

MOMENTOS Y PARADIGMAS DEL ENCUENTRO ENTRE LA CULTURA GRECO-ROMANA Y EL CRISTIANISMO PRE-NICENO

G. Bellina © 2008
Giancarlo Bellina Shols*

RESUMEN

El autor muestra a manera de síntesis los momentos y paradigmas del encuentro entre la cultura greco-romana y el cristianismo antes del Concilio de Nicena en el 325 p.C. Examina de manera magistral los escritos de historiadores, literatos, teólogos y filósofos para presentar los momentos y personajes más relevantes de este encuentro y diálogo que causó fricciones y luchas en busca de la propia identidad.

Palabras Clave: *Tres primeros siglos de cristianismo. Cultura greco-romana. Diálogo interdisciplinario.*

ABSTRACT

The author shows as synthesis the moments and paradigms of the encounter between the Greco-Roman culture and Christianity before the Nicene Council in 325 AD. He examines in a masterly way, the writings of historians, men of letters, theologians, and philosophers in order to present the moments, and the most relevant people of this encounter and dialog which caused friction and struggles in search of their own identity.

Key words: *The first three centuries of Christianity. Greco-Roman Culture. Interdisciplinary Dialog.*

* Licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patrístico "Augustinianum", Roma. Profesor de Patrología en el Instituto Superior de Estudios Teológicos "Juan XXIII".

INTRODUCCIÓN

El estudio del cristianismo antiguo ha experimentado en el siglo XX un gran desarrollo y una valorización que han superado muchos prejuicios o puntos de vistas que desfiguraban su originalidad o limitaban su papel en la historia de las ideas. En ese sentido, las ciencias auxiliares de la Patrística y de la Literatura Cristiana Antigua han cumplido un papel de intermediarios y han logrado colocar estas dos ciencias recientes en los ambientes de diálogo y discusión más refinados, variopintos y hasta ecuménicos del planeta¹. Y es que, en todas sus facetas, el cristianismo antiguo ha dejado de ser considerado “pobre” o “nada original” para convertirse en un fenómeno estudiado con interés. Esta situación ha favorecido, como era de esperar, la profundización del fenómeno que nos disponemos a sintetizar en este artículo.

Sobre la influencia de la cultura greco-romana en la naciente cultura cristiana han escrito historiadores, literatos, teólogos, filósofos. Este interés ha incentivado el diálogo entre todas estas competencias y ha alcanzado un considerable consenso en reconocer las etapas de este encuentro con sus personajes más emblemáticos. Sobre todo, se va logrando más objetividad al mostrar los momentos de encuentro y diálogo y lo que en verdad causó fricciones y convirtió el encuentro en una lucha por la propia identidad. Pasemos ahora a considerar los parámetros alcanzados hasta hoy para el estudio de este tema, para luego presentar sintéticamente los momentos y personajes más relevantes.

I. IDEAS GENERALES

No importa cómo se le presente, “helenización del cristianismo” o “cristianización de la cultura clásica”, queda claro que se hace referencia a dos elementos diferentes entre sí vistos después de un encuentro del cual ambos no salieron como entraron. Y las reglas para medir el “enriquecimiento” o la “pérdida de la original identidad” resumen las posturas sustentadas al respecto. Por ejemplo, en la actualidad, “helenización”, en referencia al cristianismo, ha tomado un sentido más objetivo, superando aquella visión desnaturalizante, corruptora y alterante de la esencia original del mensaje evangélico que Arnold von Harnack (1851-1930) acuñó para este término; ahora el consenso de los estudiosos suele entenderlo como un proceso en el que el cristianismo primitivo entró en contacto con la cultura greco-romana y se enriqueció de ella, lo que se realizó no sin considerables reservas a ciertos puntos muy propios de esta cultura.

Como vemos, queda reconocida la gran influencia de la cultura clásica, a la vez que se insiste en que esta no comprometió la identidad del cristianismo. Para ello, actualmente la investigación busca ir más atrás y entender en qué situación concreta estuvo el cristianismo antiguo al experimentar la influencia helénica. Al respecto, la cultura que el

1 Basta recordar los encuentros patrísticos de Oxford (cuatrienal) y de Roma (anual). Cf. Grossi, V., *I Padri della Chiesa e la ricerca teologica*, en Instituto Patrístico “Augustinianum”, *I Padri della Chiesa. Documenti recenti del magisterio*, Roma 2001, pp. 6-15.

cristianismo ofrecía en sus orígenes queda restringida solamente a su producción intelectual, sobre todo literaria. Ciertamente, el cristianismo antiguo no buscó producir una cultura igual y alternativa a la greco-romana, sino solamente el necesario material que preserve y promueva su propia identidad entre sus miembros. Y, otro punto muy importante, en esta producción encontramos una considerable e incontestable influencia judía, más específicamente la influencia del judaísmo helenizado, bebida de manera natural -aunque no pasivamente- y considerada como el primer aporte cultural que recibió el cristianismo².

