

El cristianismo y la cultura pagana



MARÍA DOLORES MARTÍN TRUTET, OSB¹

CuadMon 133 (2000) 129 - 169

I. Introducción

II. El problema de la identidad

III. Características de la literatura apologética

1.- Intenciones

- a) El alegato jurídico: Confianza en las instituciones*
- b) La llamada a la opinión: Deseo de “publicidad “*
- c) La discusión filosófica: Voluntad de racionalidad*
- d) El discurso misionero: impulso evangelizador*

¹La Autora es monja benedictina del Monasterio de San Pelayo de Oviedo (España). Licenciada en filosofía por la Universidad de París, realizó sus estudios teológicos en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) y en la Facultad de teología de Estrasburgo (Francia). Este artículo fue originalmente una ponencia presentada en el “Curso de Formación permanente del Clero” (Oviedo 1996).

2.- Fuentes

- a) Literatura misionera judeocristiana: El Dios Único se anuncia en griego*
- b) Predicación cristiana primitiva: El doble lenguaje de la fe*
- c) Protreptikoi paganos: El modelo de la conversión filosófica*

3.- Mensaje: un discurso crítico, anunciador, acogedor

A) El discurso crítico:

- a) ídolos y mitologías*
- b) Totalitarismo e incoherencias de la filosofía*
- c) “barbarie” de la civilización*

B) El puente tendido:

- a) El sector “reaccionario”: hacia el ghetto cultural*
- b) Evangelizadores de la cultura e inculturadores del Evangelio*

C) Acogida crítica de:

- a) las herramientas intelectuales de la filosofía griega*
- b) el patrimonio literario grecorromano*
- c) el sistema educativo clásico*

IV. ¿Hacia una nueva apologética?

El necesario diálogo entre fe y cultura hoy

I. Introducción

Al empezar esta reflexión sobre el cristianismo y la cultura pagana, dos citas se me imponen casi naturalmente, la primera de *Gaudium et Spes* y la segunda de *H. I Marrou*.

GS 44 dice así:

“Desde el inicio de su historia, la Iglesia aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en las lenguas de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización”.

En cuanto al gran conocedor de la iglesia antigua que fue *Marrou*, se expresaba de la manera siguiente:

“Si estudiamos a los Padres, es porque cada uno de ellos nos descubre, en el corazón de su pensamiento, unos valores de verdad y una fecundidad siempre actual”.

Estas dos citas pueden enmarcar nuestro propósito: hablar de la relación entre paganismo y cristianismo en los primeros siglos es hablar de un momento fuerte, de una realidad significativa, de una situación paradigmática para la evangelización. Asistimos en los siglos II y III al primer trasvase cultural del evangelio desde el *humus* semítico en el que se encarna a unas categorías y un contexto sociocultural absolutamente diferentes: en este caso el grecorromano. Y a la vez podemos ver cómo los hombres que han protagonizado esta evangelización, este trasvase, han tenido que enfrentarse y dar respuesta a muchas de las preguntas candentes y de los cuestionamientos a los cuales estamos confrontados hoy: llámese relación entre fe y cultura, presencia pública de los cristianos en una sociedad plural, educación y confesionalidad, y un largo etc... de tal forma que el estudio de los Padres no nos permite encontrar respuestas prefabricadas a las exigencias de nuestro compromiso cristiano y de nuestra misión evangelizadora actual, pero sí nos ofrece y nos brinda un cierto talante, un cierto enfoque, una dinámica y unos valores recuperables (y ya veremos cómo los padres son grandes maestros en el arte de la “recuperación” o del “reciclaje”) para nuestro uso; y también veremos cómo, evidentemente, ellos toparon con unos límites y podemos aprender de esta experiencia hoy.

Por razones metodológicas nos centraremos especialmente sobre

dos tipos de literatura cristiana en los cuales aparece muy focalizada la relación con la cultura pagana: fundamentalmente el género apologético y también el nacimiento de una literatura poética pagano-cristiana. Se pueden distinguir tres períodos dentro de la apologética de los primeros siglos:

- Un primer período, el de la iglesia del s. II, marcado por la actividad de los apologistas en sentido estricto, y en especial por la del primer “intelectual” pagano-cristiano, seglar además, que es *san Justino*, el primer filósofo cristiano².
- Un segundo período marcado por la intensa actividad teológica y docente de *Clemente* y de *Orígenes* en la Alejandría del s. III y también por *Tertuliano* en este otro gran foco de vida cristiana que es el África romana.
- Finalmente, harán acto de presencia la apologética tardía de la época postconstantiniana, representada por *Atanasio*, *Eusebio de Cesárea* y el fenómeno cultural, marginal pero interesante, de la literatura poética ejemplarizado por la figura de *Juvenco*.

La periodización estricta entre estas tres generaciones de apologética con sus preocupaciones propias, las características de sus autores y el contenido de sus obras se puede encontrar muy fácilmente en cualquier patología. Sin embargo, lo que hoy nos interesa más bien es focalizar cuál ha sido el desarrollo de la problemática con la que se han encontrado los apologistas: especialmente lo que puede ser la **relación entre la iglesia y las instituciones romanas, el pensamiento filosófico y la herencia literaria helenística y latina o el sistema educativo clásico y cómo van a ir elaborando un discurso propio y unas prácticas concretas ante ello.**

² Obras de Justino y de los demás apologistas del s. II en D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos S. II*, BAC, 1979.

II. El problema de la identidad

Para empezar a centrarnos sobre este nacimiento de la apologética cristiana, es bueno recordar cual era la situación de los cristianos en el s. II en que se va fraguando este género literario, en el que se va dando la actividad de los “padres apologistas en sentido estricto”. A lo largo del s.I, el cristianismo se ha difundido por toda la orilla del Mediterráneo. No ha dejado de estar en contacto con sus raíces judías, todavía está muy incardinado en su substrato semítico, y no ha tenido tampoco demasiados contactos con la cultura griega y el mundo romano.

El s. II en el que nos situamos, es un período de gran expansión. El peso del judeocristianismo va declinando poco a poco y los paganos dejan de identificar al cristianismo como una secta o una herejía judía. El vínculo más o menos patente con el judaísmo tenía la ventaja de dar una cobertura jurídica a la religión de Cristo. Y ahora se empieza a plantear una pregunta por parte de los no cristianos: ¿quiénes son los cristianos? No saben dónde enmarcarlos.

Por otra parte el cristianismo es una religión “de salvación”, la religión de un Dios salvador que ha venido al mundo; y también se plantea otra pregunta: ¿Cómo se distingue la fe en Jesucristo de las demás religiones de salvación, de todos aquellos movimientos que van pululando en el imperio del s. II: los cultos místicos, las religiones orientales en especial, que tienen, como el cristianismo, pretensiones de universalidad, a parte de los cultos de la ciudad, de la religión cívica que sigue manteniendo un peso que incluso se va a acentuar en el s. III, en un momento en que hay que cerrar filas políticamente?

De tal forma que en el s. II y también en el III, tanto los cristianos como los paganos se encuentran ante un enorme problema de identidad que necesitan aclarar por ambas partes³. El cuidado extremo que los apologistas van a poner en rechazar las infamias de las que se acusan a los cristianos muestra hasta qué punto los rumores populares están acreditados en la opinión, incluso en los ambientes cultos de la alta sociedad romana. Además

³ cf. J. M^a BLÁZQUEZ, *La reacción pagana ante el Cristianismo en Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid, 1995.

de ser sospechados de practicar en privado unas liturgias infames, los cristianos merecen por su negativa a honrar a los dioses de la ciudad los calificativos de impíos, irreligiosos, ateos, sacrílegos: en una palabra son “malos romanos”. El *Discurso verdadero de Celso*⁴, publicado hacia el 178, a finales del reino de *Marco Aurelio* refleja muy bien las fluctuaciones de la opinión pública: después del ataque en regla contra las creencias, las prácticas, los escritos de los cristianos, el autor se dirige a ellos y, curiosamente, les invita a socorrer al emperador con todas sus fuerzas, a colaborar con sus justas empresas. Por consiguiente, hay una gran extrañeza, hay un rechazo de plano pero también hay un terreno de entendimiento posible.

Dicho de otra forma, el debate está abierto. Tiene lugar en unos ambientes intelectuales y sociales muy diferentes, movilizará las energías de grandes intelectuales, por parte pagana, como *Celso* y *Porfirio*, el sistematizador del pensamiento de *Plotino*; por parte cristiana ya veremos cómo dan respuesta *Justino*, *Clemente*, *Orígenes*; pero también ha debido de ser muy frecuente y áspero en los consejos municipales de las ciudades griegas, en las plazas públicas del África del Norte y en miles de hogares ordinarios.

Si los paganos tienen sus interrogantes, también los tienen los cristianos, y necesitan definirse. En estas coordenadas ya parece aflorar la pregunta tópica de muchos cristianos de hoy ¿Qué es lo que aporta el cristianismo? Se tienen que plantear con mucha urgencia, con mucha fuerza la pregunta sobre su identidad frente al mundo pagano, sus sistemas filosóficos, sus instituciones políticas, sus representaciones religiosas y también frente a la forma de religiosidad que conocemos bajo el nombre muy genérico de gnosticismo. A esta reflexión sobre la identidad cristiana y sobre su relación con la cultura pagana, es decir con el conjunto global de las formas de pensar, de sentir y de actuar de los hombres y mujeres del mundo grecorromano, van a contribuir los apologistas.

⁴ El texto de la obra de Celso se encuentra en el *Contra Celso* de ORÍGENES, BAC 271, Madrid, 1967. Cf. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le “Contre Celse” d’ Origène*, Paris, 1988.

III. Características de la literatura apologética

¿Cuales son las características de la literatura apologética?

Es una literatura sumamente interesante porque no es unidimensional, ni por su género literario ni por sus afirmaciones de fondo ni por la intencionalidad que anima a los textos de los apologistas, ni tampoco por la personalidad de sus autores (hay seculares, obispos, filósofos, juristas...) y de sus destinatarios.

La riqueza, la importancia de las apologías está debida a esta pluridimensionalidad de la que se pueden destacar cuatro aspectos:

1.- Planteamientos e intenciones

a) El alegato jurídico: Confianza en las instituciones

Es el primero y el más obvio etimológicamente. La apología es un alegato jurídico. En el período de las primeras apologías, de los primeros contactos en el cristianismo y el imperio, las persecuciones nunca han sido generalizadas, han sido un hecho localizado y a la vez crónico. Lo que expone a los cristianos a una condena es el no tener una ley que les de un amparo jurídico como era el caso para los judíos. Constituyen una asociación no reconocida por el estado y por consiguiente ilícita. Esto basta para ser condenado y por eso el objetivo de las apologías es la obtención de un estatuto legal, de una fórmula jurídica que garantice la libertad religiosa. De esta forma nos vamos a encontrar con que varias de las apologías están dirigidas directamente a los emperadores de turno o al senado, por ejemplo *Atenágoras* dirige una *Súplica a favor de los cristianos* al emperador *Marco Aurelio* hacia el año 177.

