

REFLEXIONES CONTEXTUALES EN TORNO A LA IGLESIA ANTIGUA

*Manuel Lázaro Pulido**

Resumen

El trabajo realiza una observación del desarrollo embrionario del cristianismo y su proceso de consolidación como institución histórico-cultural, para ver cómo la religión nos lleva a cuestiones fundamentales del obrar humano: teoría política, filosofía o sociología. Nos fijaremos en algunas circunstancias de la vivencia religiosa en la Iglesia antigua y su proceso de consolidación que explique tanto la originalidad de la religión cristiana respecto de sus raíces judías como de sus raíces grecorromanas.

PALABRAS CLAVE: Cristianismo. Iglesia antigua. Filosofía cristiana. Hellenismo. Antigüedad tardía.

Abstract

The work realizes an observation of the embryonic development of the Christianity and his process of consolidation as historical-cultural institution, to see how the religion takes us to fundamental questions of human being acts: political theory, philosophy or sociology. We will concentrate on some circumstances of the religious experience on the ancient Church and his process of consolidation that explain so much the originality of the Christian religion respect of his Jewish roots as of his Greco-Roman roots.

KEYWORDS: *Christianity. Ancient Church. Christian philosophy. Hellenism. Late antiquity.*

Sin duda alguna podemos afirmar que la irrupción del cristianismo en la historia occidental representa el hecho fundamental y decisivo de la evolución del pensamiento y los acontecimientos que los hombres han

* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH). E-mail: <mpulido@letras.up.pt>.

ido construyendo, no sólo por los mismos hechos, sino también por su interpretación. No sería descabellado pensar que no se trata únicamente de un acontecimiento trascendental con repercusiones históricas, sino del criterio hermenéutico fundamental en una interpretación con sentido de la historia. Para la Iglesia católica el desarrollo de los primeros siglos es esencial teniendo además en cuenta el carácter normativo que este período tiene, de forma más significativa que en la interpretación protestante que restringe más la normatividad al ámbito escriturario.

1 La evolución de las persecuciones: de perseguidos a queridos. Un ejemplo de la transformación

El hecho de las persecuciones es algo más que el argumento de narraciones poéticas y epopeyas e historias martiriales, lo que de por sí ya es mucho, y que mereció –y merece– culto¹. Es el signo de la Iglesia, al menos en dos aspectos: en primer lugar, en cuanto que nos habla de la naturaleza Iglesia, es decir, de una Institución que presente en la historia la trasciende; en segundo lugar, en cuanto que remite al hecho fundante de la persecución y la dificultad que queda superada en la gracia y el amor de Dios. Efectivamente, el fenómeno de la persecución nace con el propio acontecimiento fundador del cristianismo. La Pasión del Hijo de Dios, de Cristo, tiene origen en una persecución. El carácter de entrega y martirial está presente en el propio *kerigma*. Pero junto a las primeras persecuciones que muestran la lectura negativa de las autoridades y que exigen valentía nacida de la gracia del Espíritu Santo (*Hch* 4,23-31), aparece, sin embargo, una comunidad que “gozaba de gran simpatía” (*Hch* 4,33), como hemos indicado en el punto anterior. El carácter martirial de la Iglesia supone atacar la centralidad del hecho cristiano en cuanto que rememora la encarnación de la Palabra y la superación de toda lectura homogéneamente trágica de la muerte. La Iglesia penetrada *de y en* la historia se muestra así entretejida *de y en* las instituciones históricas. Las etapas de penetración, convivencia y superación de la realidad que le toca vivir a la Iglesia se refleja en la vivencia del martirio, que alcanza forma paradigmática en las persecuciones de los primeros siglos. Podríamos afirmar que el martirio no es algo esencial al cristianismo, no es un elemento constitutivo suyo, pero sí lo es ser coherente con su forma de vida. En este sentido

¹ Cfr. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912.

cabe entender la afirmación del teólogo Joseph Ratzinger de que “El contenido de la fe cristiana es esencialmente histórico; las expresiones bíblicas no son metafísicas, sino históricas... La fe participa también en la transformación del mundo, en su configuración, en la oposición a la indolencia de las instituciones humanas y de lo que de ahí saca partido”².

