Archivo Español de Arqveología, Vol. 79, págs. 115-124, 2006 ISSN: 0066 6742

FANA, TEMPLA, DELUBRA DESTRUI PRAECIPIMUS: EL FINAL DE LOS TEMPLOS DE LA HISPANIA ROMANA

POR

JAVIER ARCE
Université Lille 3. Francia.

RESUMEN

En la legislación romana recogida en el *Codex Theodosianus* hay una serie de leyes que se refieren a la prohibición de hacer sacrificios o adorar a los ídolos. Al mismo tiempo se mantiene en la legislación la necesidad de preservar los templos por su valor como monumentos. Este artículo analiza, desde el punto de vista de los datos literarios, conciliares y arqueológicos, el problema del fin de los templos paganos en Hispania. Las conclusiones son que ni los templos de Hispania fueron convertidos en iglesias (sólo hay un caso y es muy tardío), ni que fueron desmantelados y arrasados. Algunos templos estaban ya abandonados en el siglo IV d.C. Otros fueron reocupados por casas u otras construcciones, y en el siglo V se comienza a observar la reutilización de sus materiales para otras obras. En general se puede decir que los templos de Hispania se conservaron intactos, aunque desprovistos de sus funciones paganas, hasta épocas muy tardías. Se contrasta esta documentación con la evidencia de otras regiones del Imperio (Galia, Oriente y Grecia).

SUMMARY

There are in the Theosodian Code a series of imperial laws regarding the suppression of pagan sacrifices or idol's cult (*CTh* XVI, 10) during the IVth Century. At the same time the imperial laws mantain and recommend that is necessary to preserve the temple buildings as emblematic monuments and useful buildings of the cities.

The present article analyses, using all the available sources (literary, archaeological, legislative) the problem of the end of the pagan temples in Hispania. The main clonclusions are that they were not transformed in churches until a very late period (VI-VIIth centuries) neither destroyed or dismantled. Some of the tempels were abandoned in the IVth century, others were reoccupied by houses or other type of constructions, and is only in the Vth century that archaeogical evidence attests a reuse of their materials for other purposes. The Spanish case is compared with other provinces of the Roman Empire in which we can see similar developments and characteristics.

PALABRAS CLAVE: templos paganos, templos romanos, Antigüedad tardía en Hispania, concilio de Elbira, cristianismo, paganismo romano tardío.

KEY WORDS: pagan temples, roman temples. Late Antique Hispania, Council of Elbira, christianity, late roman paganism.

LA DESTRUCCIÓN DE LOS TEMPLOS PAGANOS

Hacia mediados del siglo V d.C. el imponente templo de la diosa Afrodita de la localidad de Aphrodisias en Caria, fue transformado en una iglesia cristiana que se convertiría después en la catedral del lugar [1]. El trabajo que supuso la transformación del edificio fue considerable: se desmontó la *cella* interior, se construyó un recinto exterior con ábside en la cabecera, se desmontaron 12 columnas que formaban parte del templo y se recolocaron como extensión de las naves, y el resto (26) sirvieron para separar las tres naves (Fig. 1). Como Ward Perkins observa "un visitante de Afrodisias después de la transformación del edificio probablemente no se percataba de que aquello había sido antes un templo pagano" [2]. Del mismo modo, probablemente en la segunda mitad del siglo VI, el Partenón de Atenas fue convertido, en una operación semejante, en iglesia dedicada a la Virgen María, así como lo fueron también otros templos de Atenas, el Hephesteion, en el ágora, y el Asklepieion, en el sector sur al pie de la Acrópolis en el siglo VII [3] así como el Erecteion (Fig. 2 y 3).

En Roma la primera vez que un templo se transforma en iglesia es a comienzos del siglo VII, en el 609, cuando el Panteón fue convertido en iglesia consagrada a la Virgen María y todos los mártires, conocida a partir de enton-

---

[1] Sobre el tema cf. B. Ward-Perkins, Re-Using the Architectural Legacy of the Past, *entre idéologie et pragmatisme*, in G. P. Brogiolo- B. Ward Perkins eds., *The Idea and Ideal of the Town betweeen Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Transformation of the Roman World series, 4, Leiden, 1999, pp. 225-244 (p. 234-236) con la bibliografía fundamental.

[2] Ward Perkins (cit. n.1), p. 235.

[3] Cf. J. Camp, *The Archaeology of Athens*, Yale Univ. Press, 2001, pp. 235-238; Ward-Perkins, (cit. n.1), pp. 235-240: sobre el Partenon y su transformación en Iglesia cf. F. W. Deichmann, Die Basilika im Parthenon, *AM,* 63/64, 1938/9, pp. 127-139; y ahora también, M. Korrés, The Architecture of the Parthenon, pp. 56-97, The Parthenon from Antiquity to the 19th Century, pp. 137-161, in P. Tournikiotis, *The Parthenon and its Impact in Modern Times,* Athènes, 1994; y B. Holtzmann, *L'Acropole d'Athènes*, Paris, 2003, pp. 243 y ss.

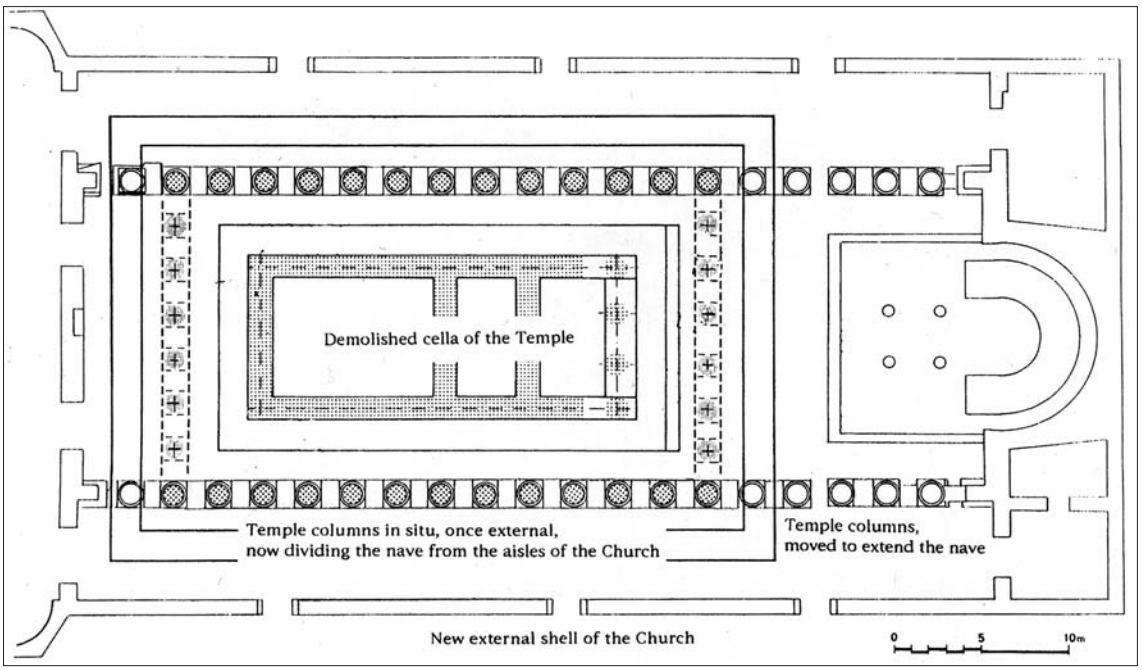

Figura 1. Templo de Afrodita en Aphrodisias en Caria transformado en iglesia.
(Tomado de W. Perkins, Re-using the architectural… cit. n.1 fig. 10).