Podemos decir con Daniélou, en cuanto nos ayuda a entender las diferencias, que “en una segunda fase” la cultura judeo-cristiana se encontró con la cultura greco-romana y experimentó su influencia, pero ahora -a diferencia de la influencia judía- ya no de manera natural, ya no en un momento inicial y configurante, sino en un momento de adaptación-profundización-difusión del mensaje originario para nuevas comunidades y nuevos contextos. En ambas experiencias, como muchos han notado, el cristianismo antiguo no presenta un estilo exclusivista auto-configurante y tampoco un ideal estado de “pureza total primigenia” perdida con el contacto “contaminante” de lo humano. Queda claro que el cristianismo, sin sus orígenes judíos y sin su encuentro con el helenismo, nunca habría podido clarificar su identidad y desarrollar o reformular muchos de los aspectos que ha legado por siempre a las épocas posteriores de su historia.

No podemos dejar de mencionar aquí el importante papel inspirador que tuvo y tiene el hecho de la encarnación del Hijo de Dios para nuestro tema. El don de Dios venido en carne y que otorga la plena salvación, punto central y peculiar del universal mensaje neotestamentario, parece haber preanunciado, favorecido y dado sentido a la antigua helenización, a la vez de dar a los modernos la clave de interpretación de este fenómeno: el valor de lo humano y de las realidades temporales queda entendido como “medio natural” querido por Dios para manifestar su Palabra, medio también aceptado para la propagación del mensaje evangélico. Por ello, el cristianismo no está llamado a perder su identidad al contacto de lo humano y tampoco a despreciar lo humano como elemento deteriorante de su “pureza”, sino al contrario, tiene la capacidad de cuidar su propia originalidad y a la vez tocar lo más auténticamente humano para elevarlo a sus fines más altos. No es necesario recalcar la actualidad de estas ideas en ámbito misionero y en lo que a evangelización de la cultura se refiere.

2 El cristianismo nació entre judíos y, desde el punto de vista cultural y religioso, se identifica con el judaísmo. Lo prueban la terminología, los conceptos y algunas instituciones que el Nuevo Testamento recoge del Antiguo Testamento, hasta el punto de considerarse realización plena de las promesas divinas. Esta influencia judía preservó al cristianismo naciente de una helenización desfigurante: por ejemplo, la idea monoteísta de un Dios personal que habla a través del libro controló la concepción pluralista de la divinidad, típica del mundo greco-romano; la distinción entre creador y creatura frenó la tendencia connatural en el pensamiento griego de asimilar la capacidad intelectual del hombre con lo divino; la tendencia de no marginar lo carnal; un *corpus* de escritos con la propia cultura y una actitud hermenéutica-reflexiva hacia él que contribuyó a dar al cristianismo un poder conceptual superior a las religiones místicas y también lo preparó para superar, en los siglos II-III, la crisis gnóstica y otras más. Cf. Simonetti, M. (1983). pp. 19-22. También: Prinzivalli, E. (1994) pp. 544-546.

Pues bien, la producción literaria del cristianismo antiguo ha sido revalorada en sus aspectos característicos de practicidad, funcionalidad y accesibilidad. Además, se reconoce su novedad más en el contenido que en sus formas. Cabe mencionar aquí el ejemplo de la actividad exegética antigua: griegos y latinos usaban de ella para aclarar sus clásicos literarios y libros filosóficos; los cristianos asumieron este proceder e imitaron sus métodos de interpretación aplicándolos a sus libros sagrados, pero, al ser tan importantes estos escritos y al servir para la formación de los creyentes y la profundización de la propia doctrina, esta actividad se desarrolló y se hizo más profunda, siendo utilizada en homilías, tratados, apologías.

Fue poco a poco que el cristianismo entró en contacto con la cultura greco-romana. Es más, y sin miedo a exagerar, se puede decir que hubo tantos encuentros cuantos cristianos experimentaron esta tensión. Por ello, con mucha razón los estudios actuales nos advierten del error de caer en anacronismos y dogmatismos que no serían fieles a la verdad histórica y a su auténtica interpretación. Es necesario ser sensibles a la situación concreta de cada testimonio, a la cultura y formación de cada escritor, a saber dar a cada concepto su contenido, sin hacer caer sobre todo ello nuestras preocupaciones modernas. No hay que perder de vista ni minusvalorar ningún factor si no queremos alejarnos de la objetividad.