Dos hechos ciertos acaecen en las persecuciones cristianas: el carácter casi espontáneo al Imperio de que la Iglesia invita a su persecución y, asociado a este, un cierto desdén sobre dichas persecuciones. Es decir, por un lado, como afirma Hugo Rahner existe una “instintiva aversión por el Cristianismo del pueblo romano por todas partes, se percibe en ello el “ghetto”, típicamente católico con todos sus oscuros fermentos políticos y sociales; de la “estirpe con odio al género humano” como *Tácito* define a la Iglesia, con el primer reproche político”³, los persecutores de cristianos eran hombres con un gran sentido de Estado que veían en ciertas prácticas religiosas un peligro para el Imperio romano. Pero, por otro lado, la religión rechazada y prohibida por las leyes es una religión que se va imponiendo socialmente, y al Estado le cuesta reaccionar de forma eficaz, sin exabruptos.

La historia de las persecuciones del cristianismo hay que encuadrarlas en dos contextos: en el religioso e ideológico, pero también en el del conjunto del hecho persecutorio del mundo grecolatino. Es decir, es necesario superar las oposiciones convencionales y los prejuicios respecto de las persecuciones religiosas si las miramos en virtud del conjunto de persecuciones de la época sobre figuras y acontecimientos especiales. La idea originaria de un choque de civilizaciones surgido de la entrada del monoteísmo excluyente del judaísmo o de la religión comunitaria cristiana en el sistema religioso politeísta y político asentado en la ciudad y los imperios antiguos no es suficiente, teniendo en cuenta como hemos visto la riqueza y diversidad religiosa que existía ya en el Imperio romano. La persecución en la época la podemos observar en personajes capitales y en momentos particulares, como siglos antes le ocurre de forma paradigmática al filósofo Sócrates que es juzgado a muerte, sin que por ello, al contrario, se pueda ocultar el socratismo que se pretendía eliminar. En este aspecto nos hacemos eco de la posición de Marie – Françoise Baslez que con audacia, que queremos aquí señalar,

² J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971², pp. 46-47.

³ H. Rahner, “Iglesia y Estado”, en *op. cit.*, p. 28. Cita de Tácito, *Annales*, XV, 44.

subraya la importancia del factor social y urbano (la ciudad como vestigio de la ciudadanía de la polis) como uno de los factores a tener en cuenta en las persecuciones. No se hostiga tanto una doctrina o una ideología como las personas que no se avienen a las reglas sociales establecidas en la ciudad. La vida ciudadana no se define como una comunidad de creencia o de opinión, sino como una comunidad de participación donde entran en juego, de forma esencial, el aparecer y la práctica colectiva – lo que denominamos vida pública –, y a la que se ciñen múltiples aspectos, incluso los religiosos. Se persigue más al profesor que a la ideología, a los cristianos más incluso que al cristianismo, que sobrevivirá. Como afirma al respecto Bartolomé Segura:

Ésta fue la primera, la primera, bien entendido, frente a los ya llamados cristianos, aunque no la primera que el Estado romano libró contra sectas o etnias enquistadas en el tejido social romano, que en ocasiones y a juicio de las autoridades romanas resultaban dañinas para la perpetuación de aquél. Porque, ¿qué otra cosa fue el juicio de las Bacanales, en el año 186 a. C., en el transcurso del cual fueron enjuiciados cientos de individuos, siendo muchos de ellos ejecutados? Además, ¿qué había ocurrido antes de los cristianos con los judíos? ¿Y con los esclavos? ¿Cuántas veces no había tenido que salir Roma al paso de los ataques que atentaban contra su seguridad y supervivencia? Si pensamos en los esclavos, los cartagineses o los conspiradores políticos como Catilina o Pisón, hemos de admitir que la acción de Roma contra los cristianos fue en general leve y permisiva. Por dicha razón, sin duda alguna, el tábano acabaría dando muerte al exuberante corcel que lo había llevado a su grupa durante cerca de tres siglos⁴.