ces como la Iglesia de S. María Rotunda[4]. En esta ocasión los cambios estructurales fueron mínimos: se colocó un altar en el ábside principal presidido por un icono de la Virgen y el Niño. De los casos mencionados (a los que, naturalmente, se podrían añadir muchos otros)[5] se pueden deducir algunas constataciones: en primer lugar lo costoso y la envergadura de las operaciones de desmonte y readaptación (en el caso de Aphrodisias, por ejemplo). Esta observación es de un autor contemporáneo al tema de la destrucción o reconversión de los templos. En su discurso *Pro Templis*, Libanio se dirige al emperador Teodosio reprochándole su política de consentir la demolición de los templos, diciéndole: "la demolición [de un templo] fue tan laboriosa como su construcción- tales fueron las dificultades para separar las piedras que habían sido unidas con fortísimos cementos"[6]. En segundo lugar los ejemplos que he mencionado corroboran también el cumplimiento (por unas razones u otras) de la legislación imperial, relativamente abundante, sobre la necesidad de preservar los edificios: una ley del 342 dirigida a Aco(nius) Catullinus, *praefectus urbis Romae*, dice que "aunque toda superstición (*superstitio*) debe ser totalmente eliminada, queremos, sin embargo, que los edificios de los templos (*aedes templorum*) situados fuera de los muros de las ciudades se queden intactos y preservados (*intactae incorruptaeque consistant*)"[7]. En el mismo sentido van las leyes *CTh*. 16.10.8, del año 382 y *CTh* 16.10.15, esta última especialmente relevante para Hispania ya que está dirigida a Macrobius, *vicarius Hispaniarum* en 399, que dice: "de la misma forma que prohibimos los sacrificios, del mismo modo queremos que los ornamentos de los edificios públicos se preserven" (*publicorum operum ornamenta servari*)[8]. Este mantenimiento de los edificios, al

[4] R. Krautheimer, *Rome, Profile of a City, 312-1308*, Princeton, p. 72: el Emperador bizantino Focas dona el edificio al Papa Bonifacio IV.

[5] Los principales estudios son los de F. Deichmann: Frühchrisliche Kirchen in antiken Heiligtümern, *JdI,* 54,19·9, pp. 10·-136; id., "Christianisierung" II (der Monumente), *RAC*,2, 1954, col. 1228-41. Ver tambien M. Greenhalgh, *The Survival of Roman Antiquities in the Middle Ages,* Duckworth, London*,* 1989.

[6] Lib. *Pro Templis*, XXX, 38.

[7] *CTh*. 16.10.3.

[8] La bibliografía relevante: H. Saradi-Mendelovici, Christian Attitudes Towards Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacies in Later Byzantine Centuries, *DOP*, 44, 1990, pp. 47-61; C. Kunderewicz, La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien, *Studi in onore E. Volterra*, IV, 1971, p. 137-153; C. Lepelley, Le Musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique à l'époque théodosienne, *Cahiers archéologiques*, 42, 1994, p. 5-15 y *BSAF*, 1994, p. 193-198; R. Klein, Distruzione di templi nella tarda Antichitá. Un problema politico, culturale e sociale, *Atti Accad. rom. constantiniana*, X Congr. Intern, 1991 [1995], p. 128-152.

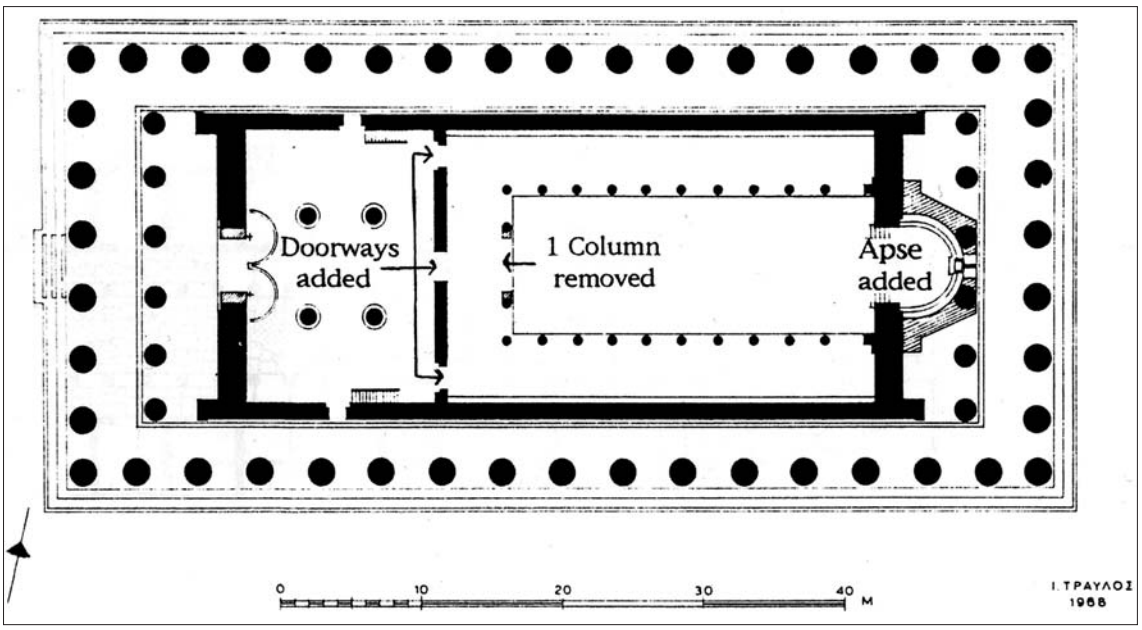

Figura 2. El Partenón de Atenas transformado en iglesia.
(Tomado de W. Perkins, Re-using the architectural… cit. n.1 fig. 11).