II. MOMENTOS Y PARADIGMAS EN ÉPOCA PRE-NICENA

Pasemos ahora a reconocer los momentos y paradigmas de este encuentro, en una presentación cronológica que nos deje ver tanto las grandes líneas y tendencias como los casos particulares más emblemáticos.

Los tres primeros siglos de cristianismo, que van desde el surgimiento de las primeras comunidades hasta el comienzo del siglo IV, constituyen un primer periodo, caracterizado por la autónoma vitalidad de ambas partes y por momentos de diálogo y fuertes polémicas en los que se logró un conocimiento mutuo y el reconocimiento de ambas posturas. El cristianismo, por su parte, construyó gran parte de su compleja identidad cultural y reformuló su mensaje en categorías greco-romanas, usando sus experiencias y problemas concretos como filtro de la influencia helenista.

En el siglo I, el discurso de San Pablo en el Areópago de Atenas (cf. Hch 17,16-34) es considerado la inauguración de este encuentro, aunque históricamente este hecho permanece algo aislado. La comunidad cristiana, a decir de sus escritos, se muestra algo ensimismada, sea por un trabajo de autocomprensión sea por problemas internos, sin llegar al punto de perder su espíritu misionero, aunque busque más convertir anunciando la Palabra que convencer con justificaciones racionales. Con todo, fue el siglo en el que el griego se convirtió en la lengua de la Iglesia, comenzando así la penetración, en el cristianismo, de la cultura que esta lengua traía consigo. Esto fue favorecido por el medio sincretista, sea religioso sea de pensamiento, en el que el cristianismo se difundía. Pero entendámonos, no se quiere decir que el cristianismo aprendió a ser sincretista, sino que ese ambiente le ayudó a “aclimatarse” gradualmente al pensamiento griego. De

esta manera se entiende cómo los Padres Apostólicos asumen categorías filosóficas y ecos literarios de manera espontánea y desordenada³.

En los siglos II y III esta situación cambió por dos motivos fundamentales. Por un lado, las relaciones se tensaron a causa de la reacción antignóstica⁴ que identificó la primera causa de las deformaciones doctrinales en la influencia de la cultura griega, procediendo a rechazarla de manera programática. Pero otra necesidad salió al paso de esta primera para templar las actitudes: la actividad misionera hizo ver que, si bien era cierto y necesario combatir todo error para preservar la propia identidad, también era importante la confrontación y evangelización de ambientes griegos y romanos culturalmente elevados. Estos dos motivos fundaron, por así decirlo, dos tendencias o actitudes diversas entre los cristianos cultos que se transmitieron a la siguiente época, siendo un mismo tema el que desarrollaban: el problema de la compatibilidad de la fe cristiana con la cultura pagana.

- Una tendencia miró con reparo esta compatibilidad, hasta el punto de ser entendida como inconcebible y hasta peligrosa: la cultura greco-romana era entendida como fuente de errores y desviaciones y por tanto debía ser rigurosamente rechazada. En líneas generales, la producción apologética⁵ fruto de esta actitud argu-

3 Un ejemplo interesante es la *Carta de Clemente Romano a la Iglesia de Corinto* (96-98 d.C.). Tiene la estructura de una homilía parenética y, en un contenido sin duda cristiano, encontramos tanto aspectos veterotestamentarios como elementos de retórica y de filosofía griega (sobre todo estoica). El resultado es una síntesis orgánica, seguramente favorecida por los temas éticos que fueron siempre lugares de encuentro entre el cristianismo y las corrientes filosóficas paganas, aunque hubo que superar la idea de una moral autónoma de la fe, muy típica en los pensadores griegos e inaceptables para la tradición judeo-cristiana. Cf. Riggi, C. (1977) pp. 274-275. También: Prinzivalli, E., *op. cit.* p. 550.