Es esencial a las persecuciones el hecho de que el Imperio y las autoridades romanas no supieron o no quisieron tomar en cuenta al cristianismo como peligro ciudadano de forma específica más allá de las personas que lo constituían, por lo que se les aplicó el derecho común y el de asociación, luchando contra sus creencias en un sentido muy extenso⁵. De hecho, por lo menos, en un primer período de persecuciones que va desde Nerón a Septimio Severo, las mismas se habían circunscrito a individuos particulares⁶. Incluso más tarde, si bien pudieran aparecer

⁴ B. Segura, “Tácito y los cristianos. La primera persecución”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 20 (2002) p. 452.

⁵ Cfr. M.-F. Baslez, *Persécutions dans l'Antiquité: victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007.

⁶ J. Álvarez, “Historia”, *op. cit.*, pp. 90-91.

persecuciones a la Iglesia como organización e institución, tampoco tenía un carácter sistemático. Quizás ya en el período que va desde el 249 al 311 podemos observar una mayor sistematización en ellas. No obstante, a este respecto, se ha de tener en cuenta una circunstancia a la hora de evaluar el dinamismo de las persecuciones y es el hecho de que no existiera ninguna legislación específica, es decir, una base jurídica determinada para las persecuciones cristianas⁷. Es verdad que ciertas expresiones, como la afirmación de Tertuliano de la existencia de un *institutum neronianum* (“*Christianum inquiri non licet*”)⁸, pudiera dar la impresión de una legislación específica; pero esta implicaba más bien una explicación moral justificativa de la reacción neroniana contra los cristianos. De hecho, ni siquiera el Rescripto imperial de Trajano a Plinio al Joven podemos calificarlo de ley anti-cristiana. De entrada, el Rescripto tenía el carácter de práctica jurídica realizada para un caso concreto⁹, pero incluso en su lectura más amplia – pues se convirtió en norma de aplicación más general en el espacio y en el tiempo, que alcanza validez al menos hasta la época de Marco Aurelio – podemos ver que en ella los cristianos no han de ser buscados ni perseguidos de oficio (*conquirendi non sunt*). Se afirma que han de ser condenados aquellos que, acusados regularmente, se reconozcan cristianos y que han de ser absueltos los que declaren no ser cristianos o abjuren de su fe, dando pruebas de su apostasía con algún acto de idolatría. Pero a pesar de dichas aseveraciones, la verdad es que podemos observar en su primera parte que no hace sino repetir antiguas reglas jurídicas. De hecho, entre los romanos, salvo casos especiales, nadie era condenado si no había algún acusador que llevase al reo ante el tribunal competente. De este modo, la paz pública, también en el caso de los cristianos, no se vería perturbada por denuncias anónimas. Es en la segunda parte de la Rescripto imperial donde podemos ver algún elemento más innovador al subordinar la absolución o la condenación a la respuesta del acusado. Aquí sí podemos ver algún elemento de excepcionalidad, que a un tiempo es adverso o favorable para el acusado. Según lo que él declare de sí mismo será absuelto o condenado. Podemos observar que si bien

⁷ Cfr. T. Barnes, “Legislation against the Christians”, *Journal of Religious Studies* 58 (1968) pp. 32-50.

⁸ Tertuliano, *Apologeticus aduersus gentes*, 2; 5, *PL* 1, 270; 290-297; *Ad nationes*, I, 7; 9, *PL* 1, 467.