menos, era lo que reclamaba un pagano como Libanio: "Si debemos proteger nuestras ciudades por todas partes, si nuestros ciudades deben su fama a los templos en particular, y si estos templos son ... su mayor orgullo, debe concedérseles mayor consideración y ser celosos en su mantenimiento como partes de la fabrica de las ciudades. Ellos son, al menos, edificios, aunque no se usen como templos"[9]. Esta conciencia de la necesidad de preservar la ciudad y sus edificios forma parte también de la legislación imperial tardía[10]. Otros dos aspectos se pueden deducir de los ejemplos señalados antes: por un lado, la significación simbólica que supone el hecho mismo de ocupar literalmente el espacio pagano (el Partenón, el Panteón, el Asclepieion, etc.) y transformarlo en iglesia y, en fin, la fecha relativamente tardía de esa misma transformación (en general, no antes de la mitad del siglo V, aunque haya excepciones especialmente en la *Pars Orientis* del imperio[11]). El propio Krautheimer se manifiesta sorprendido por el fenómeno: "It is strange that over two hundred years had elapsed after the closing by law of the pagan sanctuaries before a temple of Rome was converted [into a Church]", refiriéndose al Panteón[12].

En el estudio del fenómeno del fin de los templos paganos de la Antigüedad se deben considerar, entre otros, varios factores: a) su destrucción y/o arrasamiento como expresión del fanatismo e intolerancia de algunos cristianos; b) su desmantelamiento paulatino, bien para reutilizar sus materiales en otras construcciones (*spolia*) o bien para otros propósitos (hacer cal); c) su abandono dentro del paisaje urbano, abandono que puede comenzar mucho antes que el período de instauración oficial del cristianismo[13], que hace que el edificio queda vacío de contenido y significado, pero que se respeta, o bien por razones "culturales" urbanísticas (a las que aluden, como hemos visto, las leyes imperiales), o su reocupación para otros menesteres (habitaciones, casas, *fabricae*, talleres, *horrea*), o, en fin, d) su transformación en iglesias.

[9] Lib. *Pro Templis*, XXX, 42.

[10] Cf. *CTh* 15, 1-53 (*de operibus publicis*), donde constantemente los Emperadores ordenan a los gobernadores provinciales ocuparse de mantener los edificios de las ciudades, de su reparación y mantenimiento antes de comenzar obras nuevas.

[11] Cf. J. Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania, 400-507 A.D.*, Madrid, 2005, p. 245 citando Lib. *Ep*. 1364 (año 363).

[12] Krautheimer, (cit. n. 4), p. 72. El autor reconoce que el fenómeno en Oriente se produce antes, y en Occidente especialmente a partir del siglo VI, añadiendo que "for some reason Rome remained reluctant".

[13] Plinio, *Ep.* X. 96.10 habla de templos abandonados ya en su época: *iam desolata templa...et sacra sollemnia diu intermissa* etc.

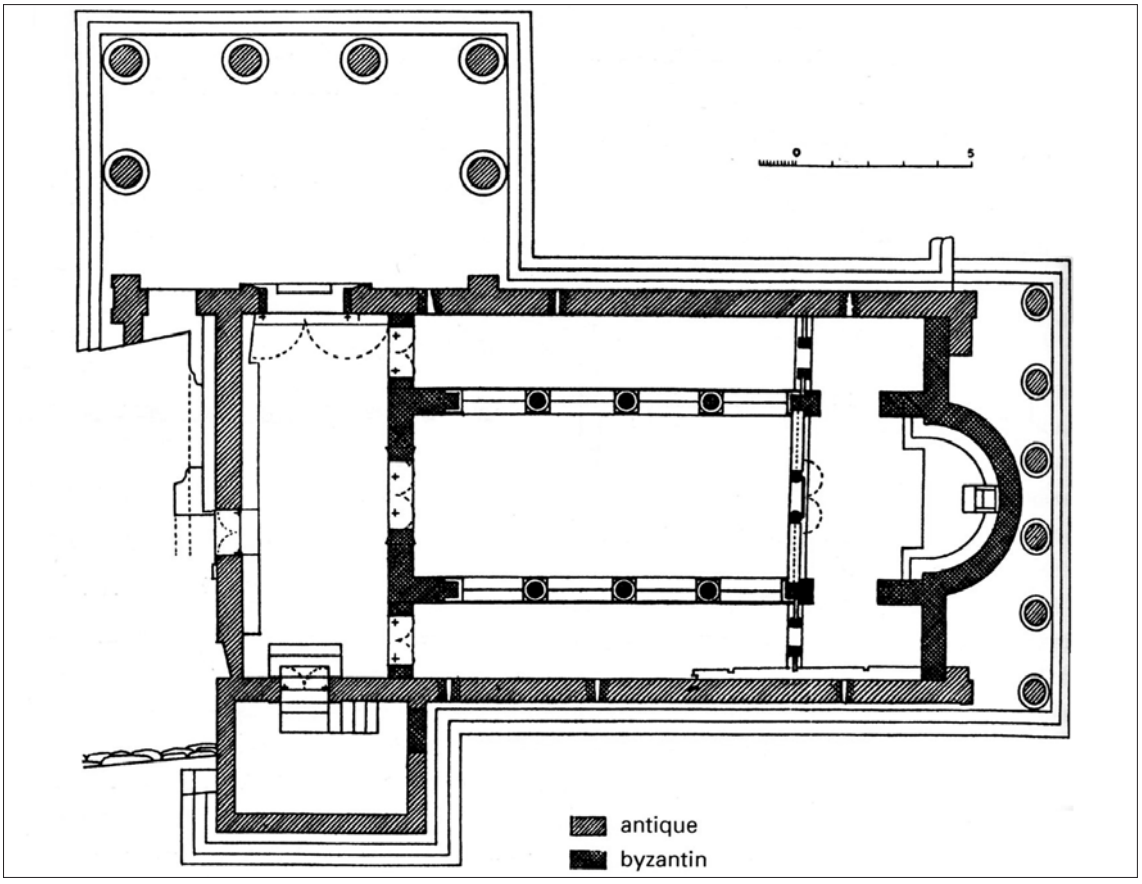

Figura 3. El Erecteion transformado en iglesia.
(Tomado de M. Holtzman, L'Acropole, cit. n. 54, p. 177, fig. 99).

EL CASO DE HISPANIA

¿En qué medida podemos estudiar estos fenómenos en el caso de Hispania? Es decir, ¿en qué medida, cómo, cuándo y dónde podemos constatar alguno, o todos, estos fenómenos en el panorama urbanístico de la Hispania romana?