4 La complejidad del gnosticismo antiguo hace que sea difícil de describir o conceptualizar. Como fenómeno antiguo de los siglos II-III, es considerado un movimiento religioso y de pensamiento, nacido y desarrollado en las ciudades más importantes del Imperio Romano. La "gnosis" se basa en la comunicación de un relato mítico que busca responder a interrogantes existenciales (la experiencia del mal, la razón y el fin del hombre aquí en la tierra) planteados a partir de una concepción radicalmente pesimista del mundo y de su creador, el demiurgo, un ser malvado e ignorante opuesto al Padre bueno, absolutamente trascendente, desconocido e inconocible, al cual se puede acceder solamente a través de aquella particular iluminación o revelación, que es la gnosis. Los gnósticos eran iniciados a esta tradición esotérica, cuyo conocimiento era fuente de salvación. En las comunidades cristianas se presentaban como depositarios de una revelación salvífica de nivel superior e intelectualmente exigente, que los colocaba sobre los cristianos comunes y captaba a los cultos. Sus grandes exponentes y promotores fueron Basílides en Oriente y Valentín en Occidente. Para una reseña sintética y actualizada: AA.VV., *Gnosi e Vangeli Gnostici, Credere oggi* 159 (2007). También: García Bazán, F. (1978)

5 La apología cristiana antigua nació en la segunda mitad del siglo II con el fin de responder a la hostilidad judía y pagana (acusaciones de inmoralidad y de odio al género humano, de ateísmo y lesa majestad). Por ejemplo, respecto al martirio cristiano, el emperador Marco Aurelio (*Meditationes* 11, 3,1-2), el filósofo estoico Epícteto (*Disertationes ab Arriano Digestae* 4, 7,6) y el médico Galeno (*De differentiis pulsuum* [Galeni opera omnia, ed. C.G. Kuehn, Pipsiae 1821=1823, 8,579]) coincidían en despreciarlo como una actitud fruto de fanatismo e irracional; podemos ver aquí reflejado el desprecio que los cristianos sufrían por parte de la elite cultural pagana del siglo II. Cf. Prinzivalli, E., *op. cit.* p. 551.

mentaba a favor de la anterioridad del pensamiento judío y mostraba las contradicciones entre los filósofos paganos. La producción anti-herética tocaba igualmente puntos en controversia con varias concepciones filosóficas griegas: el origen del mal, la relación entre bondad y justicia en Dios, el valor de la fe (que a veces rozaba el anti-intelectualismo), la universalidad de la redención. Entre los representantes de esta postura tenemos a San Epifanio de Salamina (315?-403 d.C.)⁶, San Lucífero de Cagliari († hacia el 370 d.C.)⁷, Taciano el Sirio (siglo II d.C.)⁸, Tertuliano (160-220 d.C.)⁹ y San Ireneo († hacia el 200 d.C.)¹⁰. Con todo, los estudios muestran que hasta en los autores más intransigentes se encuentran matizaciones de esta postura, mostrando la dificultad que experimentaban en pasar de la teoría a la práctica, por ejemplo al servirse de la filosofía pagana para elaborar conceptos doctrinales elevados. Parece ser imposible para un cristiano culto de entonces evitar toda influencia de la cultura greco-romana. Como afirma C. Riggi, habría que valorar, en cada uno de estos autores, la adhe-

-
- 6 San Epifanio fue educado en un ambiente monacal egipcio, probablemente en un monasterio anti-origenista, recibiendo una formación cristiana alejada de los ideales de la retórica y de la filosofía pagana y contraria a una inculturación de la fe. Entiende la fe escatológica como el elemento discriminante entre la vida cristiana y la pagana. Llegó a condenar a los griegos -o sea, a los no creyentes- como negadores de la esperanza en el único verdadero Dios, en su Verbo verdaderamente encarnado y en el Espíritu Santo de verdad y santidad; en ese mismo sentido también los condenó por la inmoralidad en que vivían y que los llevó al punto de negar la resurrección de Cristo para así no reconocer en él al Dios-Juez que los castigaría por sus impiedades: cf. Epifanio, *Ancoratus* 83. Sin embargo, consideró la posibilidad de su conversión: cf. *Ibid.* 102; *Panarion* 70,3.6. Consideraba a los origenistas como paganos enmascarados de cristianos. Cf. Riggi, C. *op. cit.* pp.431-437.
- 7 Por su parte, San Lucífero en sus opúsculos contra el emperador, se enorgullece de su falta de formación y de poseer un lenguaje vulgar. Cf. Hagendahl, H. (1988). p.103-104.
- 8 Taciano fue discípulo de Justino y en su única obra conservada, su *Oratio ad graecos*, se muestra contrario a la filosofía y a la retórica tradicional; pero, al presentar su doctrina sobre Dios, se sirve de una síntesis de elementos platónicos y estoicos y a la vez hace gala de manejar los trucos de la sofística antigua.
- 9 De Tertuliano son las expresiones más conocidas y feroces contra la helenización. Recordamos algunas: “¿Qué cosa tienen para compartir Atenas con Jerusalén? ¿Y qué la Academia con la Iglesia?... ¿Qué semejanza puede haber entre el filósofo y el cristiano, entre el discípulo de la Grecia y aquel del cielo, entre quien busca la fama y quien busca la salvación, entre quien vende palabras y quien realiza obras, entre quien construye y quien destruye, entre quien altera la verdad y quien la tutela, entre quien es ladrón de lo verdadero y quien custodia lo verdadero?”: cf. Tertuliano, *De Praescriptione haereticorum* 7,9-10; *Apologeticum* 46,18. No obstante, este gran escritor no dudó en citar a Cicerón y a Virgilio, y a elaborar su pensamiento anti-herético sobre Dios, el Logos, el alma, sirviéndose ampliamente de conceptos filosóficos, sobre todo estoicos. Él, que reprendía a quienes patrocinaban un cristianismo estoico, platónico o aristotélico (Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 7,11) ha sido definido con razón “el estoico del cristianismo”: cf. Windelband, W., *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, Manchen 1923, p. 284)
- 10 San Ireneo de Lyon en su obra *Adversus haereses* ataca la filosofía griega como fuente de la gnosis (II, 14,2; II, 33,2) y se sirve de la retórica que dice él ignorar (ej. V, 13,2) y de métodos de argumentación como el dilema, el entimema, el paradigma. Cf. W.R. Schoedel, *Philosophy and Rethorik in the Adversus Haereses of Irenaeus*, en *Vigiliae Christianae* 13 (1959), pp. 23-32.

