

TEORÍA POLÍTICA Y ACULTURACIÓN EN LOS APOLOGETAS GRIEGOS DE FINES DEL REINADO DE MARCO AURELIO

CRISTÓBAL GONZÁLEZ ROMÁN
Universidad de Granada

SUMMARY

At the end of the reign of Marcus Aurelius we find in the writings of Meliton of Sardes and of Atenagoras the appearance of precise reflexions on the characteristics of the royalty and on the transmission of the royal power which denotes the existence of a process of helenistic aculturation of Christianity.

Conocido es que el s. II después de C. constituye la época por excelencia de las apologías dentro de la literatura cristiana; sus objetivos fueron señalados acertadamente por M. Pellegrino¹; se trata de la defensa del cristianismo tanto a niveles jurídicos, demostrando la inicuidad de que los cristianos sean perseguidos por su «nombre», como en el plano doctrinal, combatiendo la acusación de ateísmo, y en el de la moral, atacando las acusaciones de conductas escandalosas, especialmente las de incesto y canibalismo.

En este contexto, durante los últimos años del reinado de Marco Aurelio se asiste a un importante desarrollo de la literatura apologética; de ello, constituyen una clara expresión los escritos de Atenágoras, filósofo ateniense, que se conservan íntegramente, los de Melitón de Sardes, conocidos tan sólo fragmentariamente, los de Teófilo de Antioquía, o, finalmente, algunos párrafos de Apolinar, obispo de Hierápolis y los perdidos de Milciades, cuya existencia queda reseñada en la *Historia Eclesiástica* (IV, 27; V, 17; V, 19). Se trata de una floreciente

1 Cf. PELLEGRINO, M.: *Letteratura greca cristiana*, Roma, 1978 (3 edic.), p. 37; Cf. asimismo del mismo autor, *Studi sul' antica apologetica*, Roma, 1977 y *Gli apologeti greci de II secolo*, Roma, 1947.

actividad que Eusebio de Cesarea reseña con las siguientes palabras: «Por este tiempo florecía en la Iglesia Hegesipo, a quien ya conocemos por lo dicho anteriormente; también Dionisio, obispo de Corinto, y Pinito, obispo a su vez de los fieles de Creta. Y además de éstos, Felipe, Apolinar, Musano, Modesto, y, sobre todo, Ireneo. De ellos ha llegado hasta nosotros por escrito la ortodoxia de la sana fe de la tradición apostólica» (HE. IV 21)².

En este trabajo no vamos a entrar en el análisis de los importantes contenidos teológicos y morales presentes en los escritos de estos apologetas; nos centraremos exclusivamente en el apartado filosófico y en la aparición puntual en algunas de sus obras de atisbos de una teoría política que sólo se desarrollará dentro de la patrística muy posteriormente. Estas referencias, ciertamente excepcionales, se centran fundamentalmente en torno al problema de la *basileía* en su caracterización abstracta y en su transmisión concreta.

I. LA CARACTERIZACIÓN DE LA «BASILEÍA»

En torno a dos formulaciones claramente contradictorias se habían formalizado las actitudes de las comunidades cristianas con respecto al imperio en el período anterior al reinado de Marco Aurelio³. La primera, de claro contenido negativo, se expresa fundamentalmente en el Apocalipsis de S. Juan (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2; 18, 21), cuyo acentuado antiromanismo se materializa en la aplicación a Roma, identificada con Babilonia, de todos aquellos elementos peyorativos que en el Antiguo Testamento se vinculaban a las ciudades orientales.

En contraposición, el reconocimiento del poder constituido y la sumisión a su ordenamiento jurídico-administrativo se constata en los escritos de S. Pedro (*I. Ped.* II, 13-17) y, especialmente, en los de S. Pablo, quien, aunque se reitera en diversos pasajes en este posicionamiento claramente positivo (Tit. III, 1-2; I Tim. II, 1-2; y el más controvertido de II Tes, II, 5-7), lo expresa claramente en el conocido planteamiento de *Rom.* XII, 1-8, donde se afirma:

«*Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a*

2 Cf. sobre la apologética del s. II, además de los mencionados trabajos de M. Pellegrino en la nota 1, PUECH, CH.: *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1928-30, vol. II, pp. 189 y ss.; GRANT, R. M.: «The chronology of the greek apologist», *Vigiliae Christianae* IX (1955), pp. 25-33; QUAESTEN, J.: *Patrología. I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, 1978, pp. 186 y ss.; ALTANER, B. y STUIBER, A.: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1966, pp. 58 y ss.; CAMPENHAUSEN, H. von: *Los padres de la Iglesia. I. Padres griegos*, Madrid, 1974, pp. 15 y ss.; JOLY, R.: *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruselas, 1973, pp. 85 y ss.