En el panorama urbano de las ciudades romanas los templos son y significan la protección de la ciudad y de sus ciudadanos [14] y según el mismo Libanio son el alma de los campos ("psyche tois agrois") [15]. Su existencia misma significa la presencia "física" de los protectores divinos. El destino, la defensa, el vigor y la protección de la ciudad está íntimamente ligado a su existencia. Además de ser escenario de los sacrificios, realizados delante del edificio, con motivos de las festividades del calendario romano [16], los templos son lugares polivalentes en la vida cívica: lugar de reunión política, de comercio, depósito del tesoro publico ("tameion"), plataforma para los discursos [17]. Su función no es, pues, exclusivamente religiosa y pueden seguir cumpliendo sus funciones aún cuando no tengan ya la principal, estos es, ser morada del dios y lugar de los sacrificios. Por ello la preocupación de la leyes de los emperadores cristianos van encaminadas principalmente a prohibir los cultos, los sacrificios en los templos y no a su destrucción o demolición. De hecho no hay en la legislación imperial

[14] Lib. *Pro Templis*, XXX,4.

[15] Lib. *ibid*. XXX, 9.

[16] Ver para las festividades religiosas H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca, New York, 1981; y para el siglo IV, M. R. Salzman, *On Roman Time*, Berkeley, 1990.

[17] Sobre las diversas funciones de los templos cf. J. Stambaugh, The Functions of the Roman Temples, *ANRW*, II, 16, 1, 1978, pp. 554-608. Ver igualmente R. Mac Mullen, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, Yale, 1984, pp. 97-8.

decretos que ordenen la destrucción de los templos hasta el año 435 [18]. Una ley del año 399, enviada al procónsul de África, señala taxativamente que no se destruyan los templos: *Decernimus enim, ut aedificium quidem sit integer status* [19]. Y en otra del 407 se señala que los edificios (*aedificia ipsa templorum*) que se encuentren en las ciudades o en los *oppida* o fuera de estos, es decir, en el territorio, sean aprovechados para uso público (*ad usum publicum vindicentur*) [20]. En la misma ley se ordena destruir los altares y que los templos se usen para otros menesteres (*ad usu adcommodos transferantur*) y que los templos que se encuentran en las *domus* privadas (en *villae*, por ejemplo) sean destruidos, ya que no son de función o utilidad pública como los de las ciudades [21]. Hay que llegar, como hemos dicho, al 435 para encontrar una ley que ordene expresamente la destrucción de los templos [22] indicando que sean purificados mediante la colocación del signo de la venerable religión cristiana. Esta ultima cláusula permite pensar que en realidad la ley lo que establece es que o bien se destruyan o bien se purifiquen con una señal de la cruz, "se cristianicen" transformándolos así en edificios cristianos que, aunque mantengan su aspecto anterior, estén desprovistos de toda connotación pagana [23].

La ley 16.10.15, dirigida al *vicarius Hispaniarum* Macrobio en 399, especifica que se prohíban los sacrificios, pero que se conserven los ornamentos de los templos [24]. A este propósito hay que considerar que estas leyes imperiales iban dirigidas a los gobernadores provinciales probablemente como respuesta a alguna de su quejas o requisitorias. Por tanto no es imposible pensar que el *vicarius* Macrobio, a la vista de que en algunos templos de Hispania se estaban destruyendo las estatuas (al fin y al cabo obras de arte dignas de ser contempladas y que formaban parte del prestigio ciudadano) [25] reclamase del Emperador intervenir en este sentido. Esta hipótesis seria tanto mas verosímil si pudiéramos identificar a este Macrobius con el Macrobio autor de las *Saturnalia*, pagano convencido y que en una ocasión había escrito: *vetustas quidem nobis semper si sapimus adoranda est*, lo que estaría en perfecta consonancia con su reivindicación de salvaguardar las estatuas [26].

Si hasta ahora hemos considerado el problema del fin de los templos desde el punto de vista de la legislación antipagana del siglo IV y comienzos del V, queda, sin embargo, otra realidad: el hecho cierto de que muchos templos se destruyeron debido al fanatismo intransigente de algunos cristianos exaltados, de obispos celosos de su misión, de administradores ultramontanos o de monjes irascibles contra el paganismo [27]. Tenemos atestiguados estos casos en Oriente y en otros lugares, como por ejemplo en la Galia [28], pero ninguno para Hispania. No parece que la Iglesia Hispana fuera tan radical, y la escasa presencia monástica en la Península impidió que se diesen los mismos hechos.

LA LEGISLACIÓN CONCILIAR

Si consideramos los tres concilios que conocemos que tuvieron lugar en Hispania durante el siglo IV (*Elbira*, *Caesaraugusta* y Toledo I), no hay en todos sus cánones ni rastro de una legislación eclesiástica contra los templos paganos. Los obispos hispanos estaban mucho mas preocupados por la herejía priscilianista y el comportamiento de los clérigos y obispos que del paganismo y sus mani-

[18] Cf. Saradi-Mendelovici (cit. n. 8); por ejemplo, *CTh* 16.10.6, y clara y nítida la ley *CTh*.16.10.8 del año 382 que señala expresamente que el templo de la ciudad, lugar tradicional de reuniones, debe permanecer abierto (*patere templum permittat*), siempre y cuando esa no sea ocasión para hacer sacrificios.

[19] *CTh* 16.10.18 (que se refiere en concreto al templo de Cartago).

[20] *CTh*. 16.10.19.

[21] Templos en *villae*: por ejemplo en Carranque. A este propósito no es inútil recordar aquí que si, como pretenden algunos estudiosos de Carranque, la villa era propiedad de Maternus Cynegius, el PPO de Teodosio en Oriente, celoso cristiano que se dedico a destruir templos, como atestiguan Zósimo, Libanio y otros autores antiguos, sería verdaderamente sorprendente que tuviera él mismo un templo en su villa. Como he defendido en otros lugares, el Maternus del mosaico del *cubiculum* de Carranque no tiene nada que ver con Maternus Cynegius y no hay ninguna prueba, sino al contrario, de que la villa le perteneciese. Sobre el templo de Carranque ver ahora M. Bassani, Ambienti e edifici di culto domestici nella Penisola Iberica, *Pyrenae*, 36, 1, 2005, pp. 71-116 (p. 98 fig 17). En este articulo se estudian otros templos en villae y los lararios en *domus* privadas en Hispania (Agradezco a A. Chavarría haber llamado mi atención sobre este artículo).

[22] *CTh* 16.10.25.

[23] En este sentido R. Delmaire en *Les Lois Religieues des Empereurs Romains de Constantine à Théodose II*, SChr. 497, Paris 2005, p.465-467.

[24] Que Delmaire identifica con estatuas (cit, n.23), p. 451.

[25] Libanio, *Pro Templis*, XXX, 42.

[26] Pero este Macrobius *vicarius Hispaniarum* no parece poder identificarse con el Macrobius escritor cf: A. Cameron, The Date and Identity of Macrobius, *JRS*, 56, 1966, pp.25-38.