Es llamativo constatar cómo, a pesar de todas las pruebas, la iglesia de los apologistas- que es también la iglesia de los mártires- ha sabido guardar una actitud de confianza frente al estado pagano. Han creído contra vientos y mareas que los prejuicios contra el cristianismo acabarían cayendo y que llegaría la hora de la libertad. Hay en esta actitud mucho más que un providencialismo ciego sino que también se enraíza en una visión opti-

mista del hombre, en una gran confianza en la razón: ya que las funciones naturales del estado son el asegurar el orden, la unión y la paz, hay una convicción casi unánime entre los apologistas que una autoridad política que esté verdaderamente preocupada por el bien común querrá y sabrá responder a las aspiraciones de unos ciudadanos leales. Hay una reivindicación de la utilidad social de los cristianos: “Nos importa el bien común”. Ya se encuentra en filigrana en las apologías - especialmente en *Melitón de Sardes* - la doctrina de la colaboración de los poderes, esta especie de armonía preestablecida o de concordismo entre el cristianismo y el imperio romano⁵.

b) La llamada a la opinión: Deseo de “publicidad”

Sin embargo se puede decir que las apologías tienen otra intención más amplia, diríamos propagandística: son una llamada a la opinión pública. El objetivo de las apologías es el de reclamar un estatuto jurídico. Pero no se trata solo de documentos jurídicos. La única apología que está empapada de una sistematización jurídica es la de *Tertuliano*, en una época, ya en el s. III, en que van arreciando las persecuciones y se vuelven más sistemáticas, en la que intenta probar cómo la persecución de los cristianos va en contra de los mismos fundamentos del derecho romano. Las apologías son sobre todo una llamada a la opinión pública. Se publican. Se les puede asemejar a estas cartas abiertas dirigidas hoy a un jefe de gobierno para pedir la liberación de un preso político, firmadas por un colectivo y publicadas en los periódicos. Las apologías constituyen un formidable puente, un instrumento de propaganda, un instrumento de penetración de las tesis cristianas en la opinión pública. Son la presentación del Evangelio al mundo pagano. Por otra parte, esta “publicidad” cristiana no se reduce a los escritos sino que está sustentada por la vitalidad y la fuerza creadora de la comunidad cristiana. Cf. *Epístola a Diogneto*. Hay una presencia pública que se despliega en lecturas teóricas -las de los apologistas-, en acciones

⁵ Cf. H. RAHNER, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, Paris, 1963; Ch. MUNIER, *Les doctrines politiques de l'église ancienne*, Revue des Sciences Religieuses 62, 1988, pp 42-53; J. TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, Vol. 1. Paris, 1959, pp. 92-118.

históricas -en la presencia viva y comprometida de los cristianos en medio de sus conciudadanos- y en vidas ejemplares: la de los mártires y confesores.

c) La discusión filosófica: Voluntad de racionalidad

Otro aspecto capital, fundamental para esta relación con la cultura pagana, es que, muy rápidamente, del terreno jurídico las apologías se deslizan al terreno de la discusión filosófica y de la exposición de la fe cristiana. Y a este nivel encontramos un debate de fondo: los apologistas están persuadidos que justificar racionalmente la doctrina cristiana es a la vez establecer el derecho a la existencia de la comunidad que la profesa. Por consiguiente va a haber un inmenso intento de presentar el contenido de la fe “*como el culmen y la síntesis del mejor esfuerzo intelectual del mundo civilizado*” (Altaner). Se da un enorme esfuerzo de la inteligencia para precisar las implicaciones de la revelación y para exponerlas en unas claves culturales compatibles con sus interlocutores. Asistimos a la aparición de una teología elaborada desde los presupuestos de una gran exigencia de racionalidad. Las apologías afirman que el adherirse a Cristo no es una opción caprichosa, supersticiosa, propia de mentes incultas y mujerzuelas influenciadas sino que la fe es un acto de radicalización de la inteligencia, que implica lucidez. Es una opción arropada y avalada por una experiencia razonable de la realidad. Para los apologistas, creemos porque tenemos razones para creer y estas razones son las que nos llegan desde nuestras expectativas y nuestra experiencia humana y también desde la autorevelación del mismo Dios y por el camino del evangelio.

d) El discurso misionero: impulso evangelizador

Y finalmente, al intentar presentar este camino evangélico que es la vida cristiana desde unas categorías compatibles con las de sus interlocutores, las apologías constituyen una auténtica literatura misionera, hecho que *Daniélou*⁶ puso de relieve ya hace años. Esto nos da un gran acopio de

⁶ J. DANIELLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris. reed. 1991.

documentación para permitirnos comprender los métodos de la predicación misionera cristiana en el mundo grecorromano. El que sea una literatura misionera explica a la vez los límites y el alcance de las tesis de estas obras: se refieren a las verdades más fundamentales, desde el deseo de encontrar puntos de convergencia con la sabiduría pagana. Al lado de esta predicación misionera, existe una catequesis cuyos rasgos son diferentes: no es una presentación del mensaje evangélico a los paganos sino una exposición de la fe a los convertidos que desean recibir el bautismo. *Justino* ha introducido algunos elementos de esta catequesis en sus *Apologías*. También existió una predicación, de la que guardamos pocos vestigios para el s. II, como la *Homilía sobre la Pasión de Melitón*. Sería una idea falsa imaginarnos el s. II únicamente a través de la apologética.

Pero sí que en las apologías encontramos el punto de contacto más fuerte y la reflexión más fundamental sobre la relación de la buena noticia, del contenido de la revelación, con sus destinatarios paganos: en las apologías se va fraguando un discurso que es a la vez crítico y abierto frente al mundo grecorromano, frente a sus valores y contravalores.

2.-Fuentes

Esta literatura apologética, de fuerte talante misionero no parte de cero, tiene antecedentes y se le pueden atribuir tres fuentes:

a) *Literatura misionera judeocristiana: El Dios Único se anuncia en griego*

Ha habido una literatura misionera judeo helenística anterior comparable: tenemos unos vestigios importantes de ello. Los *oráculos sibilinos* judíos, la *carta de Aristeo* en el s. II a C, el *Contra Apión* de *Josefo* y también gran parte de la obra de *Filón de Alejandría*⁷ remite a esta preocupación misionera. *Filón* tiene una gran importancia para la historia de la patrística ya que mucha de la temática filoniana será recogida por los escri-

⁷ Cf. J. CAZEAUX, *Filón de Alejandría*, Estella, 1984.

tos cristianos, especialmente la crítica de la idolatría, el carácter primero - primitivo no es sentido negativo sino en tanto que primigenio - del mono-teísmo y muchos otros aspectos. Es muy conocida la importancia de la aportación de *Filón* para el método exegético elegido por los padres para leer las Escrituras⁸.

b) Predicación cristiana primitiva: El doble lenguaje de la fe

En segundo lugar, otro antecedente es la predicación misionera del cristianismo primitivo. Ya en el libro de los *Hechos*, tenemos dos discursos de *Pablo* a los paganos de Listra y a los atenienses. Podemos decir que se va fraguando y decantando un doble lenguaje: un lenguaje intraeclesial y un lenguaje misionero. El lenguaje intraeclesial suele suponer una crítica de toda religiosidad que no sea la de Cristo crucificado, un mostrar cómo el evangelio rompe todas nuestras expectativas, un rechazo de la teología natural, una crítica desde fuera y claramente polémica de la cultura helenística. En cambio, al adoptar el lenguaje misionero, Pablo se sitúa en un plano que supone una alabanza de la religiosidad natural, un mostrar cómo el evangelio responde a las expectativas y búsquedas humanas, un usar del camino de la teología natural, un no presentar a la cruz de Cristo de entrada sino al Dios de la creación, un intento de crítica desde dentro mismo del mundo griego y una llamada a la autosuperación a partir de lo que hay de válido en él. Según la gráfica expresión de *González Faus*, acoger la fe es “caerse del caballo” pero transmitirla es “subirse al caballo” de los Atenienses o de los Romanos. Ambos lenguajes son legítimos y necesarios. Esto que hizo *Pablo* estratégicamente, la mayor parte de los apologistas lo hacen espontáneamente. Un caso muy claro lo encontramos en el *Octavio* escrito en latín a finales del s. II. Su autor es un africano, el abogado *Minucio Félix* y su intención es la de llevar a un pagano, *Cecilio*, a la conversión bajo la forma literaria de un diálogo ficticio y -es lo interesante de este lenguaje misionero- pone en obra todos los argumentos filosóficos que le salen sin recurrir nunca a argumentos sacados de las Escrituras y sin emplear ninguna de las palabras o conceptos del vocabulario propiamente cristiano: en el *Octavio*

⁸ B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris, 1980.

encontramos muy nítidamente el valor y los límites de este lenguaje misionero. En el lenguaje misionero está todo el cristianismo, pero no lo está totalmente. Estos dos lenguajes -el lenguaje intraeclesial y el misionero- no sólo son legítimos sino necesarios, pero a menudo coexisten con dificultad y hay tensión entre ellos. El discurso de los hombres de frontera puede resultar casi heterodoxo o flojo teológicamente o ambiguo. Desde ahí *Taciano* criticará a *Justino*, *Ireneo* considerará, contrariamente a los apologistas que ven en la filosofía una aliada natural, que precisamente las herejías derivan de la filosofía, *Tertuliano* descalificará a *Clemente de Alejandría* al considerar que es demasiado conciliador con la cultura clásica y *Orígenes* será tachado de herejía. Pero todos ellos tienen conciencia de abrir brechas y tender puentes. A veces se da el caso opuesto, por ej. *Eusebio de Cesarea* en un párrafo de su *Praeparatio evangelica*⁹ critica a *Cipriano* y la crítica que le hace es que su lenguaje es demasiado intraeclesial. De alguna manera, le está diciendo: “Esto está muy bien para los de dentro, pero los de fuera no lo entienden y además les repele en vez de atraerlos”. *Eusebio* en esta apología está pretendiendo atraer a los no cristianos para que la acogida de la buena noticia sea el fruto de una opción personal, de una decisión madura, y que no se vayan a perder el tren de la salvación o tan solo apuntarse por mero conformismo sociológico -estamos en la época postconstantiniana- y, para ello, ve la necesidad de un discurso que suene más a propuesta que a imposición.