3 Cf. entre otros MANARESI, A.: *L'impero romano e il cristianesimo*, Turín, 1914, pp. 84 y ss.; DIBELIUS, M.: «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert», en KLEIN, R. (ed.): *Das frühe Christentum in römischen Staat*, Darmstadt, 1971, pp. 47 y ss.; FRANCISCI, P.: *Arcana Imperii*, Roma, 1970 (reed.), vols. III, II pp. 47 y ss.; RAHNER, H.: *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milán, 1975² (trad. ital.), pp. 11 y ss.; ALAND, K.: «The relation between church and state in early times: a reinterpretation», *JThS* 19 (1968), pp. 115-127; DAUVILLIER, J.: *Les temps apostoliques. I^{er} Siècle*, en LE BRAS, G. (dir.): *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Sirey 1970, pp. 677 y ss.; CANTALAMESSA, R.: *Cristianesimo e Impero romano nel pensiero del Padri Antenicienti, Augustinianum*, 12 (1973), pp. 373-390; MUNIER, Ch.: *L'Eglise dans l'Empire Romain (II^e-III^e siècles)*. III^e partie. *Eglise et cité*, Paris, 1979, pp. 171 y ss.; SINISCALCO, P.: *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Roma, 1983, pp. 104 y ss.; ALAND, K.: «Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit», *ANRM*. II, 23.1, pp. 61 y ss.; PARENTE, F.: «Il pensiero cristiano delle origine», en FIRPO, L. (dir.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. II. Ebraismo e cristianesimo. Il medioevo*, Turin, 1985, pp. 361 y ss.

Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt: nam principes non sunt timori boni operis sed mali. Vis autem non timere potestatem? bonum fac et habebis laudem ex illa: Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem malum faceris, time: non enim sine causa gaudium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui malum agit. Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram sed etiam propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis; ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum necessitate servientes. Reddite ergo omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem. Nemini quidquam debeatis, nisi ut invecem diligatis: qui enim diligit proximum, legem implevit».

Ambas actitudes tenían claros precedentes en los escritos del Antiguo Testamento y paralelos coetáneos dentro del mundo judío; conocidos son los posicionamientos conflictivos, tanto en el plano ideológico como en el militar, del «nacionalismo» judío frente a las ingerencias externas⁴; pero también el reconocimiento del poder constituido se enraizaba, de forma contradictoria, en la tradición judaica no sólo a través de su concepción general y abstracta del fundamento divino del poder monárquico, sino también en la propia práctica coetánea del mundo judío del que sabemos la existencia de sacrificios diarios en el Templo por Roma y el emperador, que fueron suspendidos al comienzo de la guerra (Flavio Josefo, *Bell. Iud.* II, 409-410) y en las comunidades de la diáspora, que enviaban al emperador copias de las plegarias que se pronunciaban por él en las sinagogas (Filón, *Leg.* 23).

Ambas actitudes se proyectan con posterioridad en las comunidades cristianas; concretamente la aceptación del poder imperial tiene una amplia proyección a través de Clemente Romano (60, 4-61, 1) en la literatura apologética del s. II después de C.; tal ocurre concretamente con los apologetas griegos del reinado de Marco Aurelio. En efecto, tanto Atenágoras, del que apenas conocemos nada más que era ateniense, filósofo y cristiano, como Melitón, obispo de Sardes (*H. E.*, IV, 3, 8; 14, 26; 1)⁵ realizan una explícita aceptación del poder imperial que presenta como peculiaridad la de sobrepasar el marco en el que se habían desenvuelto hasta entonces las actitudes positivas de algunos sectores cristianos en relación con el imperio.

Concretamente, Atenágoras, al final de la *legatio* y en el contexto de la demostración de la falsedad de las acusaciones difundidas contra los cristianos, afirma: «Vosotros [referido a Marco Aurelio], en todo y por todo, por naturaleza y educación, buenos, moderados, humanos y dignos del imperio inclinad vuestra imperial cabeza a quien ha deshecho todas las acusaciones y demostrado además que somos piadosos, modestos y puros en nuestras almas...» (*Leg.* 37). La

4 Cf. entre la copiosa bibliografía existente al respecto la tesis doctoral (edición de microfilm) de AYASO MARTÍNEZ, J. R.: *Judaea capta. Roma y los judíos de Palestina del año 70 al 132 d. C.*, Granada, 1988, especialmente las pp. 210-234.