[27] Para los monjes cf. Libanio, *Pro Templis*, XXX, 30, 8 y G. Fowden, Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire, A.D. 320-435, *JThS*, XXIX, 1978, pp. 53-78: para la actividad de destrucción de templos en Oriente de Maternus Cynegius cf. Fowden, pp 62-63.

[28] Para la actividad de Martin de Tours en Galia cf. J. Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania, 400-507 A.D.*, Madrid, 2005, p. 248-9.

festaciones, excepto en algunos cánones del Concilio de *Elbira* que conviene analizar porque constituyen un ejemplo preciso de esta actitud y este comportamiento.

Cabe esperar que sean los concilios los que desde el punto de vista eclesiástico, legislen sobre los templos, sobre su existencia, o sobre la necesidad de abandonarlos o, al contrario, de preservarlos. Antes de comenzar este análisis hay que constatar un hecho: sólo el Concilio de Elbira, de los 37 concilios conservados en la colección canónica hispánica, que abarca el periodo que va desde el siglo IV hasta el VII, hace mención al problema y lo hace de forma muy breve.

El primer canon del concilio hace ya referencia al problema de los templos y dice: el adulto que habiendo recibido el bautismo acuda al templo de los ídolos (*ad templum idoli*) para idolatrar, es decir, para dar culto y hacer los sacrificios pertinentes, no podrá recibir la comunión ni aun al final de su vida porque este acto es un crimen capital [29]. Este canon presupone varias cosas: 1) la existencia de templos paganos en Hispania en la fecha del la celebración del concilio (ver i*nfra*); 2) que todavía se celebraban los sacrificios en los mismos y c) que incluso los cristianos bautizados todavía seguían haciendo sacrificios. Hay que notar que la prohibición de sacrificar es muy anterior a la aparición de las primeras leyes imperiales al respecto (*supra*) y que en este caso es una decisión eclesiástica especifica y que, por otro lado, la disposición conciliar no se refiere en absoluto a los templos en sí mismos ni a su cierre o demolición. Lo que se prohíbe son los sacrificios realizados por los cristianos. Se comprende y se tolera que los celebren los paganos. Ante este texto cabe preguntarse ¿qué circunstancias pudieron llevar a los bautizados a seguir haciendo sacrificios a pesar de pertenecer ya a la religión cristiana? La respuesta más lógica es que reinaba en la sociedad recién convertida una cierta ambigüedad que permitía seguir practicando la costumbre habitual de los sacrificios, o, lo que es más probable, lo que el canon esta previniendo es que, si alguno se viera obligado a sacrificar siendo cristiano, no debía aceptarlo en modo alguno so pena de ser excomulgado.

El canon 2 vuelve a insistir en el problema de los sacrificios: los flámines que después de haber sido bautizados y regenerados sacrificaran también debían ser excomulgados. Dos conclusiones: había flámines encargados del culto imperial todavía, pero algunos, aunque bautizados, continuaban cumpliendo sus obligaciones paganas. Una vez más se prohíben solamente los sacrificios, pero de los templos no se dice nada [30]. El canon 3 se refiere a los flámines que no hicieron sacrificios pero que sin embargo impulsaban o contribuían con sus medios a la celebración de espectáculos (de circo o anfiteatro) (*munus*). En este caso podrían ser admitidos a la comunión tras hacer penitencia [31]. Los flámines cristianos a veces cumplían con la doctrina de no sacrificar, pero siguiendo su tradicional actividad evergética, a veces impulsaban la celebración de espectáculos que en el fondo significaban una ocasión de homenaje al Emperador, aunque sin la realización de los sacrificios inherentes a estos actos [32]. Era una manera de tratar de cumplir con la Iglesia y con el Emperador.

El canon 4 insiste sobre los sacrificios. Los flámines, dice, que siendo catecúmenos no sacrificasen, pueden ser admitidos al bautismo. Es decir, a pesar de su anterior condición de flámines, si han entrado en el catecumenado y han renunciado a su antigua costumbre de sacrificar, pueden ser bautizados.

El canon 41 prohíbe expresamente tener ídolos en las casas: *ne idola in domibus suis habeant*. Probablemente se refiere a la existencia en las casa de los *lares*, divinidades protectoras de la *domus* y a las que se sacrificaba regularmente tanto al regreso como a la salida de casa [33]. Se prohíbe por tanto el culto domestico y privado. Pero al parecer, y según indica el canon a continuación, los dueños de las casas (*domini*) podrían tener problemas con sus esclavos si eliminaban los *lares* de sus residencias, ya que ellos, sus esclavos, podrían seguir considerando esencial su presencia y los correspondientes sacrificios. En ese caso el canon se muestra relativamente tolerante: que los dueños no sacrifiquen aunque los esclavos lo hagan. Paganos y cristianos podían convivir en una misma casa y los dueños cristianos a veces no podían oponerse a las creencias de sus esclavos so pena de enfrentarse a ellos, o ante la posibilidad de que les abandonasen, lo que conllevaría que no podrían seguir teniendo su ayuda en los trabajos diversos de la casa que, en muchas ocasiones, eran fundamentales para el mantenimiento de la economía doméstica.

---

[29] Los cánones de los concilios están citados por la edición de J. Vives, *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963. ca. 1: *qui post fidem baptismi salutalis adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen capitale, quia est summus sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere*.

[30] ca. 2: *flamines qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt...nec in finem accipere communionem.*

[31] c.3: *Item flamines qui non inmolaverunt, sed munus tantum dederunt...placuit in finem eis praestare communionem...* Este texto esta mal traducido en Vives, ya que interpreta *munus* como ofrenda ("sino que solamente prestaron alguna ofrenda"), pero *munus* se refiere aquí creo, a un espectáculo público.

[32] Cf. J.Arce, *Ludi circenses* en Hispania en la Antigüedad Tardía, en *El circo en la Hispania romana*, Mérida, 2002, pp. 245-255.

[33] Cf por ejemplo, C. Dionisotti, From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and its Relatives, *JRS*, 72, 1982, pp. 83-105, (p. 98, 14: *sic aptatus adoravi deos omnes, et petivi bonum processum et eventum diei totius* (antes de salir de casa).