En resumidas cuentas, podemos decir que los apologistas van a legitimar, a poner en obra este lenguaje de frontera que es el lenguaje misionero. También podemos constatar que todavía hoy subsiste esta tensión a la vez difícil y fecunda y es bueno caer en la cuenta de algo bastante paradójico. Los apologistas, al intentar inculturar su lenguaje y transmitir el contenido de la revelación a través de unas categorías influenciadas por el helenismo, abren el paso a las formulaciones dogmáticas de los primeros concilios, a las grandes síntesis teológicas del medioevo. Es decir que, al cabo de un tiempo, este lenguaje eminentemente misionero se convierte poco a poco en lenguaje intraeclesial. El acento va a pasar de las formas concretas semíticas, propias del lenguaje bíblico: relatos, parábolas, pala-

⁹ EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio Evangelica*; PG 21

bras de Jesús, a conceptos ontológicos de la metafísica contemporánea helenística e irán dominando paulatinamente el centro de la discusión teológica conceptos griegos como *hipóstasis*, *usía*, *fisis*, *prósopon* o latinos como *substantia*, *essentia* o persona. De tal forma que el lenguaje de frontera de ayer se puede transformar en el discurso intraeclesial, casi normativo de hoy y bloquear el paso a un nuevo lenguaje de frontera porque las fronteras han cambiado. Lo que ha sido transparencia se puede volver obstáculo para la penetración del mensaje evangélico. Es significativo en este aspecto el interés que tenemos hoy por recuperar una teología más narrativa, menos cargada por el lastre de la metafísica clásica.

c) *Protreptikoi* paganos: el modelo de la conversión filosófica

Finalmente, hay un último elemento, una última fuente de la apologética cristiana: se trata de la imitación de escritos paganos, los *protreptikoi*, o *exhortaciones* que invitaban a la conversión filosófica. Epicuro y los estoicos, *Cleantes*, *Crisipo*, *Posidonio* escribieron un *protréptico*¹⁰. El *Hortensio* de *Cicerón* que *san Agustín* leyó antes de su conversión y que le marcó profundamente pertenece a la misma categoría. El más importante de estos escritos es el *Protréptico* de *Aristóteles*. Se sabe que durante el primer período de su vida, muy influenciado por *Platón* todavía, había escrito una obra - actualmente perdida - bajo este título. *Clemente de Alejandría* escribe su propio *Protréptico*¹¹, inspirándose en la obra de *Aristóteles* de la que se encuentran ecos entre otros muchos apologistas desde *Atenágoras*¹² al autor anónimo de la *Epístola a Diogneto*.

Esto no tiene absolutamente nada extraño si nos acordamos que *Justino*, *Atenágoras* y *Clemente* son filósofos convertidos al cristianismo. No se trata simplemente de la adopción de un género literario por su parte sino de algo mucho más profundo, algo que *Gustavo Bardy*¹³ en un estudio

¹⁰ Cf. E. ELORDUY, *El estoicismo*, Madrid, 1972.

¹¹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Protréptico*; GCS 12 y SCh 2

¹² Cf. B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, 1989.

¹³ G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Pamplona, 1961.

ya antiguo puso de relieve; y es cómo los PP. recurren al paradigma de la conversión filosófica para abrir pistas y alentar la conversión a la fe cristiana, no desde una apologética barata sino porque es el fruto de una experiencia vital muy profunda en ellos. ¿Por qué recurren a este paradigma de la conversión filosófica? La idea de conversión en el sentido que damos hoy a esta palabra ha sido durante mucho tiempo absolutamente extraña a la mentalidad grecorromana. Para la opinión común no tenía sentido que alguien se pusiera a renunciar a la religión de su ciudad natal y de sus antepasados para entregarse de todo corazón y de una manera exclusiva a una religión diferente.

Por el contrario se dan muchos casos de conversiones filosóficas: *Pitágoras, Sócrates, Diógenes, Epicuro, Epicteto, Marco Aurelio*, no se contentan con estudiar de manera especulativa los problemas que plantean el mundo y el alma sino que son los primeros en conducirse de acuerdo con sus principios. Si es preciso llegan a separarse del mundo, a renunciar a sus bienes, a fin de quedar libres para practicar su doctrina. A veces se reúnen en comunidades con los discípulos que han preparado con su ejemplo y llevan una existencia regulada (tenemos una especie de prefiguración pagana del monacato). Se sienten llamados a enseñar, a convertir a los demás y a ejercer un verdadero apostolado. Es decir que la filosofía no sólo es estudio sino una regla de vida, un estilo de vida. Se entra en filosofía como se toma el hábito. Hace unos cuantos decenios muchos de nuestros compatriotas entraban en política como se toma el hábito también. Y esta conversión significa en el espíritu y en el corazón de los que la realizan una subversión de valores a la vez que la inauguración de una existencia renovada, de una vida nueva. Como lo dice *Peter Brown*, el papel del filósofo fue el de “*misionero moral*” del mundo grecorromano. Podríamos decir que el filósofo disfrutaba de una paradójica situación de bufón y de santón de la cultura. Por otra parte, las filosofías pretendían explicar los misterios de las cosas pero también enseñar a vivir. En la época imperial, casi todas ellas concuerdan en las respuestas prácticas que se han de dar a los problemas de la existencia. Se puede ser estoico, epicúreo, pitagórico o platónico. De hecho, desde que se es filósofo se sabe que hay que soportar el dolor, despreciar la muerte, tener paciencia en la enfermedad, no dejar que el alma se turbe, contentarse para ser feliz de la sola virtud. Estos cinco preceptos resumen por ejemplo los cinco libros de las *Tusculanas* de *Cicerón*. Y no

solo se trata de vivir bien sino también de bien morir, una muerte normalmente natural pero también puede ser el fruto de una búsqueda de la verdad. Lo mismo que Jerusalén mata a sus profetas, la polis griega, la *urbs* romana matan a sus filósofos. Así la filosofía no solo presenta una explicación de la naturaleza, una regla de vida, de ayudar cuando menos a bien morir, sino que también enseña el camino de la salvación, cogiendo esta palabra en el sentido a la vez complejo e impreciso que posee en los comienzos de la era cristiana. Como lo dice *Albino* en su manual de filosofía platónica: “*aquella es a la vez que deseo de sabiduría, la liberación del alma*”. El filósofo es un médico que cuida las almas enfermas, *Epicuro* en algunos escritos recibe el título de médico y salvador.

Si seguimos fijándonos en el estilo de vida de los filósofos, también son llamativos los medios de propaganda que van empleando. Son tan numerosos como variados: desde la educación que el filósofo doméstico da a los hijos de la casa, los discursos pronunciados en las plazas públicas, desde los cursos privados dados a algunos discípulos hasta las conferencias leídas ante un público selecto, desde las cartas de dirección escritas a un amigo y más o menos expresamente destinadas a la publicación hasta las grandes obras en prosa o en verso que desarrollan más metódicamente un sistema, todos los procedimientos son utilizables. Estos mismos recursos, los vamos a encontrar en la literatura patrística.

Por otra parte desde los tiempos de *Alejandro Magno*, los filósofos se convierten en consejeros habituales de los príncipes y podemos ver también cómo la figura de los grandes obispos del s. IV tiene mucho que ver con esta realidad y la recupera de alguna forma.

Muchos paganos cultos siguieron un itinerario espiritual marcado por un gran deseo de verdad, de liberación, de emancipación de las supersticiones, de dignidad y de pureza moral y era absolutamente natural que primero se dirigiesen hacia la filosofía para descubrir la verdad porque por todas partes había profesionales que prometían dar, a veces contra dinero contante y sonante -¡que lo diga *Justino!*- la ciencia del universo y la de los hombres; pero las contradicciones entre los distintos sistemas acababan mostrando su inanidad y el descubrimiento del cristianismo resultaba entonces una auténtica revelación. Se pueden encontrar muchos relatos a la vez convencionales y autobiográficos de una búsqueda filosófica que desemboca en un encuentro con Jesucristo. Por eso es tan importante, es

paradigmática la experiencia de la conversión filosófica porque constituye la preparación, la condición de posibilidad del encuentro con el Dios de Jesús. Si es cierto que “*el pensamiento que no se decapita a sí mismo desemboca en la trascendencia*”, hay toda una serie de intelectuales paganos del s. II y III y también posteriormente -tenemos el caso de *Arnobio de Sicca* en el s. IV o de *Jámblico*- que han hecho la experiencia de que su búsqueda de verdad, de coherencia, de vida plena, les ha llevado al encuentro con el cristianismo. Son relatos muy hermosos, tenemos el de la conversión de *Justino*, de *Hilario de Poitiers* etc.; y ahí se ve claramente cómo se da esta continuidad entre conversión filosófica y conversión cristiana.

3.- Mensaje: un discurso crítico, anunciador y acogedor

Después de destacar estas tres fuentes de inspiración literaria de las apologías, conviene adentrarse en el contenido del mensaje de las apologías. Como acabamos de destacarlo, se puede decir que el mensaje de la literatura apologética es un mensaje de conversión. Y esto supone un lenguaje a la vez crítico y abierto, un lenguaje crítico-constructivo. Se va a perfilar en los apologistas una triple perspectiva:

- § una *denuncia*
- § un *anuncio* que encontramos recogido con mayor holgura y profundidad en la catequesis, motivo por el cual no profundizaremos aquí sobre este aspecto.
- § un *punte tendido*.

Esta actitud, este talante, siempre se encuentra en el fondo de las apologías. Hay una denuncia de los contravalores, una acogida de los valores, una perspectiva de asunción, de salvación, de plenificación de aquellos valores que se han ido discerniendo y un anuncio de Aquel que puede dar salvación y plenitud.

A) El discurso crítico

La crítica tiene un papel muy importante en las apologías. Es una crítica de las doctrinas. Los apologistas están en presencia a la vez de los

mitos religiosos y de las doctrinas filosóficas y condenan a ambos. Y también es una crítica, una condena de las costumbres paganas.

a) Ídolos y mitologías

La crítica de los mitos del politeísmo corresponde a un género ya antiguo y, de hecho, los apologistas encuentran el camino trillado, porque esta crítica ya se encuentra entre los mismos paganos. Ya se encuentra por ejemplo de una forma muy contundente en un escritor pagano del s. III a C, *Evémero de Mesene*¹⁴ que curiosamente es un precursor de las tesis freudianas expresadas en *Totem y Tabú* sobre el parricidio primitivo.

b) Totalitarismo e incoherencias de la filosofía

También hay un rechazo de la filosofía griega en su conjunto. Y esto puede extrañarnos un poco, cuando todo indica los grandes puntos de convergencia vistos anteriormente al hablar de la conversión filosófica. Pero sí se da una crítica. Hay una crítica más bien exterior y muy exagerada, como la de *Taciano*, valiéndose del fondo de las sátiras paganas contra los filósofos. Mientras *Justino* mostrará la sublimidad de *Sócrates* bebiendo la cicuta, *Taciano* se dedica a mostrar cómo *Diógenes* muere de una indigestión de calamares: es decir, se denuncia una vida incoherente por parte de algunos filósofos. Pero hay una cuestión mucho más importante, mucho más seria: es la intuición que se da en las apologías que hay contradicciones entre los mismos sistemas filosóficos, no solamente de unos a otros, sino que hay contradicciones interiores a cada sistema. Un ejemplo patente es el hecho que el estoicismo reivindica una libertad del hombre pero a la vez tiene una visión absolutamente determinista: hay una contradicción, una incoherencia teórica del sistema estoico. Y además hay contradicciones entre los distintos sistemas. No se ponen de acuerdo. Y esto es importante: este rechazo es el de una filosofía que pretende erigirse en una explicación totalitaria, que quiere dar la razón última de la realidad, sin caer en la cuenta de sus propios límites. También en nuestra época hemos visto a qué contradicciones lleva el imperialismo de la razón instrumental y de las ideologías totalitarias.