5 Además de la bibliografía citada en la nota 2, cf. sobre Atenágoras BARDY, G.: *Athenagore. Suplique au sujet des chretiens*, Paris, 1943, pp. 11 y ss.; BELLINI, E.: «Atenagora e il trattato «sulla risurrezione dei morti», *Concilium* 7 (1965), pp. 511-517; RUIZ BUENO, D.: *Los padres apologetas griegos*, Madrid, 1979, pp. 631 y ss.; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: *La Presbeía perí Cristianôn* de Atenágoras y las relaciones entre cristianismo e Imperio romano en tiempos de Marco Aurelio, *Sodalitas* 3 (1983), pp. 127-151; y sobre Melitón de Sardes, ZUNTZ, G.: «Melito-Syriae?», *Vigiliae Christianae* 6 (1952), pp. 195-196; GABBA, E.: «L'apologia di Melitone da Sardi», *Critica Storica* I (1962), pp. 469-482; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Melitón de Sardes y las relaciones entre cristianismo y paganismo a fines del reinado de Marco Aurelio», *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, 1985, pp. 181-197.

peculiaridad de esta referencia, de contenido claramente positivo, reside en la enumeración de una serie de virtudes que se consideran como intrínsecas a la dignidad imperial, es decir, propias de la *basileía*; concretamente ser *crestós*, *métrios* y *filánthropos*; este conjunto de cualidades pueden adquirirse a través de un doble procedimiento, presente de forma convergente en el caso de Marco Aurelio; se trata de la *physis*, por naturaleza, y la *paideia*, es decir, la educación.

Más explícitas aún son las consideraciones de Melitón de Sardes que se reflejan en el extracto que de su apología nos ha conservado Eusebio de Cesarea: «*Y si esto —afirma, refiriéndose al carácter que debe atribuirse a los *kaina dogmata*⁶, que afectan a los cristianos—, se hace porque tú lo mandas, bien hecho está, porque nunca un emperador justo podría querer algo injustamente*» (H. E. IV 26 6); se trata de una clara referencia a la *diké* como virtud imperial que, en el presente caso, encarna Marco Aurelio, pero que no es condición necesaria para que los cristianos acepten las decisiones imperiales.

Ambas referencias constituyen, en suma, un principio de disquisición política, que, partiendo indudablemente del *non est enim potestas nisi a Deo* paulino, acepta la materialización del poder en la *basileía*, revestida de una serie de virtudes tales como la *diké*, y de atributos como *crestós*, *métrios* y *filánthropos*. Es cierto que en el conjunto de los escritos mencionados y especialmente en los de Atenágoras las citadas alusiones tienen un carácter puntual y aislado; pero de cualquier forma constituían un planteamiento que tiene indudables paralelos en las principales elaboraciones de teoría política que se producen durante el s. II en el mundo grecorromano.

Se ha podido acertadamente afirmar por parte de G. Barbero⁷ que en el plano del pensamiento político el imperio se apoyaba en un cuadro preeminentemente estoico, que había aceptado temas de la neosofística y del cinismo hasta el punto de hacerse ecléctico; los principales valores que conforman esta teoría política se habían gestado en el mundo helenístico de donde se proyectaran al Imperio Romano en el contexto de su helenización. Su punto de partida puede observarse, como anota T. Adam⁸, en las consideraciones aristotélicas del rey como *nómos émpsyskos* (Eth. Nic. I.132 a 22), con una amplia repercusión posterior, que permitirán a Diotógenes (263, 18) convertir al *basileús* en el *dikaiótatos kai nomimótatos*.

Durante el Alto Imperio estas consideraciones se encuentra presente desde sus inicios; de hecho los valores políticos, expresados a través de las correspondientes virtudes personificadas, que se constatan en los primeros 4 capítulos de la *Res Gestae*, es decir, la *virtus*, *clementia*, *iustitia* y *pietas*, se derivaban de esta experiencia filosófica y, especialmente, del estoicismo, que consideraba a la *andreía*, *sophrosyne* y *dikaiosyne* como un ideal político básico⁹.

6 Personalmente considero que estos «nuevos decretos» tienen un carácter exclusivamente provincial en contra de las consideraciones de GREGOIRE, H.: (*Les persecutions dans l'Empire Romain*, Bruselas, 1951, p. 173), seguidas por MOREAU, E.: «Les nombres des martyrs du persecutions romaines», *Nouvelle Revue Theologique*, 1951, pp. 812 y ss.; Cf. en este sentido mi trabajo *Melitón de Sardes y las relaciones entre...*, pp. 183 y ss. Sobre la política general y la actitud de Marco Aurelio con respecto a los cristianos cf. KERESZTES, P.: «Marcus Aurelius a persecutor?», *Harvard Theological Review*, 61 (1968), pp. 321-341; y BRUNT, P. A.: «Marcus Aurelius and the Christians», en DEROUX, C. (ed.): *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruselas, 1979 (col. Latomus, n. 164), pp. 483-520).