⁹ C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiae Antiquae*, Barcelona, 1960, p. 31.

se perseguía a los cristianos debido a su profesión religiosa, ello no implicaba que su condición cristiana se considerase como presunción de crimen alguno de derecho común, como pone de manifiesto la segunda parte del edicto de Trajano. Las persecuciones a los cristianos no se hacían en base a una prueba de delito, sino bajo fundamento moral con una clara perversión del derecho procesal como los propios apologistas observaron. La causa de este procedimiento podría reposar en que la actividad del Estado descansa tanto en hacer respetar las leyes como en tutelar el orden público. Ya en el último período, el más agresivo por su sistematicidad, observamos una nueva fase de la lucha contra la Iglesia en la que se transforma el procedimiento. Los magistrados son obligados ahora a buscar a los fieles para obligarlos a abjurar, sin esperar acusador de modo que el antiguo *conquirendi non sunt* se sustituye por un *conquirendi sunt et puniendi*.

Vemos que el criterio de la novedad del cristianismo – que se va imponiendo – trae consigo una persecución más específica, a pesar de que los propios cristianos se sentían pertenecientes a Roma como ciudadanos y pedían a Dios por el funcionamiento justo de sus instituciones políticas y judiciales. La persecución universal de Decio es paradigmática al respecto. La prescripción de la norma imperial es clara en este sentido. La norma de Decio disponía que todos los cristianos, hombres, mujeres y niños, en las ciudades y en los campos, en un día determinado, habían de reunirse para ofrecer sacrificios a los dioses, sea ofreciendo víctimas, haciendo libaciones rituales o comiendo de la carne sacrificada a los ídolos. Toda la población era convocada, y más tarde cada uno debía acreditar, por una especie de certificado, su participación en el sacrificio, sino eran acusados y condenados con el destierro, confiscación de sus bienes y, incluso, la muerte¹⁰. Se observa en la norma el intento romano de doblegar al cristiano a un “sentir” romano, de modo inversamente proporcional en su dureza y especificidad a la pérdida de dicho sentir. Los edictos de Diocleciano refuerzan lo dicho hasta ahora. La guerra total del emperador (303) se hace ya en una época donde la mitad de la población es cristiana y donde gran parte de los magistrados también lo son. La nostalgia de la Roma más clásica se ve en que paralelamente a la persecución se toman medidas para restituir el paganismo. Así se ordena a los maestros de escuela distribuir entre sus alumnos libelos

¹⁰ S. Cipriano, *De lapsis*, 2-3; 8-10; 15; 24, *PL* 4, 466-467; 472-474; 478-479; 484; *Epistolae*, 13, 18; 69, *PL* 4, 260-261; 271-273; 400-407.

anticristianos¹¹ y se intenta, incluso, tomar elementos del cristianismo como el sacerdocio, los ritos... No hemos de olvidar que en la religión romana “el carácter de ciudadano está ligado a este compromiso, de modo que la religiosidad (*pietas*) se mide en Roma en términos de adhesión a los dioses del estado, mientras que la impiedad se interpreta como un signo de inconformismo y resistencia política”¹².

La simbiosis entre religión y política en la antigüedad (que como hemos señalado en el punto anterior se daba incluso en la religión iraní del culto a Mitra) explica tanto la persecución religiosa, en especial cristiana, como la conversión constantiniana. Era un concepto importante en el pensamiento romano la idea de la paz o benevolencia de los dioses (*pax deorum*¹³), es decir, la correlación entre la prosperidad del Estado con la protección divina.

La importancia de Constantino en la consolidación del cristianismo tuvo un reflejo en la literatura hagiográfica que trascendió los límites de la vida de la Iglesia Antigua que ya en vida del emperador fue convertido en mito por los apologistas cristianos como Lactancio¹⁴ y Eusebio de Cesarea y que asociado a otras realidades políticas y eclesiales se fue desarrollando después de su muerte¹⁵.