¹⁴ V. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Los dioses de la ruta del incienso. Un estudio sobre Evémero de Mesene*, Oviedo, 1994.

c) “*Barbarie*” de la civilización

Hay una condena también de las costumbres paganas. *Justino* describe las costumbres disolutas de los escultores de ídolos y de los guardianes de los templos paganos. *Atenágoras* se extiende más sobre la injusticia de los fuertes que pisan a los débiles, la práctica del aborto o de la exposición de los niños. *Taciano* estigmatiza la inmoralidad de los teatros. Dice: “*vuestros hijos aprenden en el escenario cómo se enseña el adulterio*”. Más fuerte todavía es la crítica de los combates de gladiadores: “*Aquel que tiene hambre se vende y el rico compra criminales*”. Es muy significativo en este sentido cómo *Luis Rojas Marcos*, en *Las semillas de la violencia*, al hablar de la fascinación actual por las escenas violentas y las atrocidades en los medios de comunicación que hacen entrar la violencia por los ojos y le dan además una dimensión lúdica, se remite a un episodio que relata *san Agustín* en el libro VI de las *Confesiones*, en el que explica cómo su amigo *Alipio*, se fue aficionando a mirar los combates de gladiadores. Por consiguiente los apologistas tienen muy claro que la fe cristiana debe hacerse instancia crítica frente a los antivalores de la cultura pagana. Tienen un ojo clínico, un radar para poner a la cultura pagana ante sus propias contradicciones. Llegan a decir de alguna manera: “Vosotros que os consideráis como el modelo de toda civilización, vosotros que predicáis que el orden, la racionalidad, la paz romana son constitutivas de vuestra cultura, no estáis cayendo en la cuenta o no queréis enteraros de la incoherencia que hay en un modelo de sociedad, en una doble moral, en que debajo del orden late la violencia y debajo de la racionalidad late el irracionalismo el más completo.

Hoy nos podemos preguntar también si debajo de nuestro modelo de sociedad occidental, paradigma de toda civilización, no está también la violencia hecha a dos tercios de la humanidad, la violencia de la insolidaridad.

Pues bien, los apologistas lo tienen muy claro referido a su propio modelo de sociedad: la sociedad romana, marcada por una doble moral de la que van a denunciar la hipocresía y la incoherencia fundamental.

Pero esta crítica se hace en términos de salvación. Una salvación que exige y supone un discernimiento. El planteamiento es: “Nosotros no venimos a quitaros nada, venimos a aportaros algo. Ahora bien, si lo que os aportamos os vale, os resulta más veraz, más consistente, mejor, entonces

hay un cierto número de cosas que se os van a caer de las manos, si sois coherentes”. Y entonces, se pueden permitir el lujo de ser francamente críticos. La reflexión moral aportada por los apologistas, y sobre todo por *Clemente*¹⁵, aparece como tremendamente liberadora, al presentar al cristianismo como una moral genuinamente universal y enraizada en el sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de la igualdad de todos los hombres ante su ley. Lo que captan los interlocutores no es primero: “Está prohibido esto y aquello y lo de más allá” sino algo profundamente liberador: “Tú tienes una dignidad enraizada en una filiación y en una fraternidad”¹⁶. Dice *P. Brown*: “*En las cuestiones morales, los cristianos apenas aportaron ninguna innovación; lo que hicieron fue mucho más crucial. Crearon un grupo con una excepcional voluntad de solidaridad e igualdad. Lo que otros predicaban -es decir la contracultura elitista de los filósofos- ellos lo hacían con radicalidad fraguando la “moral de los vulnerables”*”¹⁷. Los contenidos éticos eran muy parecidos a los de los filósofos contemporáneos frente al ejercicio de la sexualidad, el papel de la mujer (dos temas que merecerían un desarrollo que no cabe en los límites de estas páginas) o el uso de los bienes materiales etc... pero el anclaje evangélico les daba, para los hombres y mujeres de su tiempo, otra dimensión mucho más liberadora, más plenificante. Sus respuestas de entonces se fueron esclerotizando progresivamente, a lo largo de la historia de la iglesia, en una línea de inamovilidad y debilitamiento del anclaje evangélico y de la función liberadora, pero no podemos ignorar y hemos de procurar reencontrar el espíritu y el impulso que hizo de ellas una “buena noticia” para el mundo grecorromano.

B) El puente tendido

Por consiguiente la crítica es demoledora por parte de los autores

¹⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, Madrid, 1994. Con una bibliografía prácticamente exhaustiva sobre Clemente y los sistemas éticos del s. III.

¹⁶ M. DUJARDIER, *L'Eglise-Fraternité. Les origines de l'expression “adelphotès-fraternitas” aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, 1991.

¹⁷ P. BROWN, *La antigüedad tardía* en G. DUBY (Ed.), *Historia de la vida privada*, Vol. 1, Madrid, 1987. pp. 254 ss.

cristianos incluso por parte de los apologistas más abiertos, frente a todo el sistema de representación religiosa, a la incoherencia de la moralidad vehiculada por la cultura pagana o a las contradicciones internas de los sistemas filosóficos y de sus pretensiones a absolutizarse o a monopolizar la verdad. Esto se ve claramente p. ej. en *Teófilo de Antioquía* o en las *Instituciones divinas* de *Lactancio*.

Pero este posicionamiento no resta para que, a la vez y conjuntamente, el sector mayoritario de los intelectuales cristianos acepte los valores de la cultura pagana y allí encontramos una confianza fundamental en las instituciones políticas, en el sistema educativo y en las técnicas empleadas por la filosofía como escuela de racionalidad.

a) El sector “reaccionario”: hacia el ghetto cultural

Solamente un sector muy minoritario no estará dispuesto a tender este puente y a descubrir la cultura pagana o por lo menos algunos de sus elementos como terreno apto para la acogida del evangelio. Se instalarán en una especie de ghetto cultural, en una reivindicación de un cristianismo puro y duro, alejado de cualquier tipo de compromiso. Esta corriente minoritaria está representada por *Taciano* y por *Tertuliano*. Pero es curioso ver cómo, por una parte, ambos autores en un momento de su trayectoria se van a desvincular de la gran iglesia y convertirse cada vez más a formas heterodoxas; de tal forma que *Taciano* acaba fundando una secta gnóstico-encratita (se les apodaba los acuarios) y cómo en el caso de *Tertuliano* hay una opción por el montanismo, un movimiento “ultracarismático”, y además llega incluso a desvincularse del montanismo y fundar su propio grupo. Es decir que en esta postura extrema encontraríamos ya en germen los lejanos antepasados de integrista o de un cierto tipo de fundamentalismo religioso. Sin embargo hay un fenómeno de osmosis tan fuerte que incluso los detractores de la cultura helenística están absolutamente empapados de ella. *Tertuliano* hubiese sido el primero en extrañarse y quizás en sentir desagrado en ver recogido su pensamiento en libros de patología bajo el título de “estoicismo cristiano”. Lo que en *Tertuliano* es involuntario y casi a pesar suyo es una postura absolutamente consciente para la mayoría de intelectuales cristianos.

b) evangelizadores de la cultura e inculturadores del evangelio

Dice *Daniélou* que de *Pablo* a *Clemente*, hay la misma diferencia que entre un misionero que se adapta a los indios y un indio que integra el cristianismo en su vida y en su pensamiento y esto es absolutamente cierto. Nos encontramos en un *Justino*, un *Clemente*, un *Orígenes* con una reivindicación muy fuerte de una evangelización de la cultura y una inculturación del evangelio. No lo dicen evidentemente en estos términos actuales pero sí que hay una clara voluntad de no instaurar una dicotomía entre la fe, entre el evangelio y la cultura de su tiempo. Es significativo el hecho de que, incluso en los puntos a primera vista más conflictivos del kerigma, de las afirmaciones en torno a las verdades generales sobre Dios, sobre el mundo, sobre el juicio, sobre la resurrección, dirigiéndose a los paganos, hay una llamada a los puntos de convergencia ya existentes entre ellos con el cristianismo.

Es muy llamativa esta tendencia a mostrar cómo el cristianismo es conforme a lo que hay de válido en las aspiraciones humanas y a las exigencias de la razón. Es una actitud reactiva frente a las acusaciones que se le hace a los cristianos de ser una ralea de gente inculta, crédula, etc... pero también es una convicción positiva que viven como derivada muy inmediatamente de las exigencias de la fe y del contenido de la revelación. Esta actitud es lo que constituye el resorte principal y establece al mismo tiempo el contacto entre el mensaje cristiano y el helenismo. Los apologistas tienen la convicción muy fuerte de que el poner en ejercicio esta racionalidad, esta capacidad de discernimiento, el poner en ejercicio el *logos* con minúscula ha de desembocar en el descubrimiento del *Logos* con mayúscula, del mismo Verbo de Dios, de *Jesucristo*. Esto aparece desde los primeros renglones de la primera apología de *Justino*: “*La razón (logos) quiere que los que son realmente piadosos y sabios (philosophoi) estimen y amen exclusivamente la verdad y se nieguen a seguir las opiniones de los mayores cuando son erróneas.*” (1 Apol. II,2) ... “*No penséis que os queremos engañar; si os parece que esta doctrina es conforme a la razón y a la verdad, tomadla en consideración.*” (1 Apol. 68,1). Es esta conformidad que *Justino* y los demás apologistas querrán establecer.

El conflicto se desplaza, ya no es un conflicto entre cristianismo y paganismo sino que es un conflicto entre la verdad y la opinión irracional. Para *Justino*, abrazarse al cristianismo ya no es traicionar la propia tradi-

ción para un griego, al contrario es ser fiel a lo mejor que hay en ella. Intuye que la posición de los hombres ante el cristianismo es en el fondo su posición ante sí mismos, ante lo más válido y lo más profundo de ellos mismos. Ser fiel a *Cristo* es elegir a *Sócrates* en contra de sus perseguidores¹⁸. La división entre cristianos y paganos no es más que la continuación de esta primera división y así presenta el cristianismo como doctrina del Verbo en continuidad con todo lo que en el mundo pagano ha vivido según el *logos* (= tesis de las “semillas del Verbo”). Es interesante la propuesta que hace *G. Faus* en su cristología ya clásica, *La Humanidad Nueva*, para hacer más inteligible esta teología del *Logos*: la de traducir la palabra *Logos* por sentido. Desde esta clave, lo que dice *Justino* a sus interlocutores es lo siguiente: “Vuestra búsqueda del sentido no es vana, no es vacía porque está alentada por y se va a encontrar con el Sentido pleno que le da su respaldo y consistencia, que le da su contenido y que es Dios mismo”. Y también les dice que este Sentido se ha hecho hombre, que nos acompaña en nuestra historia y se llama *Jesucristo*. Por eso *Justino* afirma en varias ocasiones que los paganos condenados a muerte porque se negaban a adorar a los ídolos, porque se habían puesto en un camino de búsqueda vital, intelectual, espiritual, eran discípulos del Verbo aun sin saberlo. Allí entroncamos con toda la temática de los cristianos anónimos. Entroncamos con *K. Rahner*, pero encontramos también a los precursores del *Vaticano II*, a *de Lubac*¹⁹, a los primeros impulsores del diálogo interreligioso y de la inculturación misionera como *Henri le Saux* y *Monchanin*. “*Lo que Justino y Clemente decían de Grecia también puede aplicarse a la India*” dice *Monchanin* en 1956 cuando se plantea fundar los primeros *ashrams* cristianos en la India²⁰; a los teólogos que tematizan con más fuerza el deseo de que no haya estériles divorcios entre ciencia y fe como *Teilhard de Chardin*, entre cultura y fe como *Paul Tillich* y lo encontramos en el mismo Magisterio de la Iglesia desde los textos conciliares (*LG 16; Ad Gentes 5 y 11*, etc...) a los documentos de *Juan Pablo II*, cuando se preguntan cómo ha de ser nuestra relación con los no creyentes y nuestro talante evangelizador²¹. Todos, en

¹⁸ E. ROBILLARD, *Justin, l'itinéraire philosophique*, Paris, 1989.