7 La patrística, en FIRPO, L. (dir.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Vol. II. *Ebraismo e Cristianesimo. Il medioevo*. Tomo I. *Ebraismo e cristianesimo*, Turín, 1985, pp. 480 y ss.

8 *Clementia Principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart, 1970, pp. 45 y ss.

9 Cf. MAZARINO, S.: «Il pensiero politico pagano nell'età imperiale», en FIRPO, L. (dir.): *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Vol. I. *L'Antichità classica*, Turín, 1982, pp. 808-809.

A pesar de estos precedentes, donde pueden encontrarse los paralelos más evidentes de la incipiente teorización sobre la *basileia*, que observábamos de forma puntual en los escritos de Melitón de Sardes y de Atenágoras, es en las elaboraciones presentes en los escritos de Séneca, C. Musonio Rufo, Dión Crisóstomo y el propio Plutarco. Séneca encontró en el *rex iustus*, a la hora de justificar la validez del sistema político con el que se había comprometido en la práctica, un ideal que se adaptaba perfectamente a su objetivo político del *princeps bonus*; se trataba de una teorización conforme con el estoicismo, que estaba perdiendo en estos momentos su fuerte oposición al régimen monárquico y que encontraba en este tipo de formulaciones una elaboración teórica que podía ser compatible con la armonía que reina en el universo regulado por la fuerza del *lógos*¹⁰.

También la concepción del universo como patria común de todos los hombres van a dar lugar a que C. Musonio Rufo el concepto de *philánthropos* ocupe un lugar privilegiado; de la misma forma, la concepción del *basileús*, como *nómos émpsykos* se recoge en este ilustre representante de la cultura etrusco-romana de época de Nerón que consideraba la *andreía*, la *eunomía* y la *homónoia* como virtudes esenciales del rey¹¹.

Precisamente, estos mismos valores están presentes en las reflexiones que tanto Dión Crisóstomo como Plutarco realizan sobre el poder y su materialización, el *princeps*. Del primero se ha podido afirmar¹² que en los discursos I-IV del *Peri basileios* «la edad de Trajano nos ha dejado su programa de monarquía filosófica, concebido a la manera griega según el ideal del *philanthropos*», con una exaltación de las cuatro virtudes del príncipe, es decir, la *phrónesis*, *sophrosyne*, *dikaioisyne* y *andreía*; y, de cualquier forma, es ilustrativo que Dión Crisóstomo coloque el poder de Trajano inmediatamente después que el de los dioses y sus deberes por delante de los hombres (Dio Prus. 3, 62).

El propio Plutarco, cuyos ideales monárquicos son patentes (*Moralia*, 826 G - 827 G), y que llega a considerar (*Moralia*, 798 B - 825 F) que la elección de los gobernantes debe realizarse, no sólo en el microcosmos de las ciudades griegas sino también en el imperio, en función de la *areté*, afirma textualmente que «la justicia es el fin de la ley, pero la ley es la obra del soberano, y el soberano es la imagen de Dios, que gobierna al mundo (*Moralia*, 780, E)¹³.

II. LA TRANSMISIÓN DEL PODER REAL

Más no sólo es reseñable en la literatura apologética de fines del reinado de Marco Aurelio sus coincidencias teóricas con el discurso que se realiza en estos momentos en el mundo grecorromano sobre la *basileía*. También en la misma existen una serie de consideraciones, que

10 MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, pp. 823-824; asimismo, POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1948-1949, vol. II, pp. 3-15 y 56-104.

11 Cf. MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, pp. 830 y ss.

12 MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, p. 834; Cf., asimismo, DESIDERI, P.: *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Mesina-Florenca, 1978, pp. 283 y ss.; LÓPEZ CRUCES, J. L.: *Dión Crisóstomo. El cuarto discurso «Sobre la realeza». Introducción y comentario*, Granada, 1986 (Memoria final de licenciatura), pp. 36 y ss.

13 Cf. BOLGIANI, F.: *Introduzione al cristianesimo del II secolo. Il quadro esterno*, Turín, 1980, p. 116; MAZZARINO, S.: *Op. cit.*, pp. 843 y ss.; BERANGER, J.: «La notion du principat sous Trajan et Hadrien», en BERANGER, J.: *Principatus. Etudes de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité greco-romaine*, Ginebra, 1973, p. 297.

poseen asimismo un carácter puntual, sobre los problemas concretos que implicaba su articulación y transmisión; se trata de un plano diferente, pero complementario del anterior, en el sentido de que se pasaba de la mera abstracción filosófica a la realidad política.

