, Leiden, 1975, p. 243. La victoria sobre el destino constituye un motivo recurrente en los textos cristianos, ya sea para atacar la sumisión de los dioses paganos al *fatum*, ya sea para destacar el nacimiento de Cristo: San Pablo, Col. 2, 15 y Eph. 1, 21. Taciano, *Discurso a los griegos*, IX, 5; Clem. Al. *ex Theod.*, 74, 1; *ibid.* 76, 1.

«Tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegando al término de tu existencia, bajas a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los Campos Elisios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino (*fato tuo*)» (trad. L. Rubio, BCG, 1983).

La diosa promete a sus fieles la promesa de una eterna y feliz existencia ultramundana prolongando su vida más allá de los límites fijados por el Hado, de manera que aúna las dos formas de salvación, la física y la espiritual.

Otro fragmento de la obra de Apuleyo (11.21.6-7) parece confirmar la convivencia *post mortem* de los iniciados, al menos isíacos, con sus dioses:

«La diosa tiene en su mano tanto las llaves del infierno como la garantía de la salvación; la misma entrega de los iniciados simboliza una muerte voluntariamente aceptada y una concesión gratuita de la divinidad para seguir viviendo. Si, al llegar los mortales al término de la existencia y traspasar el umbral que separa la luz de las tinieblas, hay alguno a quien se pueda confiar tranquilamente los augustos secretos de la religión, entonces la diosa suele tomarlo a su servicio; su providencialo hace renacer en cierto modo y lo coloca otra vez ante un horizonte con nuevas posibilidades de salvación» (trad. L. Rubio, BCG, 1983).

No obstante, el significado real del mensaje salutífero parece ser discutible: el problema estriba en determinar si tenía una proyección en la vida ultramundana o afectaba a los fieles únicamente en el decurso de su vida iniciática. En el caso de Isis, o al menos de la Isis de Apuleyo, parece evidente que la salvación prometida no sólo se obtiene en vida a través del cabal cumplimiento de los rituales iniciáticos sino que afecta a la vida de ultratumba tal y como se percibe del texto anteriormente mencionado³².

En principio no es correcto proyectar en otras divinidades estas cualidades propias del isismo. Bien es cierto que en el mitraísmo o la religión metróaca no existen testimonios análogos al Libro XI de las *Metamorfosis*; No obstante, entre la escasa documentación conservada sí podemos recurrir a dos ejemplos que podrían avalar una interpretación, para el mitraísmo y los cultos frigios, similar a la formulada para el culto isíaco.

En el caso de Mitra, podría considerarse como indicio de la salvación ultraterrena, la observación que Juliano expone en la conclusión de su *Banquete de los Césares* sobre el carácter psicopompo de Mitra; en este caso ha sido Turcan quien más crítico se ha manifestado

32 Cf. BLEEKER, C.J.: «Isis as Saviour Goddess», *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of salvation presented to E. O. James*, (BRANDON, S.G.F. ed.), Manchester, 1963, p. 11. Sobre el sentido de *salus* en los misterios isíacos, cf. GWYN GRIFFITHS, J.: «The Concept of Divine Judgement in the mystery religions», *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, (BIANCHI, U. y VERMASEREN, J.M. edd.), *Atti del Colloquio Internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, (Roma, 1970), Leiden, 1982, *EPRO* 92, p. 202.

al respecto³³, pues, según este autor, aquí Mitra no sería Mitra, sino el Sol sincrético venerado por el emperador³⁴. Ante estas objeciones baste señalar que que el sistema de creencias se modifica constantemente en aras de una mejor adaptación a la realidad histórica en la que se desenvuelve. Por este motivo el Más Allá del Mitraísmo el conjunto de elementos rituales se fueron transformando con el paso del tiempo.

Por otro lado esa disyuntiva entre la salvación terrena y la eterna existencia ultramundana no aparece reflejada en las fuentes literarias y así un fragmento atribuido a Plutarco (*De anim.* apud Stob. 1.52.49) expone con acierto la similitud entre la muerte y la experiencia iniciática³⁵ por lo que es legítimo pensar que la salvación tiene lugar tanto en uno como en el otro momento:

«Así, en lo que se refiere a su total cambio y transformación, decimos que el alma que se encuentra en este punto ha muerto. En cambio, allá permanece en la ignorancia hasta que ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces experimenta una sensación como la de los que se están iniciando en los grandes misterios. Por ello se asemejan, tanto en la palabra como en la acción, morir (*teleutan*) e iniciarse (*teleisthai*): primero, vagabundeos inciertos y cansinos, caminatas sobresaltadas y sin rumbo fijo; después, antes de su final, todo lo terrible, miedo, temblor, sudor y espanto. Pero, a partir de este momento, irrumpe una luz maravillosa y la acogen lugares puros y praderas con voces, danzas y los sonidos sagrados y las imágenes santas más venerables. En aquellos parajes, el que ya ha alcanzado la perfección por haberse iniciado, libre y dueño de sí mismo, paseándose coronado, celebra los ritos sacros y convive con hombres santos y puros, mientras observa desde allí a la multitud de los seres vivientes no iniciada e impura, que patea en medio del barro y se golpea a sí misma en las tinieblas, y que con miedo a la muerte se aferra a sus desgracias por desconfianza en los bienes de este otro lado».