2 El rol intelectual en la cultura grecorromana de los pensadores cristianos

Ciertamente hablar del papel de los primeros cristianos en el mundo romano ha de pasar por ver el nivel de helenización de los protagonistas de tal presencia; pero aunque sea como apunte resulta interesante señalar una circunstancia: la importancia de la escritura en la vida del cristianismo desde su raíz judía hasta su configuración como identidad eclesial que va tomando forma y se fija en el canon neotestamentario. La significación de la escritura unida a la propia liturgia y el desarrollo de la teología, distingue al cristianismo de otros cultos místéricos como

¹¹ Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica* IX, 5,1, 562-563.

¹² M. Marcos, “Ley y Religión en el Imperio Cristiano”, *op. cit.*, p. 51.

¹³ M. Sordi, “‘Pax deorum’ e libertà religiosa nella storia di Roma”, en *La pace nel mondo antico*, Milano, 1985, pp. 126-134.

¹⁴ R. Teja, *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid, 1982.

¹⁵ R. Teja, “El poder de la Iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano”, *Studia historica. Historia antigua* 24 (2006) pp. 63-81.

el de Mitra donde se observa una ausencia de textos que intensifica la iconografía de los templos¹⁶.

La presencia del helenismo en el cristianismo¹⁷ va más allá de la entrada del gnosticismo en el pensamiento cristiano como pensara Adolf von Harnack en su *Historia de los dogmas*¹⁸, y hunde sus raíces en la misma tierra en la que nace: la Palestina del siglo I. El ambiente cultural helenista y con ello el pensamiento griego se introduce en el mismo mundo judío¹⁹, ambiente heleno que en el judaísmo tiene como señal inequívoca la versión griega de la Biblia conocida como la versión de los LXX y que se extiende al mundo contemporáneo del cristianismo²⁰, como muestran los últimos libros incorporados al Antiguo Testamento en el canon cristiano²¹. Como señala G. Segalla, hasta 32 veces se alude en el Nuevo Testamento al mundo helenista²².

En otros lugares hemos tenido ocasión de hablar de este tema, recordamos en parte lo allí expuesto²³. No es extraño al día de hoy reconocer que la etapa prenicena fue el primer eslabón de acercamiento entre fe y razón, desde el “encuentro positivo” de Justino y Clemente de Alejandría hasta la revisión más crítica de Orígenes (*Fides et Ratio*, nn. 38 y 39). El horizonte pastoral estaba presente por lo que el centro de las preocupaciones de los primeros Padres fue el de dar a conocer el *Kerigma*. Para ello no pondrán reparos en hacer todo lo posible para su comunicación en un lenguaje accesible a los paganos. Y el contexto

¹⁶ I. Campos, “Consideraciones sobre el origen de la iconografía de los misterios mitraicos”, *Florentia iliberritana* 15 (2004) pp. 9-28.

¹⁷ *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response Within the Greco-Roman World*, ed. W. E., Helleman, New York-London, 1994.

¹⁸ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909. Un comentario en E. Dassmann, “El ‘Lehrbuch der Dogmengeschichte’ y ‘Das Wesen des Christentums’”, de Adolf von Harnack”, *Anuario de historia de la Iglesia* 13 (2004) pp. 179-198.

¹⁹ Tesis sostenida con solvencia en M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1973². Cfr. P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti col giudaismo e cristianismo*, Brescia, 1986.

²⁰ Cfr. G. Dorival, M. Harl y O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988.

²¹ Cfr. J. Trebolle, “Antiguo Testamento y Helenismo. Los últimos escritos del Antiguo Testamento”, *Estudios Bíblicos* 61 (2003) pp. 277-294.

²² G. Segalla, “Panoramas” *op. cit.*, p. 9.

²³ M. Lázaro, “Corrientes filosóficas presentes en el cristianismo preniceno”, “De Babilonia a Nicea”, ed. J. J. Fernández, *op. cit.*, pp. 217-228. Especialmente presentamos aquí la presentación, pp. 217-220.

vital en el que desenvuelven su predicación es el helenismo y la filosofía grecorromana. Un esfuerzo de traducción del lenguaje bíblico a los idiomas paganos, más fácil de hacer en el caso del griego – que conocía los precedentes de la traducción de los Setenta –, que en el del latín – que no tenía ni desarrollado completamente una conceptualización filosófica –.