Concretamente, Atenágoras afirma que los cristianos «*rogamos por vuestro imperio para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo*» (Leg. 37); y la visión de Melitón de Sardes es bastante parecida al considerar que de la grandeza del imperio «*eres tú (Marco Aurelio) el deseado heredero y lo seguirás siendo con tu hijo si proteges a la filosofía que se crió con el Imperio*» (H.E. IV 26, 7).

La valoración de semejantes consideraciones debe de realizarse en una perspectiva diferente a la que informa el tópico historiográfico moderno que considera que la transmisión hereditaria del poder real era incompatible con el principado; se trata de una elaboración, que, como ha demostrado J. Beranger¹⁴, reposa sobre la continuidad, en algunos casos aparente o falsa, que durante los antoninos adquiere la aplicación del sistema adoptivo.

Concretamente, la elaboración teórica del ideal de la adopción como elemento inherente del *principatus* se constata tanto en Plinio como en Tácito. En el Panegírico (7, 6) dirigido a Trajano como *Gratiarum actio* se afirma concretamente que «*imperaturus omnibus eligi debet ex omnibus*»; y la misma actitud, de forma aún más explícita, se observa en Tácito (*Hist.*, I, 15-16), que ponía retóricamente en boca de Galba la afirmación de que el imperio debe entenderse no como herencia de una familia, sino nobilísima misión que el emperador destina al *optimus* escogido por él a través de la adopción: «*sed Augustus in domo sucesorem quaesivit, ego in re publica*»¹⁵.

La concepción de la transmisión de la *basileía* presente en Atenágoras y en Melitón de Sardes difería sustancialmente de este ideal considerado por sus defensores como consustancial con el *principatus*; pero no era contradictoria con la elaboración que sobre ella se encontraba en la filosofía griega; Ch. Wirszubski¹⁶ ha podido afirmar, criticando la concepción de M. Rostovtzeff de que la adopción derivaba de los filósofos estoico-cínicos y de que fue aceptada por el Principado como forma de reconciliación con los filosofía, que «la adopción como principio constitucional fue formulado por los romanos bajo el impacto de los acontecimientos de Roma, no bajo la influencia de la teoría griega».

Más que en el plano de la reflexión filosófica, el «lealismo dinástico» de estos apologetas del reinado de Marco Aurelio se explica a partir de la propia realidad histórica. En el marco de la coyuntura debemos de tener en cuenta que en los años en los que se elaboran las respectivas apologías aún se proyecta con gran fuerza la reciente conjura y sublevación que en el año 175 después de C. había protagonizado Avidio Casio; pero no debe olvidarse que nos encontramos, como ha expuesto J. Beranger¹⁷, ante un problema, el de la transmisión del poder, que no reposaba sobre un principio jurídico o sobre una regla formulada por un teórico o por el fundador del régimen, sino que se sustentaba sobre lazos sociales de la magnitud de la clientela.

14 L'heredité du principat. Note sur la transmission du pouvoir imperial aux deux premiers siècles, en BERANGER, J.: *Op. cit.*, pp. 137-152.

15 Cf. JONS, W.: «Libertas bei Tacitus», *Hermes* 84 (1956), pp. 331-352; este artículo ha sido recopilado en KLEIN, R. (ed.): *Prinzipat und Freiheit*, Darmstadt, 1969, pp. 391-420.

16 *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic an early Principate*, Cambridge, 1968, p. 158.

17 *Op. cit.*, p. 152.

En esta perspectiva, A. H. M. Jones¹⁸ ha definido con claridad las fuerzas históricas que se ven involucradas en el problema de la continuidad y transmisión del poder imperial y que condicionan los fuertes contrastes que oponen al *dominus* y al *princeps*; el ejército, cuya fidelidad y lealtad al emperador y a su familia se expresaba a través del juramento anual, era partidario de la transmisión hereditaria del poder; en cambio, la añoranza republicana, inviable ya en la práctica, había encontrado en la adopción un procedimiento más acorde con sus anacrónicos ideales: «*adoptandi iudicium integrum et, si velis eligere, consensu monstratur*», afirma Tácito (*Hist.* I 16, 3), como sistema que en su opinión se adecuaba a hombres que no son capaces de soportar ni una total esclavitud ni una completa libertad.