sión al topos apologético, con el fin de entender más objetivamente las posturas en cuestión¹¹.

- En cambio, otros vieron que una apertura controlada a la cultura antigua era útil para difundir el cristianismo a un nivel cultural más alto. Esta fue, a fin de cuentas, la posición más coherente y la que triunfó en el cristianismo antiguo, mostrando sus frutos. Consistía en subrayar y desarrollar los puntos de encuentro y de diálogo, sin olvidar las diferencias. Por ejemplo, en polémica con el politeísmo, los cristianos demostraron que en algunos autores paganos, como Homero y Platón, puede encontrarse cierto conocimiento del único y verdadero Dios que el Antiguo Testamento afirmó con anterioridad¹². San Justino, mártir y filósofo del siglo II, fue el primero que argumentó esta apertura al diálogo junto con una presentación del cristianismo como religión universal¹³. A su vez, Atenágoras (siglo II d.C.), al tratar la resurrección de la carne, no basa su argumentación en la Biblia, sino en conocimientos filosóficos y médicos de su tiempo¹⁴. Otro gran exponente es Clemente de Alejandría (150?-215 d.C.), quien superó el gnosticismo de su tiempo sin condenar la filosofía griega, sino incluyéndola en una nueva síntesis¹⁵. Toda esta muestra de capacidad intelectual cristiana logró captar el interés pagano y promover muchas conversiones; con todo, la mayoría mantuvo su actitud hostil y hasta perfeccionó sus ataques, como lo hizo Celso, que se

11 Cf. Riggi C., *op.cit* pp. 266ss. También: Simonetti, M., *op. cit.* pp. 30-36.

12 Los cristianos citaban sobre todo a Homero y a Platón para demostrar a los contemporáneos paganos que habían conocido parcialmente la verdad cristiana. Por ejemplo, el verso de la *Iliada* 2, 204 de Homero (“no es buena la multiplicidad de jefes: que el jefe sea solamente uno”) fue muy utilizado al presentar la concepción monoteísta de Dios. Y Platón, sobre todo en la interpretación que de su pensamiento había logrado el platonismo de los siglos I y II, presentaba los enunciados que más se acercaban a ciertas exigencias fundamentales de la religión cristiana: el espiritualismo de su ética y el impulso místico de su aspiración al mundo divino, la unicidad del Dios supremo y la existencia y actividad del Logos divino derivado de Él, etc. El diálogo platónico más conocido y utilizado en ambiente cristiano y en el medioplatonismo fue el Timeo. Cf. Daniélou, J. (1961) pp. 73-122. Para más información y otros ejemplos: cf. Rahner, H. (1980) (Traducción del original alemán: Zürich 1957).

13 Para San Justino, cada hombre en cuanto racional participa de las “Semillas del Logos Divino”, semillas de Cristo en su dimensión divina, principio de racionalidad- y por ello puede conocer algo de la verdad del “Logos divino total” -tò logikòn tò ólon-, revelado a los cristianos, sus seguidores: cf. Justino, II Apología 10,1-2; 13,3.