La teología prenicena presentó varias formas que respondían al amplio contexto en el que se desarrollaba. El Imperio romano era de una gran extensión geopolítica que implicaba una gran variedad de situaciones pastorales y teológicas. Sin embargo, el ambiente religioso y filosófico dependía, en gran medida, de la tradición griega. Las grandes escuelas filosóficas se ubicaban en ciudades como Atenas, Rodas, Alejandría y Tarso. Los Padres prenicenos tuvieron que ir haciendo frente a múltiples problemas y acusaciones de los ciudadanos romanos, de los judíos y de los filósofos de la época que veían en el cristianismo una escuela filosófica rival. A estas circunstancias contextuales hay que añadir la situación vital y existencial de algunos de los mismos Padres, como el paradigmático caso de Justino, quien había peregrinado de escuela en escuela filosófica (estoicismo, aristotelismo, pitagorismo, platonismo) antes de abrazar el cristianismo.

La presencia de las corrientes filosóficas en el primer pensamiento cristiano es un hecho incontestable y, en cierta manera, inevitable. Una mirada a los Padres de este periodo nos regala una riqueza en la influencia filosófica presente. Podemos apreciar el aristotelismo o el estoicismo en autores como Justino, Melitón, Ireneo, Hipólito o Tertuliano, y completar con el platonismo en Clemente, Orígenes o Pánfilo.

En el caso del citado Justino se utilizan las categorías y terminología filosóficas en un intento de conciliar la fe y la razón. Taciano, por su parte, hace una crítica al pensamiento y cultura griegos. Ejemplar resulta la labor de Clemente de Alejandría cuyas obras principales buscan establecer el nexo de unión entre fe y filosofía. Tertuliano, sin embargo, constituye un ejemplo de conocimiento de la retórica clásica y el pensamiento práctico romano. Podemos afirmar que los Padres no se arrugan ante la reflexión filosófica y se atreven si es necesario a rebatirla, como Orígenes que no duda en realizar una refutación de las escuelas filosóficas paganas cuando es necesario.

La confrontación filosófica efectuada por los Padres no sólo atañe a la labor pastoral y catequética, sino que termina enriqueciendo la comprensión teológica. Por eso no dudan en adoptar las máximas doctrinas

filosóficas en la medida que sean compatibles con la Revelación. De este modo, la conceptualización cristiana y la metodología desarrollan conceptos filosóficos de lo más variados, nociones que son asimismo enriquecidas y que afectan tanto a grandes elementos filosóficos como a otros, en principio, más metodológicos. Así acontece con el desarrollo del significado del “*Logos*” u otros muchas veces menos conocidos, por ejemplo ¿acaso no nos suena la siguiente formulación presente en la IV *Eneada* de Plotino (3, 17) hablando del origen de la segunda hipóstasis, el *Noûs*, como “luz de luz, dios de dios”? También podemos observar esta influencia del pensamiento filosófico en otros elementos de gran significación epistemológica como el concepto platónico de *anábasis*. En este caso, por ejemplo, Clemente de Alejandría desarrollando los procesos de ascensión del filósofo hacia Dios introduce una triple gradación (*ἐγκύκλιος παιδεία, φυσικὴ θεωρία* y *γνωστικὴ φυσιολογία*) en un contexto cristiano que resalta la acción del *Logos* divino sobre el creyente dotándole de un arrebató que es totalmente extraño a la concepción del mundo greco-helenístico²⁴.