Podría pensarse, en principio, que esta coincidencia en elementos fundamentales del discurso sobre la *basileía*, que incluso en la cuestión de la transmisión del poder alcanza el grado del compromiso, constituye un mero ejercicio retórico o una convergencia puntual facilitada por la actitud de Marco Aurelio que como *princeps* encarnaba los ideales fundamentales de *iságoria*, *isótes*, *diké*, etc. del imperio humanístico.

Sin embargo, la solidaridad, ciertamente desde una perspectiva religiosa, que se observa en relación con otros problemas del imperio impiden interpretar las coincidencias anteriores en un plano estrictamente formal; el propio Atenágoras recoge en su *legatio*, también con carácter puntual, otro de los problemas que en estos momentos afecta al imperio como es el de su defensa y expansión territorial, que se materializa concretamente en el problema pártico y en el *limes* danubiano, al afirmar explícitamente que los cristianos «*rogamos por vuestro imperio (...) para que se acreciente la sumisión de todos los hombres. Lo que también redundará en provecho nuestro, a fin de que llevando una vida pacífica y tranquila cumplamos animosamente cuanto nos es mandado*» (*Leg.* 37).

Melitón de Sardes alcanza probablemente una de las cuotas más elevadas de convergencia y aceptación del imperio en el período preconstantiniano al subrayar la coincidencia en el coetáneo surgir del cristianismo y del imperio de Augusto y convertir al primero en un *aíision àgathón* del segundo; concretamente afirma: «*Efectivamente, nuestra filosofía alcanzó su plena madurez entre bárbaros, pero, habiéndose extendido también a tus pueblos bajo el gran imperio de tu antepasado Augusto se ha convertido, sobre todo para tu reinado, en un buen augurio, pues desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor*» (*H. E.* IV, 26, 7); y más adelante se reitera en este mismo planteamiento al considerar que «*la prueba mayor de que nuestra doctrina floreció para bien junto con el imperio felizmente comenzado es que desde el reinado de Augusto, nada malo ha sucedido; antes, al contrario, todo ha sido brillante y glorioso según las plegarias de todos...*» (*H. E.* IV, 26, 8).

El significado histórico de estas consideraciones radica, como ha expuesto Giorgio Barbero¹⁹, en el hecho de que, en contraste con la literatura apocalíptica y su concreción del *Antikoumenos*, el Imperio Romano comenzaba a ser descubierto en una perspectiva de providencialidad, que tendrá larga fortuna en el pensamiento de los padres hasta León el Grande; y la idea de providencialidad se acompaña espontánea y naturalmente de la colaboración.

De hecho, las similitudes son tales en el caso de Melitón de Sardes que han hecho pensar concretamente²⁰ en una falsificación, o al menos en extrapolaciones, realizadas por el autor de

18 *Il tardo impero romano (284-602)*, Milán, 1973 (trad. ital.), vol. I, p. 20.

19 *Op. cit.*, p. 483.

20 Cf. GABBA, E.: *Op. cit.*, pp. 469-470.

la *Historia Eclesiástica*, mediante las cuales extraería aquellos fragmentos de Melitón que mejor se adaptaban a su peculiar visión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado Romano.

La sospecha creo que puede eludirse, ante todo, si tenemos en cuenta que en la *legatio* de Atenágoras se vierten contenidos parecidos²¹; pero también en el marco de los precedentes que marcan el proceso de configuración de la teoría política que desembocará y dominará el Imperio Cristiano; en este sentido, E. Peterson²² ha llamado la atención sobre la existencia en los Evangelios de S. Lucas (2, 1) y S. Mateo (2, 1) de una clara duplicidad a la hora de buscar la referencia histórica del nacimiento de Cristo; el primero claramente remite a Augusto, mientras que S. Mateo lo hace a Herodes; y ha considerado que precisamente a estos dos textos podían remitirse dos teologías políticas diferentes; la primera pensaba en Roma, mientras que la segunda en Oriente y en el estado oriental (Persia como oposición a Roma), de donde procedían los Reyes Magos.

Con estos precedentes, Melitón de Sardes se limita a constatar un hecho histórico, que él invoca para conseguir fundamentalmente la benevolencia de Marco Aurelio, pero que será desarrollado con posterioridad por Orígenes (*Contra Celso*, V, 37) y especialmente por Eusebio de Cesarea (*Demonstratio Evangelica*, 3, 2, 37) que la convierte en un elemento fundamental de su teoría política legitimadora del Imperio Cristiano.

Esta perspectiva de providencialidad se encontraba, no obstante, mediatizada y condicionada por uno de los elementos que conforman explícitamente el pensamiento político sobre la *basileía* y su materialización en la oposición *principatus/dominatus*; me refiero concretamente al problema de la divinización del *basileus* y al correspondiente culto imperial.