¹⁹ H. DE LUBAC, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, Salamanca, 1967. pp. 123 ss.

²⁰ J. MONCHANIN, *Ermite de Saccidânanda*, Paris, 1956.

²¹ Cf. J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización*, Madrid, 1995.

un momento concreto, miran hacia *Justino* implícita o explícitamente.

Por consiguiente hay una continuidad entre la sabiduría griega y los cristianos y las consecuencias apologeticas de esta tesis son importantísimas... *Sócrates* es el precursor de *Cristo*, como también en el mundo bárbaro lo es *Moisés*. Lo afirmará *Clemente* todavía con más contundencia. De alguna manera, se dice a los griegos: “Vosotros también tenéis vuestro antiguo testamento”. Todos necesitamos nuestro AT. Hay una historia de búsqueda, una historia de anhelos personal y colectiva comparable a la que puede ser la historia de la esperanza mesiánica en el mundo judío. De tal forma que el cristianismo es la manifestación plena de aquello que los sabios habían vivido sólo como una revelación parcial. De ahí que los cristianos asuman la herencia de la filosofía como habían recogido la del AT.

Ahí *Justino* abre unas perspectivas sumamente fecundas. No hay contraposición entre cristianismo y paganismo sino entre búsqueda auténtica de la verdad y no búsqueda, de la misma manera no hay contraposición entre filosofía como búsqueda del sentido y fe que es apertura al sentido pleno que es Dios mismo. Hay una buena articulación *Ratio/Fides*.

Convertirse es pasar de lo que era parcial al sentido total, de la parcialidad a la totalidad. Y lo que pone *Justino* por delante es el criterio de la libertad. Hay que ejercer la libertad, hay que elegir, hay una responsabilidad del hombre frente a la verdad. Y también hay una responsabilidad frente al bien. *Justino*, presenta la conversión cristiana como la libre decisión, como la opción consciente de optar por los verdaderos bienes y renunciar a los bienes engañosos.(cf. 2 *Apol.* 11,2-8: el mito de Jenofonte).

Hablar en términos de implícito/explicito, apariencia/realidad; parcialidad/totalidad es mostrar el cristianismo como algo profundamente liberador frente a las ideologías reductoras del hombre. *Justino* abre ahí todo un campo en el que anunciar la opción por Dios es optar de fondo por el hombre.

Es normal que esta presentación, esta representación del cristianismo sea algo incompleta, pero su interés está en ser un anuncio muy claro del sentido de la revelación y a la vez un puente tendido hacia la conciencia de los interlocutores grecorromanos.

C) *Acogida crítica*

Vemos entonces cómo se puede perfectamente compaginar una actitud de condena del paganismo popular, de la filosofía griega en tanto que falsos conceptos y opiniones encontradas, pero a la vez un respeto total y un aprecio, un vibrar con el aliento que empuja y que anima la búsqueda filosófica en sí. De esta forma encontramos planteado el problema del significado de las filosofías paganas en la perspectiva de la teología cristiana de la historia: es una preparación evangélica a la cual *Eusebio* consagró su importante obra. Está en juego el problema de la relación entre la filosofía y la revelación, no en los términos en que se planteará posteriormente sino tal como la vemos buscarse en sus primeras expresiones. Está, por ejemplo, y lo vamos a ver un poco más adelante el problema del lugar de la cultura pagana en la educación cristiana y del lugar que *Platón* y *Homero* tienen que desempeñar en la educación de un joven cristiano. Todo esto constituye una primera reflexión de los cristianos sobre la herencia del helenismo y sus elementos positivos.

a) *las herramientas intelectuales de la filosofía*

Esta reflexión, la podemos ver perfilarse en *Clemente de Alejandría*. *Clemente* vuelve en muchísimas ocasiones sobre la idea que la inteligencia es un don de Dios y este sentido común permite al hombre hacerse una noción de Dios, claramente concebida por *Clemente* en el sentido platónico de una idea innata. Así que hay un conocimiento oscuro de Dios incluso entre los paganos; es muy imperfecto pero no deja de ser real. Y el conocimiento, en tanto que reflejo, introduce una nueva consideración. Se trata de un conocimiento de Dios en el espejo del alma. En tanto que el alma se conoce a sí misma, conoce al Dios a cuya imagen está hecha. Es un tema muy importante, que va a desempeñar un papel fundamental en el pensamiento patrístico ulterior: es la vía del conocimiento de Dios por el retorno del alma a sí misma, después del conocimiento de Dios a través del mundo exterior. Por ejemplo, en el *Pedagogo*, *Clemente* recurre al precepto socrático, al “conócete a ti mismo” y hay un vínculo entre el conocimiento de sí mismo y la asimilación a Dios. En el s. IV en el centro de la mística de los *PP. Capadocios*, está el precepto delfico como lo ha mostrado *Courcelle*²².

²² P. COURCELLE, *Connais-toi toi même de Socrate à saint Bernard*, Vol. 1, Paris, 1974.

El precepto delfico es un lugar de encuentro privilegiado entre la filosofía pagana y la teología cristiana, como hoy puede ser puente tendido entre psicología y espiritualidad. *Clemente* abundando en el sentido de *Justino* pero desarrollando mucho más su doctrina, presenta a la filosofía como representando para los griegos una economía paralela a la del AT. de tal forma que no duda en llamar a la filosofía una alianza. Sin embargo, no se puede acoger a bulto la filosofía: como un buen cambista, habrá que discernir lo válido y lo malo. No se trata ni de un rechazo absoluto ni de una aceptación global, acrítica, pero sí de una conciencia de la importancia de este aspecto propedéutico. Y esta práctica, este uso de la filosofía -que *Clemente* considera útil incluso para aquellos que han encontrado en Cristo la plenitud de la verdad- tiene detractores.

Suscita una oposición entre algunos cristianos. *Clemente* tiene detractores y precisamente tiene que escribir para justificar su postura y lo que dice en los *Stromata* es muy interesante. “*Que esta falta de confianza puede venir del temor infundado o de la cobardía de algunos que tienen miedo a ver turbada su fe y prefieren taparse los oídos.*” (*Strom. VI,II,89,1*) Añade: “*La mayor parte de los cristianos temen a la filosofía griega como los niños al ogro, al coco, y pasan pánico a que los rapten pero si tal es nuestra fe, no me atrevería a decir nuestra gnosis, nuestra inteligencia de la fe, que al menor discurso un tanto persuasivo se nos esfume o se nos derrumbe, lo único que habremos probado es que no poseemos la verdad.*” (*Strom. VI.10,80*). Otros consideran que la filosofía es inútil y dice *Clemente*: “*Estoy al corriente de lo que proclaman algunos detractores ignorantes diciendo que basta con mantenerse con las cosas necesarias en torno a la fe y prescindir de cosas extrañas y superfluas que nos cansan inútilmente y atañen a ocupaciones que nada tienen que ver con la fe. Añaden que la filosofía ha sido introducida en la vida para perjudicar a los hombres.*” (*Strom. I,I,18,3*). Este grupo condena a la filosofía como extraña a la fe y esencialmente mala y perversa. Y finalmente hay otro grupo que considera que la actividad es inútil porque la fe nos vuelve perfectos. Son aquellos en quienes piensa *Clemente* cuando escribe que algunos “*...creyéndose dotados de todos los dones - serán los ultracarismáticos, diríamos hoy - creen mejor no tocar a la filosofía ni a la dialéctica ni siquiera instruirse en el campo de la física sino que reivindican la fe sola y pura*” (*Strom. I,9,43,1*).

A estos adversarios -ya vemos como se va manifestando una línea

de fideísmo- *Clemente* les echa en cara el “*desconocer al Dios que obra la fe en nosotros*” y quiere que cooperemos con Él a través de nuestro esfuerzo y nuestras facultades humanas. Ahí *Clemente* aboga fuertemente para que no se produzca un divorcio entre cultura y fe, entre razón y fe, entre ciencia y fe, entre teología y filosofía.

Más globalmente focaliza el problema general del valor de la cultura. Y ahí *Clemente* tiene un enfoque absolutamente positivo. Podríamos decir que es el primer autor cristiano que reivindica para el cristianismo la herencia de la cultura antigua. *Clemente* ha consagrado a esta cuestión una parte del VI *Stromata* y dice: “*los que se ejercitan en la gnosis (= ejercicio de la teología es decir una reflexión crítica sobre el contenido de la revelación) deben tomar de cada disciplina lo que conviene a la verdad*”. Y *Clemente* examina sucesivamente la música, la aritmética, la geometría. A todas estas disciplinas añade la dialéctica que define como un baluarte contra los sofismas. No podemos desarrollar el papel que asigna a cada una de estas disciplinas, pero vale la pena nombrarlo porque ya está en juego el gran problema del divorcio entre la ciencia y la fe. Pregunta, por ejemplo,: “*¿Cómo podría ser inútil distinguir en la Escritura las expresiones ambiguas o los homónimos?*” (*Strom.I,8,44,3*). *Clemente* da algunos ejemplos de la utilidad que puede tener.

El primero es que todas estas disciplinas pueden contribuir a una mejor comprensión de la Escritura. Y esto es muy importante: la intuición de *Clemente* y en mayor medida todavía de *Orígenes* es que necesitamos de unas herramientas intelectuales para nuestra comprensión del texto sagrado, de la Escritura; de unos métodos de interpretación sin los cuales el texto se queda mudo. Actualmente algunos historiadores de la filosofía reivindican la figura de *Orígenes* y también de *Agustín* como los precursores de la filosofía hermenéutica²³. Lo que en el fondo nos están diciendo *Clemente* y *Orígenes* es que, cuando nos queremos ahorrar la mediación hermenéutica, podemos caer en el fundamentalismo el más burdo.

Otro argumento que pone *Clemente* para el uso de la filosofía es que no se puede discutir lo que se ignora y que, para refutar los errores de los filósofos griegos, hay que conocerlos. Es decir no se puede vivir en un

²³ Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950. P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.152.

ghetto cultural, no podemos vivir de espaldas a lo que se cuece por ahí, tanto para la acogida como para la crítica: se necesita un conocimiento de las claves, de las referencias culturales del ambiente en el que nos movemos.

Y el tercer punto es que la filosofía contribuye a presentar la fe de una manera atrayente. Afirma: “*La cultura general viene en ayuda de aquel que propone los dogmas los más importantes para persuadir a los auditores y al provocar la admiración de los catecúmenos, conduce a la verdad*”. Es decir: hay que conectar con las preguntas, con las necesidades, con las aspiraciones, con el estilo de nuestros interlocutores porque, si no, vamos a dar respuesta a preguntas que no se hacen y no dar respuesta a sus preguntas reales.

Para *Clemente* está claro que la tradición, el depósito de la fe, transmitido por la comunidad eclesial contiene la verdadera filosofía, la verdad última sobre la realidad, el sentido último de las cosas y del hombre y nos adherimos a esta tradición por la fe que está fundamentada sobre la autoridad de la Palabra de Dios. Pero queda por dar razones de nuestra fe y calar más profundamente en su contenido, por mostrar que no tiene nada que ver con el irracionalismo, la arbitrariedad o la mera credulidad.