14 Cf. Pouderon, B. (1989), pp. 180-201.

15 Clemente pudo reducir el dualismo radical entre espíritu y materia del gnosticismo en términos compatibles con la tradición cristiana, dando siempre más importancia a lo espiritual. En sus obras muestra una gran estima a la literatura griega clásica, desde Homero a las tragedias. Compartió con San Justino la convicción de que todo hombre tiene la capacidad de conocer a Dios de una manera natural gracias a aquel impulso hacia Él que Dios mismo dio a todos en el acto de la creación (cf. Clemente, *Stromata* V, 14,133; *Protepticus* 11,117; *Paedagogus* I, 3,7). Valoró la filosofía en cuanto ciencia preparatoria y auxiliar (Cf. Clemente, *Stromata* I, 5,28.30), medio para conocer verdades parciales, siendo solo posible en Cristo Logos el conocimiento de la verdad en su totalidad (cf. *Ibid.* I, 7,37; I, 20,97-100; I, 13,57). Cf. Simonetti, M. *op. cit.* pp 49-52.

tomó el trabajo de conocer mejor la religión cristiana para luego, en su “Discurso Verdadero” (178-180 d.C.), atacarla ferozmente como religión de ignorantes y locos¹⁶. Fue Orígenes (185?-253 d.C.) quien, casi 70 años más tarde y gracias a la evolución cultural que el cristianismo experimentó en la Alejandría de este periodo¹⁷, confutó tanto los argumentos como el tono de superioridad de Celso en su *Contra Celsum* (obra más o menos del 248 d.C.); sin embargo, en su *De principiis* (220-230 d.C.), ya había demostrado el alto nivel cultural alcanzado por el cristianismo que aniquiló toda pretensión gnóstica de superioridad intelectual y que mostró al lector pagano que la religión cristiana no anulaba sino exaltaba y potenciaba las facultades racionales humanas¹⁸.

16 Celso, filósofo medio platónico, escribió la más antigua obra conocida que consideró, desde el punto de vista pagano, la relación mundo-cristianismo. Habría frecuentado a cristianos y leído directamente sus obras. En su escrito deja notar su pretendida situación superior, a partir de la cual repudia y condena el cristianismo como religión de bajo nivel, tanto en su origen como en su credo y prácticas. Esta tesis ha hecho pensar que la mayoría de los cristianos del siglo II permanecía lejano a los ideales de la paideia.

En cambio, fue en el siglo III, al florecer la filosofía platónica en ambientes paganos y cristianos, cuando los contactos se intensificaron. Los platónicos Numedio y Amelio no ocultaron su simpatía por el cristianismo. Plotino no calló sus reservas, aunque mostró más interés en polemizar con el dualismo gnóstico. En cambio, fue Porfirio quien atacó duramente al cristianismo en su *Adversus christianos* (270 d.C.), donde muestra mejores conocimientos bíblicos que Celso y afirma que los evangelistas falsearon la vida de Jesús, que Pedro es desfavorecido en la Biblia como para ser la cabeza y Pablo es un charlatán orgulloso, y que la eucaristía es un acto de canibalismo; en resumen, considera al cristianismo como un conjunto de mitos irracionales que constituyen la negación del racionalismo helénico.

Cabe mencionar una obra posterior pero que va en la misma línea de las obras de Celso y Porfirio aquí tratadas: el *Adversus galilaeos* del emperador Juliano (361-363 d.C.). Cf. Gigon, O. (1988) pp. 146-178. También: Simonetti, M. *op. cit.* pp. 59-62.

17 El desarrollo de la cultura cristiana de Alejandría fue posible gracias a la tradición cultural pagana tanto filológica como filosófica, junto a la intensa actividad cultural del judaísmo helenizado que tendía a compatibilizar los contenidos del Antiguo Testamento con las instancias fundamentales de la filosofía griega, aplicando sobre todo, para la interpretación, el método alegórico. El principal representante de esta tendencia religiosa-cultural fue Filón (13 a.C. - 45 d.C. aprox.), quien no tuvo mucha suerte entre los judíos, pero sí en los ambientes cultos de la cristiandad alejandrina. Chadwick afirma que la historia de la filosofía cristiana tiene inicio no con un cristiano, sino con un hebreo, Filón de Alejandría: Cf. Chadwick, H. (1967) en Armstrong, A. (ED.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge pp. 137-157 y 164-165. También: Martín, J.P., *Filón y las ideas cristianas del siglo II. Estado de la cuestión*, en *Revista Bíblica* 30/31 (1988), pp. 263-294.