No entraré en el presente trabajo en el problema de la incidencia del culto imperial en las persecuciones; pero, sí quiero anotar, dado los objetivos de la literatura apologética que reseñábamos al principio, los contrastes que se observan entre el pensamiento historiográfico moderno entre las posiciones de quienes consideran al culto imperial como el elemento fundamental del conflicto²³ y las teorías de aquéllos²⁴ que piensa que el culto imperial sirvió siempre de test para demostrar la cualidad de ser cristiano y no como causa determinante de la persecución. De cualquier forma, en el plano de la libertad de conciencia, que constituye un elemento que se forja en estos momentos, y que completa el de la igualdad de todos los hombres y el de la libertad de palabras, *isótes e iságoria*, la incompatibilidad era manifiesta²⁵.

Las referencias en los escritos de los apologetas que venimos comentando al culto imperial son bastante escuetas, ya que las alusiones concretas de Atenágoras (*Leg.* 30) y Melitón de Sardes (Migne, *PG.* V 1227, B14-C6) se ven inmersas dentro de un discurso más amplio que tiende a demostrar el carácter humano de los dioses paganos con un tipo de argumentación en la que existe una clara

21 Cf. GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Melitón de Sardes...», p. 197.

22 *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, pp. 70 y ss; sus teorías son aceptadas casi plenamente por FRANCISCI, P. de: *Op. cit.*, III-2, pp. 59 y ss.

23 Cf. HARNACK, A. von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig, 1924, pp. 306-309 y 312; MEYER, E.: *Ursprung und Anfänge der Christianismus*, Berlín, 1923, vol. III, p. 518; HEILER, Fr.: «Die Wandlung des antiken Gottkönigtums im Bereich der christlichen Kirchen», *Atti dell VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni*, Florencia, 1956, pp. 113 y ss.

24 Cf. HOMO, L.: *Les empereurs romain et le christianisme*, Paris, 1931, pp. 40-44; LAST, H.: «Christenverfolgung», *RAC*, II, Stuttgart, 1950, col. 1.216-1.248; CERFAUX, L. y TONDRIAU, J.: *Les cultes des souverain dans le civilisations greco-romain*, Tournai, 1957, pp. 145 y ss.

25 Cf. JONES, D. L.: «Christianity and the Roman Imperial Cult», *ANRW*. II. 23, 2, pp. 1.023 y ss.

influencia de la *'Ierà avagraphé* de Euhemerus, traducida al latín por Ennio y cuyos argumentos tanta incidencia tendrá en determinados escritores cristianos como Lactancio. De cualquier forma, son bastante explícitas las palabras de Atenágoras, quien se pregunta «¿qué tiene de extraño que quienes ejercieron mando y tiranía fueran llamados dioses por sus súbditos?»; para el apologeta la divinización es propia del *tyrannos*, y, en consecuencia, el culto imperial es propio de este tipo de ordenamiento político, que nos hace pensar en la formulación del *dominus et deus* del Imperio Romano.

En realidad, en esta cuestión hay que esperar al 197 después de C. con el *Apologeticum* de Tertuliano para que el culto del emperador sea abordado extensamente; los precedentes dentro del S. II hay que encontrarlos en Justino (*I Apol.* 21, 3) y en Taciano (*Discurso contra los griegos*, 4) que aluden a la divinización del emperador como elemento que permite combatir las críticas paganas contra la inmortalidad de Cristo.

De cualquier forma, no quisiera terminar estas breves notas sobre aculturación helenística del cristianismo en el plano de una teoría política aún embrionaria sin hacer referencia a que también en relación con el culto imperial se había producido una ósmosis cultural que se manifiesta concretamente en los escritos de Teófilo de Antioquía y en una probable apología conservada de forma fragmentaria e interpolada en las *Actas* de Apolonio, que sufrió martirio siendo prefecto del pretorio Tingidius Perennis, es decir, entre el 183 y el 185 después de C.²⁶

El primero, Teófilo, obispo de Antioquía entre el 160 y el 180 escribía: «*Por ello, más bien honraría yo al emperador, si bien no adorándole, sino rogando por él. Adorar, sólo adoro al Dios real y verdaderamente Dios, pues sé que el emperador ha sido creado por Él. Me dirás entonces: «¿Por qué no adoras al emperador?».* Porque no ha sido puesto para que se le adore, sino para que se le tribute el legítimo honor. Y, en efecto, no es él dios, sino hombre por Dios establecido, no para ser adorado, sino para juzgar justamente. En cierto modo, una administración le ha sido confiada por Dios; y así como no quiere él mismo que se llamen emperadores los que tiene él establecidos bajo su poder, pues el nombre de emperador es peculiar suyo y a nadie le es permitido llamarse así; de la misma manera, a nadie es lícito adorar sino a sólo Dios» (*Ad. Autolic.* I, 11).