Es la veracidad de Dios la que fundamenta el acto de fe y la teología: porque Dios es Logos podemos hacer Teología.

Este deber de cultivar la fe se vincula a un principio fundamental de su pensamiento, el de la sinergia: el trabajo conjunto de Dios y del hombre. Dios ha plantado la viña que es la fe pero el hombre tiene el deber de cultivarla para que dé fruto.

Dice *Clemente*: “*El Verbo no quiere que el creyente sea inerte, pasivo en relación a la verdad, en una palabra perezoso. Buscad y hallaréis, está dicho*” (*Strom.I,10,51,4*). Si la verdad es *Cristo*, no hay nada más que buscar, pero sí hay que tomar conciencia, comprender esta verdad ya sabida.

De esta forma se puede hablar perfectamente de un humanismo cristiano. *Clemente* hace una transposición de la *paideia* griega al ideal de la perfección cristiana.

Hemos visto cómo *Clemente* da a la filosofía su estatuto en cuanto a conjunto de disciplinas racionales que permiten pasar del conocimiento vulgar al conocimiento racional. Tiene la convicción que los conceptos fi-

losóficos fraguados por los autores paganos son instrumentos indispensables y adecuados para la expresión de la fe y también instrumentos importantes cuando se trata de enfrentarse a la herejía.

Es ilustrativo de ello la manera en que *Justino, Clemente, Orígenes, Agustín* manejarán el pensamiento de *Platón*. Los autores cristianos han manejado a *Platón* a la vez desde las mismas citas y referencias y desde la misma interpretación que daba la filosofía de su tiempo, es decir la corriente llamada “platonismo medio”²⁴.

Estos “lugares platónicos” constituyen un elemento capital para la historia del cristianismo helenístico. Pero más allá, van a ejercer una influencia permanente sobre la formulación teológica y mística. De *Justino a Clemente*, de *Clemente a Eusebio*, de *Eusebio a Cirilo*, de *Cirilo a Teodoro*, son los mismos textos los que se manejan, los mismos florilegios que sirven de fuente, las mismas citas que vuelven.

Hay un texto fundamental del *Timeo* 28c. Es muy llamativo como por parte cristiana se va a usar del texto en una doble dirección: Primero, en función de la revelación bíblica sobre la creación. Y en segundo lugar sobre el tema de la incomprehensibilidad de Dios, el camino de la teología mística, apofática, ya esbozado en *Filón (Vida de Moisés)* y que volverá a usar *Gregorio de Nisa*. En cambio, *Clemente* ve en esta cita un argumento a favor de la tesis que *Platón* creía en la creación del mundo *ex nihilo*.

De la misma manera hay una manifestación de la influencia latente del texto platónico en el empleo frecuente de la expresión “padre del universo” en la literatura cristiana de este período. Es un término que se encontraba también en *Plutarco*. Y aquí estamos realmente en presencia de la constitución de la lengua teológica cristiana a partir de *Platón*. Es decir que la teología emplea, asume, expresiones platónicas al servicio del contenido de la revelación. Lo mismo pasa con la antropología²⁵.

Sobre este manejo de la filosofía, hay dos obras muy bonitas, muy interesantes que reflejan como se sitúa *Orígenes* ante la filosofía y también

²⁴ Sobre el platonismo medio: cf. BRICE PARAIN (ed.), *Historia de la filosofía*, Madrid, 1972. A. A. LONG, *Hellenistic philosophy*, London, 1975. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, 1984-1993.

²⁵ E. VON IVANKA, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l’Eglise*, Paris, 1990.

ante otras disciplinas, ante el conjunto de la cultura pagana y cómo enseña él filosofía: son el *Discurso a Orígenes* por Gregorio Taumaturgo, publicado en castellano bajo el título de *Elogio del maestro cristiano*²⁶ y tenemos la respuesta de Orígenes en una *Carta a Gregorio Taumaturgo*²⁷. Y allí vemos cómo dice Orígenes a su discípulo: “*Te ruego que tomes de la filosofía griega aquellos conocimientos comunes o educación preparatoria para el cristianismo y de la geometría y astronomía lo que pueda ser útil para la explicación de la Escritura a fin de que lo que los discípulos de los filósofos dicen de la geometría y música y de la retórica y astronomía, a saber que son siervas de la filosofía, podamos decirlo nosotros de la filosofía en relación con el cristianismo*”.

En otra parte de su *carta a Gregorio Taumaturgo*, Orígenes emplea una alegoría muy curiosa: la del despojo de los Egipcios en referencia a Ex 12,35 y dice lo siguiente:

“Los hijos de Israel construyeron el tabernáculo con los objetos de oro y plata que habían pedido prestado a sus vecinos antes de abandonar Egipto. De esta misma manera el cristiano utilizará la filosofía griega para construir su divina filosofía”.

Es decir Orígenes tiene una conciencia de que él está recuperando a la filosofía para el uso propio del anuncio de la salvación. Sin embargo sabemos que la filosofía de Platón ha influido de tal forma en su teología que se le sospechó de errores dogmáticos, que se pudo pensar en algún momento que en vez de haber recuperado él a Platón, fue Platón quien le recuperó. Y esta tensión, esta necesidad de discernir quien recupera a quien recorre toda la historia de la teología. Es curioso como por una parte Numerio decía que, al fin y al cabo, Platón no era más que un Moisés aticizante, o sea un Moisés con salsa griega y como, en cambio, Nietzsche llegó a decir que el cristianismo no es más que un platonismo para el pueblo. También es muy conocida la tesis de Harnack: para él, la teología es una helenización del cristianismo. De alguna manera es un peligro siempre posible para el

²⁶ GREGORIO TAUMAGURGO, *Elogio del maestro cristiano*, Madrid, 1990.

²⁷ ORÍGENES, *Lettre à Grégoire le thaumaturge*, Sch 148, Paris, 1969. pp.186-195.

quehacer teológico quedar preso de sus propias herramientas: una teología que queda en mera sociología, psicología o filosofía. Pero no deberíamos de tener miedo a expoliar un poco a los Egipcios, llámense *Heidegger* o *Freud*, *Popper* o *Rogers*... No deberíamos de tener miedo a ejercer una recuperación intelectualmente honrada y vitalmente cordial: es decir en el fondo asumir, integrar, guardando a la vez una sana conciencia de la relatividad de todo discurso filosófico... y teológico.

b) El patrimonio literario grecorromano

De la misma manera que se da una recuperación de la filosofía, especialmente de la platónica, por parte de la apologética cristiana de los primeros siglos, también se da una recuperación, una apropiación paralela de los poetas. Y ahí encontramos la misma complejidad de actitudes por parte de los Padres que la que tienen frente a los filósofos. Y en primer plano, entre los poetas se impone *Homero*.

En primer lugar va a haber una crítica de Homero porque sus versos vehiculan los mitos politeístas. Sin embargo los Padres intentan encontrar en *Homero* y entre los trágicos griegos, en *Virgilio* también, las afirmaciones que convergen con la fe cristiana. Incluso son muy sensibles al hecho de que algunos episodios narrados por los poetas paganos presentan semejanzas con ciertos episodios bíblicos.

Lo interesante es que, desde el punto de vista de la expresión de la revelación cristiana en el ámbito grecorromano, se van estableciendo equivalencias -porque ya han encontrado el camino trillado- entre algunos mitos homéricos o ciertas alegorías de sus poemas ya interpretados en clave filosófica, con los relatos bíblicos. Y esto permite a los PP. utilizar las imágenes homéricas para expresar la revelación cristiana, lo mismo que lo han hecho con los conceptos platónicos.

Al proceder de esta forma, sacan la revelación fuera de las estructuras semíticas en las cuales se había expresado primero para traducirla en las estructuras helenísticas y este trabajo se va haciendo progresivamente: ya a finales del s. II vemos una transposición muy fuerte que se plasma por ejemplo el *Banquete* de *Metodio de Olimpo*²⁸ o en una obra anónima, la *Cohortatio*.

²⁸ El *Banquete* de Metodio está traducido en B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas*, BAC 45, Madrid, 1949, pp. 989-1088.

Así aparece justificada la empresa que consiste a representar a *Cristo* bajo los rasgos de *Hermes*, a utilizar la viña de *Diónisos* como símbolo de inmortalidad, o a representar a *Cristo* sobre un carro solar o bajo los rasgos de *Asclepios* que curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos.

El interés de estas representaciones para nosotros es que, de la misma manera que el cristianismo, al penetrar en el mundo griego romano se va expresando a través de sus categorías filosóficas, también se ha expresado con sus imágenes. Tendremos un arte cristiano que reproducirá los motivos griegos, y que los cargará con un sentido nuevo. Este arte se desarrollará en los siglos posteriores. Pero los apologistas le han dado a la vez su primera expresión teórica y su justificación al afirmar que de la misma manera que la filosofía griega revela al mismo Verbo que aquel que iba a encarnarse en *Cristo*, los símbolos de la religión griega eran ya unas especies de hierofanías, para hablar en términos de *Mircea Eliade*, es decir que constituían lejanas prefiguraciones de los misterios de Cristo.

Estamos otra vez ante esta temática de la recuperación. La interpretación cristiana de *Homero* que tiene lugar principalmente en *Justino* y en *Clemente* se va a integrar a la cultura cristiana a mediados del s. II y ahí tenemos los dos ejemplos anteriormente citados. La *Cohortatio* y el *Banquete* de *Metodio de Olimpo* son obras menores, pero muy significativas de esta tendencia. La primera, la *Cohortatio*, es una especie de pequeño catecismo en el que *Homero* está llamado a dar testimonio de los principales dogmas: del monoteísmo, de la inmortalidad del alma, del juicio escatológico. Se empiezan a representar los suplicios infernales a través de las expresiones homéricas; después muestra paralelismos con la Biblia: la descripción del jardín de *Alcinoo* en la *Odisea* es una imagen del Paraíso. Este paralelismo es especialmente importante porque remite a los adornos vegetales y florales de los baptisterios representando el Paraíso y que han podido inspirarse de ello.

Lo mismo que se va intentar recuperar a *Homero* para los fines y usos teológicos, también se va a dar un intento de recuperación por parte de algunos autores cristianos no ya del contenido doctrinal de la poesía greco romana sino de sus formas literarias y ahí tenemos el caso de *Juvenco*²⁹.

²⁹Sobre Juvenco cf. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris, 1981, pp.67-80.