18 Orígenes muestra una fuerte influencia de la filosofía y la filología griegas, hasta considerarlas una buena preparación hacia la comprensión de las Escrituras, cuyo estudio es el principal instrumento para el progreso espiritual y cultural. En su método de enseñanza, a imitación de las escuelas filosóficas de su tiempo, prevalecía la investigación sobre la definición (cf. Orígenes, *De principiis* I,7,1; IV,1,1). Sin embargo, en varias ocasiones observó que la filosofía en parte está de acuerdo con la revelación cristiana y en parte no lo está, de tal manera que un uso imprudente corre el peligro de caer en el error. Explicadas alegóricamente, las nociones recogidas de la filosofía por los cristianos son como los utensilios de oro y plata que los israelitas tomaron consigo al salir de Egipto (cf. Ex 12,35ss): si estos utensilios tuvieron un buen uso -adornar el Arca del Señor- y uno malo -material para cons-

Un último aspecto de esta época cristiana antigua ha llamado la atención de estudiosos: el nacimiento de la literatura cristiana latina. Queda datado este hecho a finales del siglo II y ubicado en el norte de África, momento en el que ya circulaban en Occidente las primeras traducciones latinas de las Sagradas Escrituras. Tertuliano es considerado el inaugurador de una producción literaria que se presenta como directa continuación y desarrollo ulterior de la literatura griega -cristiana y pagana- y de la literatura latina clásica; ciertamente, esta doble influencia se nota no sólo en sus géneros literarios, sino también en sus contenidos. Sin embargo, como en el griego, en ambiente latino el cristianismo percibió la necesidad de crear nuevos medios expresivos para nuevos ámbitos de pensamiento; así surgió el llamado "latín cristiano", con un nuevo léxico, lleno de propiedades del lenguaje hablado y hasta vulgar. Minucio Félix (siglo II d.C.), San Cipriano de Cartago († 258 d.C.) y Lactancio (250?-325 d.C.) son muy representativos al respecto¹⁹.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si en contraposición al judaísmo, el cristianismo se presentó como el *verus Israel o novus Israel*, en relación al mundo helenizado podríamos hablar de un cristianismo que argumentó ser la *vera religio*, la *vera sapientia*, la *vera philosophia*. Los temas y ejemplos antes tratados pueden ayudarnos a entender mejor esta pretensión: más que ir contra toda cultura o trabajo intelectual, lo que buscaban los escritores cristianos antiguos era favorecer, preservar, propagar y defender la propia identidad.

Con todo, en este estudio no hemos abarcado toda la época patrística. Efectivamente, falta considerar un segundo periodo, los siglos IV-VI, igual de intensos, lleno de personajes y mentes también formidables que, acogiendo los logros anteriores, dejaron en sus obras una herencia perenne, en la que la *paideia* griega y la *humanitas* romana parecen transformadas y hechas nuevas, cristianizadas.

truir un becerro y adorarlo-, también la filosofía puede ayudar en la profundización del conocimiento sobre Dios y, contrariamente, ser fuente de doctrinas heréticas: cf. Orígenes, *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum* 1; *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta* 13,1-4. Cf. Simonetti, M. *op. cit.* pp. 52-56. Cf. Gasti, F., *L'oro degli Egizi. Cultura classica e Paideia cristiana*, en *Athenaeum* 80 (1992), pp. 311-329. También: Fedou, M., *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, Baeuchesne 1988.

- 19 Minucio inaugura la influencia ciceroniana, dando formas clásicas a temáticas cristianas, subrayando puntos de encuentro con la cultura pagana pero sin citar la Biblia. En San Cipriano encontramos un convertido que parece haber olvidado toda su cultura pagana y un obispo interesado por la paz y la disciplina de su comunidad, siguiendo a Tertuliano pero sin imitar ni el rigorismo ni el estilo. En cambio, Lactancio, llamado el "*Cicero Christianus*", ya escribe sin temor a citar a la letra a los poetas profanos, imitando el latín clásico con muy buenos resultados y pensando que el cristianismo necesita apropiarse de la cultura profana para convertirse en una potencia cultural dominante. Cf. Hagendahl, H. *op. cit.* pp. 52-93. Pellegrino, M., (1947). Fredouille, J.-C., *Dal dialogo ciceroniano all'Octavius di Minucio Felice*, en Alici, L., Piccolomini, R., Y Pieretti, A. (Edit) (2005), pp. 219-233.

Este hecho histórico parece profetizado por aquella frase del Apocalipsis, puesta en boca del que está sentado en el trono: “Mira que hago nuevas todas las cosas” (Ap 21, 5).