Se trata de una diferenciación explícita entre *tímao* y *proskynéō* que puede considerarse sinónima de la que se recoge en las *Acta* de Apolonio sobre el honrar (*tímao*) al emperador y el dar culto (*sébo*) al sólo Dios inmortal, cuando afirma que el *logos* nuestro Salvador Jesucristo nos enseñó «*obedecer a la Ley por Él puesta, honrar al emperador, dar culto al sólo Dios inmortal...*» (cap. 36).

Este tipo de formulación tenía claros precedentes en el contexto de la relación emperador-dioses paganos desde los mismos inicios del culto al emperador en Roma. S. Mazzarino²⁷ ha podido afirmar, basándose en determinadas disposiciones imperiales, que Tiberio en su política

26 Sobre la Apología de Apolonio, cf. DELEHAYE, H.: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas, 1966 (reimp.), pp. 92-99; LAZZATI, G.: *Gli sviluppi della letteratura sui martiri dei primi quattro secoli*, Turín, 1956, pp. 40 y ss.; PELLEGRINO, M.: *Letteratura Greca...*, pp. 48-49; SORDI, M.: «L'apología del martire romano Apollonio como fonte dell'Apologeticum di Tertuliano e i rapporti fra Tertuliano e Minucio», *Rivista della Storia della Chiesa in Italia*, XVIII (1964), pp. 171 y ss.; GABBA, E.: «Il processo di Apolonio», *Melanges d'archeologie, d'epigraphie et d'histoire offerts a Jérôme Carcopino*, París, 1966, pp. 399 y ss.; GONZÁLEZ ROMÁN, C.: «Apolonio y la tradición senatorial», *Studia Graecolatina Carmen Sanmillán in memoriam dicata*, Granada, 1988, pp. 211-218.

27 *L'Impero romano*, Roma-Bari, 1976, vol. I, pp. 114 y 244-248.

de acercamiento al senado y a sus tradiciones procedió a aclarar algunos puntos fundamentales del derecho sacral al distinguir la *tímai*, debida al emperador vivo, de la *eysébaia* que se podía tributar al emperador muerto.

Es cierto que las tradiciones religiosas del período antonino no son homogéneas ni unívocas, ya que se observan, por ejemplo, grandes diferencias entre las actitudes de Plinio y Tácito y las de aquellos senadores que tal vez en correspondencia con su origen geográfico se muestran claramente partidarios de las religiones orientales²⁸; pero no lo es menos que a lo largo del s. II perdura la concepción de que al emperador se le debe tributar tan sólo *tímai*, como se pone de manifiesto en las propias consideraciones de Plinio el Joven, quien afirmaba: *nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur; non enim de tyranno, sed de cive, nom de domino, sed de parente loquimur* (*Paneg.* 2, 3).

Este tipo de discurso sobre una cuestión donde las actitudes eran más contradictorias refleja la importante helenización que se está produciendo en el mundo cristiano a fines del s. II y en la que los elementos estoicos se perfilan como dominantes en contraste con el neoplatonismo posterior²⁹. No se trata de una corriente única, sino de una de las múltiples tendencias que cabe observar en el panorama del cristianismo y que de cualquier forma contrastaban con las posiciones apocalípticas que pueden apreciarse en Hermas, o con las más vinculadas a la tradición paulina y a Clemente Romano que se aprecian en Ireneo, o, finalmente, con los posicionamientos judaizantes e intransigentes frente al Estado y la sociedad romana que se aprecian en determinadas sectas como los catafrigos o montanistas.

De cualquier forma, y con ello termino, resulta significativo que la helenización se observe en los escritos de apologetas que además ostentaron el episcopado en algunas comunidades cristianas, que esta aculturación vaya acompañada en la práctica de un compromiso que como mínimo puede clasificarse de «lealismo dinástico», revestido de cierto providencialismo, y que fueran precisamente los obispos quienes combatieron sistemáticamente las posiciones montanistas. Las bases de una nueva teología política se empezaban a conformar.

28 Cf. BEAUJEU, J.: «La religion de la classe senatoriale á l'époque des Antonins», *Hommages a J. Bayet*, Bruselas, 1964 (col. Latomus, vol., LXX), pp. 54 y ss.; Ídem, «Le paganisme romain sous le Haut Empire», *ANRW.* II, 16, 1, pp. 25 y ss.

29 Cf. SPANNEUT, M.: *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clement de Rome à Clement d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 434.