Sabemos bien que en las ceremonias publicas los sacerdotes llevaban coronas [34] como signo de distinción. El canon 55 de *Elbira* no prohíbe que las lleven como signo de su sacerdocio, pero se deben abstener de sacrificar o contribuir con su dinero al mantenimiento u ornato de las estatuas [35]. Si lo hacen así pueden ser admitidos a la comunión después de dos años. Este canon es complementario del 3 que, como hemos visto, considera que las ceremonias o espectáculos se pueden seguir haciendo siempre y cuando no conlleven el sacrificar. El canon 59 condena de forma explicita y prohíbe a los cristianos hacer o simplemente asistir a los sacrificios: *Prohibendum ne quis christianus, ut gentiles, ad idolum Capitoli causa sacrificiandi ascendat et videat*. En las ciudades de Hispania de comienzos del siglo IV continuaban los sacrificios a los dioses, pero los cristianos no podían ni hacerlo ni participar en los mismos y los *Capitolia* estaban aún presentes en el paisaje urbano.

El último canon que se refiere al problema de la destrucción de las estatuas es el numero 60 y es quizás el mas interesante para el tema que tratamos. El canon estipula que si alguien llevado por su celo personal, destruye los ídolos y fuese asesinado en el mismo lugar por algún pagano que le hubiera descubierto cometiendo tal sacrilegio (sobre las estatuas y su valor sagrado), los obispos deben considerar que no debe ser tenido como mártir, ya que ni en el Evangelio está escrito, ni se hizo así en los tiempos apostólicos [36]. Es decir, los ídolos se deben conservar; lo importante es, como se ve a lo largo de la doctrina del Concilio de *Elbira*, que no se celebren los sacrificios [37]. El canon implica también que hubo o existieron fanáticos que por su cuenta y riesgo y sin que mediara una doctrina especifica o bien de la Iglesia o del Estado, se dedicaban a destruir los ídolos paganos. En una fecha tan temprana como la de la celebración del Concilio de Elbira (ca. 303-5) [38], y mucho antes de que se produjese el corpus legislativo referido a los sacrificios templos paganos y estatuas [39], ya la directiva de los obispos hispanos reunidos en *Illiberis*, defendía que no se debían hacer sacrificios, pero no sólo no dice nada respecto a los templos sino que mantiene incluso que los ídolos/estatuas paganos se deben preservar y no deben ser destruidos *motu propio*, idea que esta acorde con una larga tradición que encontramos en ocasiones en la legislación oficial y civil y también en la eclesiástica.

LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA

¿Qué ocurrió pues con los templos de las ciudades de la Hispania romana?

La *Chronica* de Hydacio, que cubre una gran parte del siglo V, no menciona nunca ni los templos paganos ni el paganismo. Este problema parece estar completamente fuera de sus intereses o, a pesar de que vivía en la *Gallaecia,* una de las regiones donde las costumbres paganas sobrevivieron más tiempo (baste recordar el *de correctione rusticorum* de Martín de Braga del siglo VI), el paganismo no era un problema real para un clérigo y obispo tan celoso como Hydacio. En las *Vitas patrum emeritensium*, obra del siglo VII, pero que se refiere a la ciudad de Mérida en el VI, no hay tampoco ni una mención al paganismo ni a los templos que un día fueron el ornato y orgullo ciudadano. A mediados del siglo IV, sin embargo, sí que tenemos en la Galia un testimonio fehaciente del celo de un obispo como Martin de Tours que en sus sermones y en su actividad, incita a la destrucción de los templos y sitúa a sus monjes en las ruinas de los mismos [40]. Algo parecido encontramos en el obispo Máximo de Turín a comienzos del siglo IV para las regiones del norte de Italia [41]. Nada semejante en Hispania, que sin embargo parece estar dominada por la preocupación del priscilianismo más que por los restos o las prácticas paganas [42]. ¿Es que la Iglesia o los cristianos de Hispania fueron más tolerantes?

Muchas colonias y municipios de Hispania erigieron templos a las diferentes divinidades o a los Emperadores divinizados. En muchas de ellas había uno, dos o más templos. *Corduba,* en la Bética, tenía al menos dos; *Emerita* dos o tres, *Hispalis*, *Italica*, *Caesaraugusta*, *Barcino*, *Tarraco*, *Carteia*, *Carthago Nova*, *Asturica Augusta* ... No es necesario enumerarlos todos, pero la evidencia arqueológica demuestra que ninguno de ellos fue reutilizado como iglesia o convertido en iglesia en el

[34] R.R.R. Smith, Cultural Choice and Political Identity in Honorific Portrait Statues in the Greek East in the Second Century A.D., *JRA,* 88, 1998, pp. 56-93 (esp. Plates XIII y XIV).

[35] c.55: *sacerdotes qui tantum coronas portant nec sacrificent nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant.*

[36] c.60: *si quis idola fregent et ibidem fuerit occisus...placuit in numerum eum non recipi martyrum.*

[37] Las leyes del Teodosiano se refieren insistentemente a este hecho; sobre los fanáticos cristianos que se ofrecen al martirio cf. G. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge Univ. Press, 1995, esp. 59 ss.

[38] Para la fecha del Concilio de Elbira ver ahora M. Kulikowski, *Late Roman Spain and Its Cities*, John Hopkins Univ. Press, 2004, pp. 39-43 y 218-220.

[39] Recogidas en *CTh* XVI. 10.

[40] G. Fowden, p. 71-2. y J. Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, II, Paris, 1968, pp. 744 y 760-2. Para la Galia en general, E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule*, Paris, 1950.

[41] Máximo de Turín, (ed. A. Mutzenbecher, Tourhout, 1962), *Sermones*, 42.1; 48.4; 105, 106.1 y 2 que se refiere principalmente a los propietarios que permiten hacer sacrificios en sus propiedades.

[42] J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford, 1975, pp. 154-160.

curso de los siglos del IV al VII. La única duda sería el templo de *Tarraco*, dedicado a Roma y Augusto, situado en la ciudad alta presidiendo la gran plaza o Foro de representación construido en época Flavia. S. Keay piensa que "la iglesia del obispo es probable que se haya situado en la ciudad alta, quizás en el lugar donde había estado el templo de Roma y Augusto; dada la existencia de la legislación imperial del siglo IV contra el paganismo y los templos paganos, parece difícil que el lugar pudiera continuar siendo un santuario pagano" [43]. Aunque una parte del foro alto de *Tarraco*, según los arqueólogos, es ya a mediados del siglo V un basurero, no tenemos ninguna prueba de que el templo fuera iglesia en este siglo [44]. No obstante, parece que en el siglo VII sí que se construyó una iglesia o un "palacio episcopal" en las proximidades del templo. S. Keay así lo afirma: "en el siglo VII el templo de Roma y Augusto[de *Tarraco*] se había convertido en una catedral" [45]. Aunque dudoso, ese sería el único caso de transformación de un templo pagano en iglesia en Hispania. Pero la fecha misma da idea de lo tardío del hecho, es decir, de que el edificio ya no poseía las connotaciones paganas de antaño en el contexto cívico.