Ya en los tres primeros siglos encontramos una apertura extraordinaria a la influencia pagana, siempre atenta en preservar la propia identidad cristiana. Fue una actitud trabajada con dificultad, rechazada y condenada por algunos, pero asumida con paciencia por otros. Los resultados podrían ser entendidos como dirigidos a una interpretación amplia de un paso paulino que parece condenar toda filosofía: “Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo” (Col 2, 8). Este es el único versículo bíblico donde aparece el término “filosofía” y lo hace en un contexto literal que parece condenarla por completo. Justamente esta fue la interpretación patristica más común²⁰.

Sin embargo, la actitud y la práctica de los Padres parece presagiar la interpretación de la crítica moderna: el apóstol se estaría refiriendo no a la filosofía griega en bloque, sino a un grupo sincretista-religioso específico, cismático y peligroso por ser atractivo²¹. La admonición de San Pablo busca renovar en los colosenses su sentido de pertenencia a una comunidad llamada a alcanzar “la plena inteligencia y perfecto conocimiento del misterio de Dios, en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” (Col 2, 2-3).

REFERENCIAS

- Cantalamesa, R. (1971) *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, en Cantalamesa, R (Edit) *Il cristianesimo e le filosofie*. Milán: Vita e Pensiero
- Chadwick, H. (1966) *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Londres: Oxford University Press
- Chadwick, H. (1967) *Philo and the Beginning of Christian Thought*, en ARMSTRONG, A. (EDIT.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge
- Cochane, Ch. (1944) *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. Londres: Oxford University Press
- Daniélou, J. (1961) *Message évangélique et culture hellénistique*. Paris: Desclée & Co.
- Doods, E.R (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: Cristiandad (traducción del original inglés: Londres 1968)
- Fedou, M. (1988) *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*. Paris: Baeuchesne

20 Cf. Moreschini, C. (2000). pp. 10-11.

21 Cf. Michel, O., *Philosophia*, en Kittel, G.-Friedrich, G. (Edit.) (1988), coll. 39-41.

- Fredouille, J-C. (2005) *Dal dialogo ciceroniano all'Octavius di Minucio Felice*, en ALICI, L., Piccolomini, R., Y Pieretti, A. (Edit) *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*. Roma: Città Nuova
- García Bazán, F. (1978) *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda.
- Gigon, O. (1970) *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos 1970 (traducción del original alemán: Gütersloh 1966)
- Grossi, V. (2001) *I Padri della Chiesa e la ricerca teologica*, en Instituto Patrístico "Augustinianum" *I Padri della Chiesa. Documenti recenti del magisterio*. Roma, pp. 6-15
- Hagendahal, H. (1988) *Cristianesimo latino e cultura classica*. Roma: Borla (traducción del original alemán: Göttenborg 1983)
- Jaeger, W. (1965) *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica (traducción del original inglés: Cambridge 1961)
- Markus, R. (1966) *La fine de la cristianità antica*. Roma: Bora (traducción del original inglés: Cambridge 1990)
- Michel, O. (1988) *Philosophia*, en Kittel, G.-Friedrich, G. (Edit.) (1988) *Grande Lessico dil Nuovo Testamento*. Vol. XV Brescia: Paideia. Coll 39-41
- Mohrmann, Ch.(1961) *Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne*, en *Études sur le latin des chrétiens I* Roma pp. 139-150
- Moreschini, C (2004). *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana
- Pellegrino, M. (1947) *Studi su l'antica apologetica*. Roma: Ed. Di "Storia e Letteratura"
- Penna, R. (2000) *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*. Bologna: Dehoniane
- Pouderon, B. (1989) *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien*. Paris: Beauchesne
- Prinzivalli, E.(1994) *Incontro e scontro fra 'classico' e 'cristiano' nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, en *Salesianum* 56, pp. 543-556
- Rhaner, H. (1957) *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Boloña: Dehoniane (traducción del original alemán. Zurich)
- Riggs, C. (1977) *Il nesso della letteratura classica antica con il clima culturale della Chiesa primitiva e dei Padri*, en *Seminarium*. 29/N.S. 17, pp. 259-276
- Riggs, C. (1977) *Lo scontro della letteratura cristiana antica e della cultura greco-romana*, en *Salesianum* 39, pp. 431-452
- Riggs, C. (1986) *Impatto culturale tra paganesimo e cristianesimo*, en AMATA, B. (ED.), *Cultura e lingue classiche*. Roma: LAS
- Sánchez Salor, E. (editor) (1986) *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y Problemas vivenciales*. Madrid: Akal
- Simonetti, M. (1983) *Cristianesimo antico e cultura greca*. Roma: Borla
- Siniscalco, P. (2000) *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*. Roma: Laterza 2000
- Sordi, M. (2004) *I cristiani e l'impero romano*. Milán: JacaBook .