Juvenco es el creador de un género literario que ha tenido una inmensa fortuna hasta la época moderna y después cayó en un olvido total. Esta obra, como la de *Metodio*, hoy por hoy nos cae bastante de las manos según nuestros criterios y gustos estéticos actuales. Pero no dejan de tener un mérito cierto que es este tender puentes hacia las formas literarias clásicas. *Juvenco* se dedica a hacer una paráfrasis en versos de los textos sagrados. El nacimiento de este tipo de literatura corresponde al momento en que, por primera vez, la Iglesia goza de un estatuto que parece deber garantizarle de una manera durable su seguridad. Estamos ya en la época postconstantiniana, *Juvenco* escribe su obra hacia el año 329-330. Este giro a 180 grados podía sorprender a muchos paganos, que seguían siendo numerosos e influyentes en Occidente. Habían oído durante mucho tiempo que los planteamientos cristianos eran incompatibles con la conservación del ideal romano en el Imperio: que minaban por la base el conjunto del orden, de las instituciones romanas. Y entonces la iniciativa literaria de *Juvenco* se sitúa como una especie de justificación: quiere pintar con los medios de la cultura romana tradicional, a través del estilo literario virgiliano o a la manera de *Lucrecio*, la “gesta vivificante de Cristo”, intentando reconciliar la cultura literaria, poética romana con el cristianismo. Parece que su obra no suscitó la unanimidad de los cristianos, algunos se disgustaron y este género literario encontró bastantes dificultades para imponerse: tardó casi un siglo en ser admitido sin problemas, porque al principio se le sospechó de ser demasiado mundano. Indirectamente, esta incomprensión de los de dentro - estamos otra vez volviendo al doble lenguaje: el lenguaje intraeclesial y el lenguaje de fronteras, misionero aunque no lo parezca aparentemente - frente al proyecto de *Juvenco* muestra hasta qué punto estaba dando en el blanco y había acertado en su intento de inculturación. Mientras ya vimos cómo *Orígenes* o *Clemente* de alguna forma habían bautizado a *Platón*, él quería bautizar a la epopeya romana.

Hay que destacar que, en este puente tendido hacia los poetas clásicos, *Juvenco* participa de un movimiento que se perfila nítidamente en el s. IV de asimilación por los cristianos de la herencia romana. Hacia la misma época tenemos a la poetisa cristiana *Proba* que escribe a base de una compilación de citas de *Virgilio* un poema a la gloria de Cristo, su famoso *Centón*. Y ahí lo mismo: *Jerónimo* la criticó. No le gustaba nada y le parecía un entretenimiento ligeramente ocioso o superficial, pero no deja de ser una

tentativa interesante en la que se perfila la idea subyacente que los genios del paganismo han percibido algo de la verdad: es exactamente lo que volveremos a encontrar en el universo de *Dante*.

c) El sistema educativo clásico

Hasta ahora se ha tratado de la aceptación, de la acogida crítica pero real de las herramientas intelectuales de la filosofía griega, de las formas y del patrimonio literario clásico por parte del cristianismo. También se puede hablar de una acogida del sistema educativo pagano³⁰.

Parecería natural que los primeros cristianos, tan radicales en su voluntad de ruptura frente a los errores y las incoherencias del mundo pagano, hubiesen creado una escuela de inspiración religiosa, distinta y rival de la escuela pagana de tipo clásico, como se crearon, de hecho, las escuelas rabínicas hacia la misma época. Pero lo llamativo es que no lo han hecho, por lo menos en el marco de la civilización helenística y romana. Se han contentado con yuxtaponer su formación específicamente religiosa, en el marco de la iglesia y de la familia a la instrucción clásica que recibían, exactamente como los paganos, en las escuelas tradicionales.

Durante los primeros siglos se han anudado unos lazos fuertísimos entre el cristianismo y la cultura clásica, que solamente podemos constatar.

Marrou que fue uno de los mejores estudiosos de esta temática lo dice de una manera muy gráfica: “*Las primeras generaciones no han querido hacer una pedagogía cristiana, una política cristiana, sino que han asentado las bases fundamentales, las más profundas, de toda la civilización cristiana o cristiandad que iba a desarrollarse posteriormente: una dogmática, una disciplina canónica, una liturgia.*”

Pero hay algo más: incluso una religión, un movimiento revolucionario consciente de su pretensión de totalidad no puede escapar de las influencias del ambiente, de la civilización en la cual se desarrolla. Hay un fenómeno muy general de osmosis cultural.

La adopción por los cristianos de las escuelas griegas o latinas es un ejemplo llamativo de tal osmosis. Tampoco era tan sencillo porque este

³⁰ Cf. H. I MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, reed. 1981. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, 1957. M. CLARKE, *Higher Education in the Ancient World*, London, 1971.

paso planteaba dificultades. Adoptar el sistema educativo clásico no quería decir que había que aceptar la cultura a la cual esta educación estaba ordenada como hacia su fin. Otra vez nos encontramos con esta misma acogida crítica y constructiva. Los cristianos tenían claro que había una oposición profunda que separaba aquella cultura del cristianismo. ¿Por qué? Por la simbiosis que unía la literatura y el arte clásico a los viejos politeísmos, pero, a parte de eso, se trataba sobre todo del hecho que, tomada globalmente, esta cultura humanista se presentaba como autosuficiente, como un opo-nente a la religión nueva, ya que ella también pretendía resolver a su manera los problemas del hombre y de su vida. Esto es evidente para la cultura filosófica, ya lo hemos visto: cada corriente, cada movimiento pretendía poseer por su cuenta, en su propia tienda, el secreto del Fin último, del sentido, del *Telos*, de la felicidad. También es verdad con relación a la retórica, la estética. Por ejemplo el “culto de las Musas “ había llegado a ser para la élite cultural el equivalente formal de una verdadera religión. De hecho los Renacimientos bizantinos o occidentales dan testimonio de ello a través de los siglos: cada rebrote o renovación de la tradición clásica se ha acompañado, históricamente, de un brote de neo-paganismo. En la antigüedad, la conversión al cristianismo exigía, por parte de un hombre culto, un esfuerzo de renuncia, de superación, Al fin y al cabo tenía que confesar la vanidad radical, admitir los límites de esta cultura de la que hasta entonces había vivido, se tenía que “ caer del caballo”.

Los cristianos de los primeros siglos eran perfectamente conscientes de esta oposición: “¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia?”. *Tertuliano* radicalizó su famoso *slogan* hasta el extremo, pero no es la opinión aislada de un rigorista como él o como Taciano. Incluso los más abiertos, los más “cultos” entre los Padres, los más fieles herederos del pensamiento y del arte clásico, como un *san Agustín* están de acuerdo con la reacción espontánea de los sencillos e ignorantes para condenar la cultura clásica en tanto que ideal independiente, autónomo, contrapuesto a la revelación cristiana.

Hay una cantidad impresionante de textos sobre el tema. Basta recordar uno muy pintoresco: la pesadilla de *san Jerónimo* que un día sueña que está ante el tribunal divino, y se ve echar en cara que “es más ciceroniano que cristiano”. Pero también se encuentran huellas de esta oposición en el derecho canónico incipiente.

En la *Didascalía Apostólica*, un texto antiguo, y cuya influencia fue muy importante y persistente, se formula nítidamente la prohibición siguiente: “*Abstenerse completamente de libros paganos*” acompañado de un comentario bastante curioso “*¿Qué tiene que hacer un cristiano con aquellos errores? Ya que posee la palabra de Dios ¿ para qué va a necesitar otra cosa? La Biblia basta no solo a la vida sobrenatural sino también a las necesidades culturales: nam quid tibi deest in verbo Dei ut ad illas gentiles fabulas pergas! Deseas leer historia: ya tienes el libro de los Reyes. Elocuencia, poesía. Aquí tienes a los Profetas. Lirismo: los Salmos. Una cosmología: el Génesis. Leyes, moral: la gloriosa ley de Dios. Hay que rechazar enérgicamente todos aquellos escritos ajenos y diabólicos; ab omnibus igitur alienis et diabolicis scripturis fortiter te abstine*” (*Didasc.Ap. I,6,1-6.*).

Está clarísimo. Occidente también mantiene, en teoría, el mismo rigorismo, en principio no para todos los cristianos, pero sí por lo menos para aquel que detenta la plenitud del sacerdocio y que tiene que dar el ejemplo de perfección, es decir el obispo: tiene que abstenerse totalmente de leer los libros paganos, dicen los Estatutos de la Iglesia Antigua (*Stat. Eccl. ant.16*) que durante mucho tiempo se han designado como Cánones del seudo IV Concilio de Cartago, aunque actualmente, se piensa que se trata de una obra provenzal de finales del s. V. La misma prohibición se encuentra coleando en *Isidoro de Sevilla* (*Sent. III,3*) y, en el s .XII, la volvemos a encontrar en el *Decreto de Graciano*. Pero curiosamente esto que está tan claro en el papel, en la realidad no lo fue. De hecho, se puede decir que en el derecho canónico se ha mantenido prácticamente hasta hace bien poco: es un caso de no recepción del magisterio, diríamos en términos contemporáneos.

En estas afirmaciones que se encuentran salpicando los textos canónicos, se trata siempre de la vida intelectual del adulto, pero no de la educación de los niños. Y allí es curioso como la actitud de la iglesia antigua ha sido muy distinta: Está perfectamente consciente de la necesidad de tener acceso a la cultura literaria, y que, para ello, hay que dejar a los niños y jóvenes formarse en las escuelas de tipo helenístico tradicional. Aquí la teoría y la practica eclesial están perfectamente acordes. Por ejemplo *san Jerónimo* censura a los sacerdotes que, despreciando a los evangelios y a los profetas, pierden su tiempo leyendo autores profanos. Y dice : “*Es un*

crimen hacer por gusto y voluntariamente lo que, en el caso de los niños es una necesidad práctica de la educación: id quid in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluntatis” (Epist. 21, 13,9). Incluso el mismo Tertuliano a quien le parece absolutamente incompatible ser maestro o profesor en una escuela pagana ve necesario que los niños cristianos frecuenten la escuela pagana. Y esto se prolonga: en el s. IV, cuando la mayor parte de la población ya es cristiana, los niños, los adolescentes se van educando como los paganos en la misma escuela clásica. Lo que pasa es que, después, la familia, la iglesia procuran formar e iluminar su conciencia religiosa para permitirles los discernimientos necesarios frente a los contenidos que reciben en el ámbito educativo.

Esto es lo que muestra, cuando se le entiende bien, el famoso *tratado de san Basilio sobre la lectura de los autores profanos*. En el Renacimiento se interpretó como un tratado sobre la utilidad del estudio de los autores paganos. Lo que hay que decir es que es una homilía -de hecho está recogida como *Homilía XXII* en el corpus basiliano- sobre el peligro que presentan y sobre la manera de triunfar de estos peligros, sea interpretando a los poetas a la luz de la moral evangélica, sea haciendo en su repertorio una selección. Pero no se trata de selección en el sentido propio de una censura. No se trata de sugerir a un educador cristiano que vaya haciendo una “depuración ideológica”, una censura, sino que *san Basilio* se dirige a sus sobrinos que están acabando sus estudios. Y busca sencillamente contrastar con ellos, formar su juicio cristiano, y ponerles en condición de sacar el mejor partido posible de sus estudios humanísticos, de su erudición. No se trata de prohibir sino de discernir y acompañar, iluminar, de dar un contenido a aquello que se lee. En esta actitud está un poco de trasfondo lo que decía *K. Barth*: “Hay que estar con la Biblia en una mano y el periódico en la otra”. Es decir interpretar los acontecimientos, la realidad sociocultural a la luz de la revelación y encarnar la Palabra en nuestras vidas desde esta realidad pero no eliminar uno de los dos polos, pretendiendo que la luz sea más nítida o la realidad menos compleja.