Algunos historiadores y arqueólogos han observado que el fenómeno de la cristianización de las ciudades de Hispania y concretamente la ocupación de los espacios intramuros para edificar iglesias, es un fenómeno muy tardío y que durante los siglos IV y V la presencia de Iglesias es periférica y extramuros [46]. En este sentido ocurre en Hispania un fenómeno semejante al de la ciudad de Roma [47].

Las excavaciones arqueológicas en los templos romanos que subsisten en Hispania prueban que la mayoría de ellos o fueron reutilizados como habitaciones u otras funciones y que fueron paulatinamente desmontados de forma, al menos, parcial. Por ejemplo en *Emerita*. En un reciente estudio-síntesis, M. Alba escribe a propósito de los dos mas importantes templos de la capital de la *Lusitania*: "En el caso de los foros emeritenses la destrucción afectó a los pórticos y templos. Ignoramos si ya estaban arruinados o en buen estado pero, en

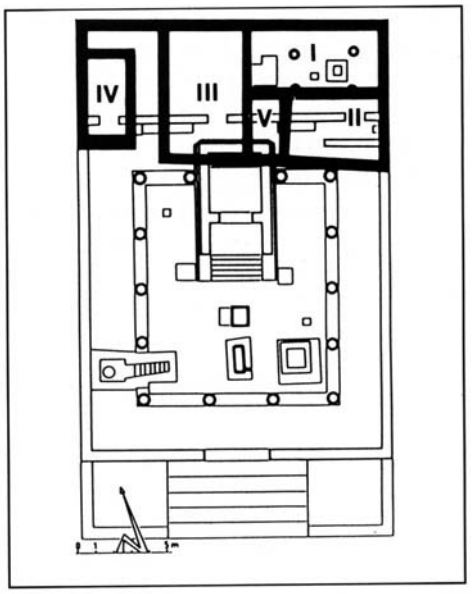

Figura 4. Templo de Isis en Baelo ocupado por una casa. (Tomado de P. Sillières, Baelo, cit. n. 54, p. 177, fig. 99).

cualquier caso, fueron considerados prescindibles", un fenómeno que sucedió, según este autor, a mediados del siglo V [48]. Así, en el templo de la calle Holguín, templo de la Concordia, despejado de sus mármoles, se adosan unas viviendas "en época visigoda" [49]. En el pórtico del ahora llamado "Augusteum", templo "de Diana", ocurrió algo parecido: expolio de mármoles y ocupación con viviendas también "en época visigoda" [50]. El templo de *Carteia* no sobrevivió mucho tiempo en sus funciones [51]. Del grandioso *Traianeum* de *Itálica* los arqueólogos señalan que la duración de sus funciones fue muy corta y que en época romana tardía fue reocupado por "viviendas-refugios adosadas al pórtico por gentes de ínfimos

[43] S. Keay, Tarraco in Late Antiquity, in N. Christie. S.T Loseby eds, *Towns in Transition*, Scolar Press, Adlershot, 1996, p.33.

[44] La epístola 11* de Consencio a Agustín en la que hay muchas referencias a edificios cristianos en la ciudad no da indicaciones topográficas precisas: Cf. Arce, *Bárbaros* (cit. n.11), p. 224 y ss. para las referencias.

[45] Keay, (cit. n.43), ibid.

[46] Asi por ejemplo recientemente, M. Kulikowski, Cities and Goverment in Late Antique Hispania, in (K. Bowes-M-Kulikowski eds, *Hispania in Late Antiquity*, Leiden, 2005, pp. 64-65.

[47] Ver supra Krautheimer (cit. n. 4).

[48] M. Alba, Evolución y final de los espacios romanos emeritenses a la luz de los datos arqueológicos (pautas de transformación de la ciudades tardoantigua y altomedieval), in *Augusta Emerita. Territorios, Espacios, Imágenes y Gentes en Lusitania Romana*, (ed Trinidad Nogales), Monografías emeritenses-8, Mérida, 2004, pp. 209-246, p. 214-215.

[49] M. Alba, ibid. p. 215 sin más precisiones.

[50] J. M. Alvarez, T. Nogales, *Forum coloniae Augustae Emeritae. Templo de Diana*, Mérida, 2003, p. 318.-322 y M. Alba, *ibid*. (p. 215).

[51] "amortizado muy pronto": M. Bendala, Lourdes Roldán, El templo romano republicano de Carteia (Hispania) y su problemática arqueológica e histórica, in *Théorie et pratique de l'architecture romaine* (Études offerts à Pierre Gros, réunies para X. Lafon et G. Sauron), Aix en Provence, 2005, pp. 153-160.

recursos económicos"[52]. Los materiales del templo fueron reutilizados por los usuarios de estas viviendas-refugio. Parece que el Foro de *Barcino* se mantuvo intacto hasta el siglo VI y en él hay que incluir el templo de Augusto, que corrió la misma suerte[53]. Una serie de casas invadieron el recinto del templo de Isis en *Baelo Claudia* "probablemente en el transcurso de la segunda mitad del siglo IV y fueron habitadas durante unos dos siglos, al menos durante los siglos V y VI d.C." (Fig. 4)[54]. En general para *Baelo* los arqueólogos señalan un abandono casi completo de sus edificios más importantes en el siglo III y una reocupación con otros tipos de viviendas y fabricas a partir del siglo IV[55]. Para *Corduba* los arqueólogos señalan que el templo de la calle Claudio Marcelo es reocupado por casas entre los siglo IV y V[56]. El caso de *Caesaraugusta* esta resumido así en C. Aguarod y A. Mostalac: "se puede defender la existencia de una catedral de San Vicente a finales del siglo IV ... algunos suponen su ubicación bajo la actual Seo de San Salvador ... sin embargo de las excavaciones practicadas en el interior de la catedral de la Seo no se deduce nada a favor o en contra de la existencia de dicha basílica ... Queda por último el posible edificio de culto bajo la actual basílica del Pilar ... la realidad arqueológica habla en favor de la presencia de restos arquitectónicos de época imperial romana en el subsuelo próximo a la Santa Capilla ... de ser correcta esta suposición estaríamos ante la reutilización de un espacio ya existente en época de Tiberio"[57], es decir que no tenemos datos suficientes ni claros para afirmar la transformación de templos paganos en iglesias en *Caesaraugusta*.

Hemos mencionado antes la ley de *Codex Theodosianus* que se refiere a la necesidad de hacer el signo de la cruz en los templos, una forma de purificarlos y cristianizarlos sin necesidad de transformarlos en iglesias: *venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus*[58].