En el caso del culto mitraico, la existencia de una salvación ultramundana podría tener su confirmación documental en un grafito encontrado en uno de los mitreos más impresionantes que se han conservado en Roma: el mitreo de Santa Prisca en el Aventino. Allí, junto a unos frescos en los que aparentemente se representan actos relacionados con la iniciación o con el tránsito de un grado iniciático a otro, se distinguen entre otros un grafito en el que podría leerse:

«*et nos servasti eternali sanguine fuso*»³⁶.

33 Cf. TURCAN, R.: «Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne», *Soteriologia...*, EPRO 92, 173-191.

34 TURCAN, R.: *Mithra Platonius. Recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975, EPRO, 47, p. 112.

35 VERNIÈRE, Y.: «Initiation et eschatologie chez Plutarque», *Les rites d'initiation. Homo Religiosus* 13, Lovaina, 1986, 335-352, sostiene que hay una reproducción en el tránsito iniciático de lo que se contempla como vida de ultratumba.

36 VERMASEREN, M.J.: «Les inscriptions sacrées du Mithréum de Sainte-Prisque sur l'Aventin», *Religions de salut. Annales du Centre d'Étude des Religions*, 2, Bruselas, 1962, p. 71; VERMASEREN, M.J. y VAN ESSEN, C.C.: *The Excavation in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965, 217. Un estudio pormenorizado de las inscripciones y sus posibles paralelos en el Nuevo Testamento es obra de BETZ, H.D.: «The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and The New Testament», *Novum Testamentum*, 10, 1968, pp. 62-80, y p. 77 para el comentario de este grafito.

A pesar de las diferentes lecturas propuestas, la expresión conserva en todas ellas su condición de formulación ritual vinculada a la salvación. La disensión surge en torno a su carácter, esto es, si se refiere a una salvación constatada una vez y válida durante toda su vida iniciática³⁷, o si afecta a su existencia en el Más Allá. Además su parecido con el de algunas expresiones de la liturgia cristiana³⁸ supone una dificultad añadida pues esta analogía favorece las interpretaciones de índole más compleja en las que los misterios se perciben como sistemas dependientes del cristianismo.

Y por lo que respecta a los misterios frigios, tampoco existen datos concluyentes que nos permitan afirmar la existencia de una esperanza de salvación eterna. No obstante, a partir de Cumont y Bidez³⁹ se ha traído a colación una noticia de Fírmico Materno (*De err.*, 22.1) según la cual existía un ritual en el que se enterraba, de noche, la estatua de un dios; los fieles se lamentaban y después se ungían las gargantas mientras el sacerdote murmuraba una oración. Entonces transcribe Fírmico Materno dos versos en griego que dicen:

«Alegraos, mistas (iniciados), de que el dios se haya salvado, pues de nuestros sufrimientos surgirá nuestra salvación».

Esa salvación no puede ser más que el triunfo sobre el Destino y la promesa de una vida en el Más Allá; parece claro, pues, que nos encontramos ante una formulación misteriosa, pero resulta difícil identificar el culto concreto al que se adscribe aunque generalmente se incluye entre las celebraciones rituales del festival atideo de los *Hilaria*⁴⁰.

Precisamente por las dificultades que presenta ese texto no es empleado por Turcan que, sin embargo, gracias al apoyo que proporciona el análisis de ciertas representaciones iconográficas y de los textos de Juliano y Salustio, puede afirmar que Cibeles y Atis proporcionan el triunfo de las almas sobre la muerte, y con ello la promesa de una existencia feliz en convivencia con la divinidad⁴¹. Que las contaminaciones entre el cristianismo y los misterios son intensas en el s. IV⁴² está fuera de duda, pero no es ajeno al contenido de los misterios ese período de contacto, al cual, tal vez, deba el propio Juliano (*Or.* 5.169 c-d) la afirmación de que las almas de los

37 TURCAN, «Salut mithriaque», EPRO 92, p. 176. En favor del carácter salvífico de Mitra se pronuncia LINCOLN, B.: «Mithra(s) as Sun and Savior», *Soteriologia...*, EPRO 92, pp. 505 ss.

38 Las referencias al carácter redentor de la sangre de Cristo son numerosas en el Nuevo Testamento: Rom. 3, 25; Col, 1, 20; Eph, 1, 7 y 2, 13; etc. Incluso las fórmulas cristianas presentan construcciones muy similares a la ofrecida por el grafito mitraico: Col. 1, 13: ὁς ἔρρυσάτο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐζοθσίας τοὺς σκοτότους y 2 Cor. 1, 10: ος ἐκ τηλικουτον θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς.