Pues bien, hay un hecho llamativo, y es que la Iglesia no ha seguido nunca a Tertuliano en la prohibición rigurosa que formulaba frente a la profesión docente. Ya sabemos que *Orígenes*, cuando tenía diecisiete años en el 202-203, abrió una escuela de gramática para hacerse cargo de las necesidades económicas de su familia: su padre acababa de morir mártir y

sus bienes habían sido confiscados. Y no pasó nada: esto lo hizo tan poco sospechoso a los ojos de las autoridades eclesiásticas que, un año más tarde, su obispo le confió la enseñanza oficial de la catequesis.

Medio siglo más tarde los cristianos entran en la enseñanza superior o universitaria. En 264 tenemos el dato que *Anatolio*, el futuro obispo de Laodicea es llamado por sus conciudadanos de Alejandría a ocupar la cátedra ordinaria de filosofía aristotélica. Hacia la misma época encontramos a un sacerdote de Antioquía, *Malquión*, a quien el sacerdocio no impide dirigir una escuela de retórica. En cuanto más se avanza en el tiempo más numerosos son los ejemplos. La persecución de *Juliano el Apóstata* en 362 encuentra a dos cristianos que ocupan las más preciadas cátedras, la de elocuencia de Atenas ocupada por *Prohairesios* y la de *Mario Victorino* en Roma.

Este episodio de la persecución de *Juliano el Apóstata* merece que nos detengamos en ello un momento: es la primera persecución escolar dirigida contra los cristianos, pero su carácter peculiar arroja bastante luz sobre la temática que estamos viendo. La cosa ocurre de la manera siguiente: Por una ley del 17 de junio de 362 el emperador *Juliano* prohibía la docencia a los cristianos. De hecho el texto de la ley hablaba sólo de someter el ejercicio de la profesión pedagógica a la autorización previa de los municipios y a un permiso imperial, bajo el pretexto de asegurar la competencia y la moralidad del cuerpo docente. O sea rellenar un “certificado de habilitación”. Pero, a través de otra circular, *Juliano* puntualizaba lo que había que entender por moralidad. A los cristianos que explican *Homero* o *Hesiodo* sin creer en los dioses que los poetas ponen en escena, se les acusa de falsedad de deshonestidad, ya que enseñan lo que no creen. Entonces, les quedan dos soluciones: o apostatar o dejar de enseñar, diríamos hoy “en un centro público”. También hay una tercera vía: que creasen sus escuelas propias solo para cristianos.

Así que se puede decir sin paradoja que, a través de esta medida, *Juliano* creaba la primera escuela confesional, investida de una misión de propaganda religiosa. Es muy llamativo ver en qué atmósfera de neutralidad se ha desarrollado la enseñanza superior en la segunda parte del s. IV. Nos encontramos con una sociedad tácitamente plural y relativamente tolerante. Los maestros, los catedráticos podían ser tanto cristianos como paganos y era su valor pedagógico el que atraía a los estudiantes independiente-

mente de su credo. Así un pagano convencido como *Eunapio* se honra de haber sido el alumno del cristiano *Prohairesios*. Y en cambio *san Juan Crisóstomo* que fue educado en un ambiente profundamente cristiano por su piadosa madre - por no decir beata - *Anthousa*, sigue tranquilamente las clases del pagano *Libanio*.

En cambio, *Juliano* ha querido cargar a la enseñanza clásica de un lastre de una gran virulencia anticristiana con un acento bastante nuevo, al valorizar al máximo el vínculo originario que unía paganismo y clasicismo. Para él, los cristianos son Bárbaros y quiere obligarles a llamarse “Galileos”. Con él la escuela, que estaba ampliamente abierta a los alumnos cristianos, se transforma en un instrumento de reconquista pagana y la religión cristiana se rechaza a su “barbarie” primera.

La reacción de los cristianos fue muy curiosa. Consideraron esta medida como sumamente vejatoria y humillante. También fue una reacción muy ingeniosa: Ya que *Juliano* les había invitado a “quedar en sus iglesias de galileos para comentar a Mateo y a Lucas” (o sea, se les manda a la sacristía...) se niegan a quedar excluidos de los beneficios de la tradición clásica y empiezan a poner manos a la obra para improvisar textos, manuales de estudio, para redactar clásicos de sustitución. En especial dos profesores alejandrinos - ambos se llamaban *Apolinario* - se dedicaron a ello: Se ponen a toda velocidad a adaptar el pentateuco en estilo homérico, los libros históricos del AT en estilo dramático etc., utilizando todos los géneros literarios desde la comedia de *Menandro* hasta la oda pindárica. En cuanto a los escritos del NT, se les trata a modo de los diálogos platónicos.

Estamos en plena paradoja: obligados por las circunstancias a crear una enseñanza confesional estrictamente cristiana, se niegan a hacerlo y reaccionan logrando mantenerse en el terreno de la cultura clásica. Esta literatura tuvo un auge muy breve pero es significativa. El auge fue breve porque, de hecho, la ley escolar aquella cayó el 11 de enero del 364, a los dos años de haber sido promulgada. Se levantó la prohibición imperial, los profesores cristianos se reincorporaron a sus cátedras, y todo volvió a ser como antes: la Iglesia se acomodó perfectamente de la educación clásica.

IV. ¿Hacia una nueva apologética?

El necesario diálogo entre fe y cultura hoy

A través de *Justino*, de *Clemente*, de *Juvenco*, y de tantos cristianos de a pie de los s. II y III, hemos visto cómo los cristianos tuvieron que vérselas con la cultura de su tiempo, cómo elaboraron un discurso a la vez tremendamente crítico y dialogante; cómo en su anuncio de la novedad de Cristo y de la liberación que ofrece el camino del Evangelio, supieron integrar, asumir y recuperar el mundo de las convicciones, de los anhelos de las nostalgias que afloraba en las plasmaciones culturales paganas de su época y cómo, en su vida diaria supieron hacer una síntesis entre el estilo de vida propio de cualquier grecorromano y los valores morales y espirituales irrenunciables inspirados por su fe.

Y también hemos visto que todo este proceso no fue exento de tensiones o algunas veces de excesos, por carta de más o de menos, pero que se pudo dar desde la enorme vitalidad de una comunidad cristiana en búsqueda de su propia identidad y desde un fuerte deseo de coherencia intelectual y existencial por parte de sus miembros. Vivir según el evangelio supone vivir en clave de autonomía y de apertura. Supone también vivir en clave de “racionalidad compasiva” como lo dice un autor contemporáneo o racionalidad “agápica”, amorosa, porque el Logos se ha hecho hombre y porque Dios es Amor. Y esto, lo vivieron y lo teorizaron perfectamente los apologistas.

Hoy, este proceso vital e intelectual de los apologistas, su capacidad de alumbrar un lenguaje y una práctica autónoma desde la apertura y abierta desde la autonomía, puede seguir siendo paradigmática para nosotros y para la evangelización que nos espera.

Y a modo de contraste, glosa y conclusión, me referiré a dos textos de *Olegario González de Cardedal*:

«El cristiano está hoy en el borde de dos abismos. El uno consiste en que, siento consciente de su originalidad, se mantenga a distancia de todas las otras formas de humanismo; considere la revelación de Dios, la persona de Jesús, la vida de la iglesia y la experiencia religiosa sacramental como ajenas a cualquier otra

forma de experiencia humana. Como consecuencias cree instituciones, proyectos intelectuales y estructuras jurídicas en las que vivir la fe, separada e incontaminada con este mundo.

Al final resultan dos universos: el santuario y el mundo, el templo y el siglo, la fe referida a Dios y la razón referida a la historia. El fariseísmo (fundamentalismo, integrismo, neoconservadurismo) como voluntad de separación y actitud de distanciamiento caracteriza esta tentación. A ella se ha inclinado la iglesia en los siglos XVIII y XIX, sin duda obligada a mantener distancia para mantener la vida y crear defensas para garantizar su libertad y hablar del Dios santo y de la vocación humana a la verdad, a la santidad y a la comunión con Dios en un mundo que la rechazaba.

Cuando al final de esta larga época histórica se descubre que la Iglesia, para ser misionera tiene que vivir en cercanía, comunicación y solidaridad con los hombres a quienes anuncia un mensaje de salvación; cuando se reconoce que el Espíritu santo no está solo al lado de la Iglesia sino que alienta en todo corazón ganoso de luz y que el Verbo “alumbra a todo hombre que viene a este mundo” entonces puede sufrir la iglesia un grave susto e intentar de golpe suprimir distancias, eliminar la diferencia o ofrecer colaboración con todos para realizar conjuntamente la única vocación humana, constituir el único mundo y salvar al único hombre.

Este es el giro histórico que ha tenido lugar entre los años 1960 y 80 en la iglesia católica. Los resultados negativos que ahora estamos viviendo en la iglesia son el síndrome de heteroidentidad y el síndrome de enajenación: sufre la iglesia síndrome de heteroidentidad cuando, perdida la confianza y alegría de sí misma y silenciados los criterios propios para identificarse como comunidad delante de Dios y en medio del mundo, se comprende y realiza a la luz de los criterios de verdad, valor sentido y eficacia que otros grupos o minorías establecen. Se trata de un comportamiento acomplexado y mimético, propio de quien, perdida la confianza en lo que le constituye, pasa sus verdades, valores y programas por el filtro de otros criterios vigentes, dejándose dar carta de

naturaleza y de ciudadanía por ellos, sometiéndose a sus exigencias, y como si fueran extraños a la sociedad, pagando la correspondiente “alcabala del viento” como hacían antaño los forasteros por los géneros que vendían».

... hasta ahí el diagnóstico. Y ahora la tarea:

“Ante la pérdida de confianza de la razón, y ante la amenaza de los autoritarismos, fascismos, misticismos y pietismo como natural reacción ante el vacío moral de las democracias, la pérdida de trabajo y la crueldad de la sociedad, la fe tiene que ser hoy defensora de la inteligencia, que es mucho más que la razón racionalista, y abogada de aquella libertad que, con realismo, arraiga a la vez en la finitud de sus posibilidades y en la infinitud de su destino”³¹.

Otra clave de lectura, desde el contexto de nuestra vida monástica, nos la puede dar la clara y contundente reflexión sobre la relación entre cultura y vida religiosa de *Joan Chittister*. Para nosotros, como para los Padres, resuena la llamada a acompañar nuestra cultura para que *“asuma sus demonios, transmita sus dones y desarrolle su propia sabiduría”³²*.

A la hora de ofrecer una respuesta coherente y creativa, los Padres tienen todavía mucho que decirnos, con tal de que no busquemos en ellos unas “recetas” sino un talante, una manera de situarse. *Justino y Clemente, Eusebio y Juvenco*, superando la alternativa entre identidad y diálogo, entre testimonio y anuncio, nos invitan a una nueva *praeparatio evangelii*³³, a una nueva propedéutica para una nueva evangelización...

*Monasterio de San Pelayo
Calle san Vicente, 11
E-33003 Oviedo.
España*

³¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre*, Madrid, 1985. pp. 250-251.

³² JOAN CHITTISTER, *El fuego en estas cenizas*, Santander, 1998, pp. 23-30.

³³ Cf. las reflexiones en este sentido de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apolo-gía de la fe*, Santander, 1995, pp. 273-309.