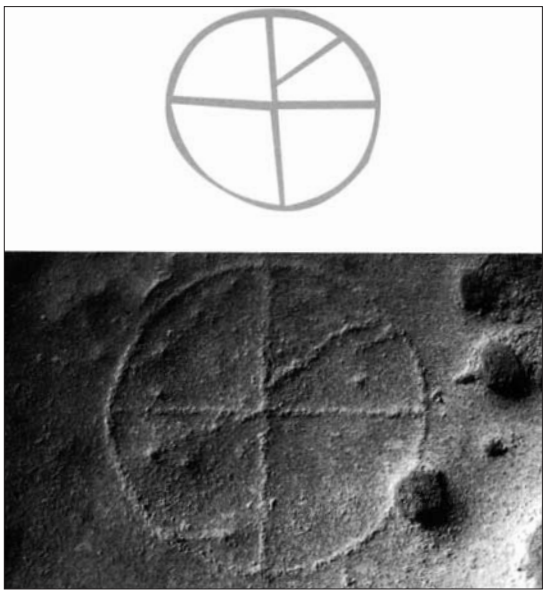

Figura 5. Grafito en el suelo de entrada al anfiteatro de Mérida interpretado (quizás erróneamente) como crismón. (Tomado de M. Alba, Evolución…cit, n. 48, p. 221, fig. 6).

Resulta muy difícil poder precisar de cuando datan estos grafitos cuando los encontramos en las columnas o en la decoración arquitectónica de un templo. En una de las columnas del templo de la calle Holguín de *Emerita* (templo de la Concordia) he visto un crismón, pero no puedo decir más. M. Alba se refiere quizás al mismo cuando dice: "con un sentido claramente purificador fue repicado un crismón con leyenda de factura improvisada y considerable tamaño, en una moldura del templo de la calle de Holguín"[59]. La tentación de asociar este signo con la referencia de la ley del 435 es bastante razonable y tendríamos aquí un ejemplo de su cumplimiento.

De todo lo dicho se pueden deducir algunas conclusiones.

La primera, que no tenemos constancia de que los templos de Hispania fueran convertidos en iglesias hasta en épocas muy tardías (el único ejemplo seria del siglo VII en *Tarraco*). No tenemos constancia de destrucción o arrasamiento de los templos paganos en las provincias hispánicas, un hecho, sin embargo, atestiguado en la Galia y en las provincias de la *Pars Orientis* del Imperio por los textos literarios. En este sentido se puede decir

[52] Pilar León, *Traianeum de Italica*, Sevilla, 1988, p. 45 y 148.

[53] J. M. Gurt y C. Godoy, *Barcino*, de sede imperial a *urbs regia* en época visigoda, in *Sedes Regiae* (ed. G. Ripoll-J-M-. Gurt), Barcelona, 2000, p. 434.

[54] P. Sillièrs, *Baelo Claudia, una ciudad romana de la Bética*, Collection de la Casa de Velázquez, 61, Madrid, 1997, p. 178.

[55] P. Sillièrs, *ibid*, p. 57.

[56] J. L. Salvador, El templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba, en *Templos romanos de Hispania*, Cuadernos de Arquitectura romana, 1. Murcia, 1992, p. 130. En este libro, donde se estudian diversos templos de Hispania, en general se presta muy poca atención al problema de sus períodos tardíos.

[57] C. Aguarod y A. Mostalac, *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad tardía*, Historia de Zaragoza, vol 4, Zaragoza 1998, pp. 53-54

[58] *CTh*. 16.10.25, del año 435.

[59] M. Alba, (cit. n. 48), p 220, que no reproduce ni el dibujo ni la leyenda. El hecho de que Alba se refiera a que el grafito está en una moldura puede indicar de que se trata de dos distintos. Alba se refiere también a otro grafito "que existe en el piso de acceso principal del anfiteatro de Mérida", pero yo creo que, en este caso, es una identificación errónea (Fig. 5).

que el cristianismo hispánico, que se desarrolló muy lentamente, fue mas tolerante que el de otros lugares, debido en parte quizás, al desarrollo también tardío del monaquismo, un monaquismo, por otro lado, mucho menos fanático que el de sus correligionarios orientales. Muchos templos en Hispania estaban ya en el siglo IV abandonados y sus espacios fueron ocupados tardíamente por casas u otros edificios. El desmantelamiento de los templos era un trabajo costoso y difícil, pero tenemos constancia, a partir de la segunda mitad del siglo V, de que los materiales de algunos comenzaron a ser reutilizados en otros edificios. Sin embargo, también muchos templos fueron dejados intactos, sin función conocida concreta, configurando el paisaje urbano sin que su sentido pagano existiese ya. ¿Se debió ello a un respeto por las antigüedades y su belleza dentro del conjunto urbano? Un grafito en forma de crismón en el templo de la Concordia de *Emerita* confirma, probablemente, el cumplimiento de la ley de CTh 16.10.25 del 435, lo que corrobora que no se trató de destruir los edificios sino de "cristianizarlos", conservando su fábrica arquitectónica. El empeño de la iglesia hispana fue la de prohibir los sacrificios, como ya demuestran, tempranamente, los cánones del concilio de Elbira. Y ello se consiguió casi de forma generalizada en el siglo V, aunque no falten, en época visigoda, referencias a la perduración de este tipo de manifestaciones paganas: todavía el XII Concilio de Toledo del año 681 anatematiza a los adoradores de los ídolos[60], hecho en el que se insiste todavía, en el año 693, en el reinado de Egica, en el XVI concilio de Toledo[61].

Si comparamos lo que ocurre en Hispania con las conclusiones de un estudio sobre el fin de los templos en Grecia, una región especialmente ligada al paganismo, resulta curioso observar las concordancias entre ambos: Michel Spieser en su estudio sobre "La christianisation des santuaires païens en Grèce"[62] concluye que los cristianos destruyeron muy pocos templos paganos en Grecia, que en muy pocos casos los cristianos construyeron iglesias en ellos y que, en general, las iglesias se construyeron en los lugares donde había existido un templo tardíamente, cuando ello no implicaba un sentimiento antipagano específico.

Los templos siguieron dominando el paisaje urbano de las ciudades de la Hispania en la Antigüedad tardía aunque desprovistos de su sentido y función originaria. Las numerosas iglesias que se construyeron en las ciudades de Hispania no podemos decir, por el momento, que reutilizaran como *spolia* las columnas o los ornamentos de los templos paganos.

Recibido el 20-05-06
Aceptado el 10-09-06

[60] XII Tol. 11 "de cultoribus idolorum". Para la continuación de los sacrificios en Oriente hasta épocas muy avanzadas cf. K.W. Harl, Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium, *Past and Present*, 128, 1990, pp. 7-27.

[61] XVI Tol, II "de idolorum cultoribus".

[62] in *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Symposion in Olympia, Oktober 1974, Anlässich der Hundertjahrferier der Abteilung Athen, ed. Ulf Jantzen (Tübingen), 1976, pp. 309-320.