39 BIDEZ, J. y CUMONT, F.: *Les mages hellénisés*, II, París, 1938, pp. 285 ss.

40 La disputa se entabla entre Atis y Osiris, sin que haya suficientes razones para inclinarse en uno u otro sentido. Cf. el ponderado comentario de TURCAN, R. en su edición del texto: Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, París, 1982, pp. 316 ss. PEPIN, J.: «Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, S. Augustin», *Soteriologia...*, EPRO 92, p. 258.

41 TURCAN, R.: *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989, pp. 73-74.

42 Con frecuencia se ha esgrimido como prueba de tales influencias la controvertida expresión *in aeternum renatus* de un epígrafe de Roma (*CIL* VI, 510 fechado el año 376), que, por otra parte, ha sido igualmente presentada en la defensa del carácter salvífico de los misterios frigios. Cf. O'CALLAGHAN, D.: «Christianity and The Mystery Cults», *Irish Theological Quarterly*, 32, 1965, p. 244.

seguidores de Atis se reúnen —si han seguido los dictámenes divinos— con el Uno. Parece difícil que esa unión pueda realizarse en un espacio ajeno al Más Allá⁴³.

Pero el triunfo sobre el destino y la conquista de una salvación ultramundana ha sido posible en última instancia por el sufrimiento divino. Así pues, el culto místico requiere una divinidad que haya experimentado una existencia de carácter humano, una vivencia histórica personal, que sirva de modelo de comportamiento a sus seguidores.

La naturaleza redentora de las divinidades místicas, al igual que su carácter sotérico, parece asimismo cuestionable. En el sistema de creencias cristiano, Loisy, llegó a considerar como préstamo místico la salvación ultramundana y la cohabitación con el dios, ambas obtenidas en virtud de la acción redentora de la divinidad. La respuesta de los teólogos⁴⁴ fue contundente y se defendió como rasgo específicamente cristiano el carácter redentor de la llegada de Cristo cuya muerte tuvo una finalidad expiatoria inexistente en los ciclos míticos de los misterios. Sin negar las evidentes diferencias entre ambos sistemas, se podría asimismo argumentar en favor de una redención como elemento esencial en el orden religioso místico. Y ello no implica ni la dependencia de un sistema frente al otro (pues como ya hemos dicho ambos pudieron resolver de manera similar las inquietudes perceptibles en el imaginario colectivo de la época), ni que el carácter redentor místico responda a los mismos patrones que definen la redención cristiana. Como mera aproximación al problema podríamos señalar que en los ciclos míticos de los distintos misterios, los dioses —tras sufrir como humanos mortales—, muestran el camino de la felicidad eterna a sus fieles. El grafito de Santa Prisca y el ya mencionado pasaje de Fírmico son reflejos del carácter redentor del sufrimiento divino.

A modo de conclusión de los comentarios y observaciones expuestos, baste recordar que la aproximación al problema de las transferencias aparece restringido ya desde su origen por la escasez de información. La precariedad documental dificulta, el nivel de lectura meramente formal y consiguientemente impide una correcta interpretación del significado de las distintas experiencias religiosas. Algunos investigadores han sucumbido a la tentación de ser más precisos que lo que permite el estado actual de conocimientos y proceden a la reconstrucción del sistema religioso místico a partir de los modelos y el simbolismo cristiano y una vez establecidos los términos de la comparación, en numerosas ocasiones moldeados bajo la misma pauta, las analogías se nos antojan incuestionables. Sin embargo un análisis pormenorizado de cada uno de los elementos cotejados revela que en algunos casos las influencias o paralelos establecidos entre los misterios y el cristianismo son más que reflejo de la realidad, producto moderno de una mezcolanza de elementos de muy diverso orden procedentes de fuentes muy distintas. En otras ocasiones, si bien puede existir una similitud formal, ésta no refleja sino una respuesta semejante ante un mismo estímulo religioso. El sistema de creencias cristiano se había desarrollado en el seno de comunidades judías, pero fue en época paulina cuando el cristianismo se expande por el mundo grecorromano y participa de su atmósfera religiosa, por lo que debió adaptar las estructuras judaicas al helenismo. De este modo, el cristianismo paulino asume, en un período relativamente breve, el lenguaje y las categorías ideológicas propias de la religiosidad helenística. En cambio, la introducción de los cultos orientales en el sistema ideológico del

43 En una posición distanciada con respecto a las tendencias minimalistas dominantes: COSI, M.: «Salvatore e salvezza nei misteri di Attis», *Aevum*, 50, 1976, 42-71.

44 Cf. RAHNER, *Mythes grecs...*, p. 47 y ss.; BOUYER, L.: pp. 134-138.

mundo helénico se remonta a una fecha bastante antigua por lo que su adaptación es cronológicamente anterior a la experimentada por el cristianismo. Este proceso de evolución implicaba transformaciones en el conjunto de creencias místicas para adecuar las nuevas prácticas religiosas a la cambiante realidad social y al sistema supraestructural vigente en la polis, hasta el punto que los misterios, tal y como han llegado hasta nosotros, asumen una fisonomía típicamente helénica. Por este motivo su adaptación a las nuevas necesidades ideológicas y las modificaciones que conlleva no resultan tan ostensibles como las respuestas del cristianismo a la realidad cultural.