Y no solo se vio involucrada la literatura específicamente filosófica, sino también la poética latina. Así, el poeta Virgilio fue una fuente a disposición de los Padres, de modo que en el periodo que va del 197 al 310 se desarrolla un interés por este autor que será desplegado más tarde y del que algún autor (Stefan Freund²⁵) ha contabilizado en hasta 200 citas. Algunos escritos además utilizan elementos propios de la literatura pagana no sólo haciendo referencia a los denominados clásicos latinos sino a figuras y relecturas temáticas de la literatura pagana, así lo atestigua respecto de la llamada literatura *pseudoclementinas* M. J. Edwards, quien ve en esta literatura una réplica cristiana a la literatura pagana de la época²⁶. La importancia de la literatura y la formación clásica se hace aún más patente si cabe tras la época postnicena. Así san Basilio el grande en su *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar los escritos de los autores paganos* expone el valor de la enseñanza pagana en las escuelas cristianas. A la enseñanza de la Sagrada Escritura y su verdad cierta y a la profundización en los misterios de la fe

²⁴ Cfr. L. Rizzerio, *Clemente di Alessandria e la “φυσιολογία veramente gnostica”*. *Saggio sulle origini e la implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia “cristiana”*, Leuven, 1996, p. 289.

²⁵ Cfr. S. Freund, *Vergil im frühen Christentum*, Paderborn, 2000.

²⁶ M. J. Edwards, “The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel”, *The Classical Quarterly* 42 (1992) pp. 459-474.

se pueden añadir las enseñanzas de los “poetas, oradores o historiadores, de los que nos puede venir alguna utilidad para el mejor provecho de nuestras almas”²⁷. Otros autores refrendan esta actitud. Nos fijamos de modo paradigmática en san Jerónimo.

El santo penitente es ejemplo del conocimiento que los Santos Padres tenían de la cultura latina, y en ella de su gramática. El monje Jerónimo poseía una buena formación como gramático en Roma y gustaba de los clásicos, especialmente tenía una predilección por la lectura de Virgilio y de Cicerón, nacida de las realizadas en su época de estudiante. Testimonio de esa pasión por el pensamiento clásico lo encontramos en el recuerdo autobiográfico que él mismo nos brinda en la *Apología adversus libros Rufini*, donde en un tono de cierta jactancia sobre su conocimiento de los mismos afirma que en la niñez realizó lecturas de “los comentarios de Asper a Virgilio y a Salustio, los de Volcacio a los discursos de Cicerón – autor de gran importancia e influencia²⁸ – y los de Victorino a los diálogos, los de mi maestro Donato a las comedias de Terencio y a Virgilio, así como otros comentarios a Plauto, Lucrecio, Horacio Flaco, Persio y Lucano”²⁹. Incluso en sus primerizas experiencias de ayuno continuó con esas lecturas. Su conocimiento del pensamiento griego evidencia tanto su formación clásica como el contexto clásico de otros Padres de quienes toma en no pocas ocasiones términos importados del helenismo. No en vano Jerónimo hizo de san Cipriano de Cartago una reseña en la que muestra gran aprecio por el mártir³⁰;

²⁷ S. Basilio el Grande, *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar los escritos de los autores paganos*, 10. Ed. española, trad. y not. A. M. Cayuela, Madrid-Barcelona.

²⁸ Cfr. M. Testard, “Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. I. *Amplificatio et contemplatio* jusqu’au *De re publica*”, *Revue des Etudes Latines* 77 (1999) pp. 50-71. Id., “Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. II. Le *De legibus*”, *Revue des Etudes Latines*, 78 (2000) pp. 44-61. Id., “Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. III. *L’Hortensius*”, *Revue des Etudes Latines* 79 (2001) pp. 54-69; Id., “Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. IV. *La Consolatio*”, *Revue des Etudes Latines* 80 (2002) pp. 95-114.

²⁹ S. Jerónimo, *Apología adversus libros Rufini*, I, 16, PL 23, 419: “Puto quod puer legeris Aspri in Virgilium et Sallustium Commentarios, Vulcatii in Orationes Ciceronis, Victorini in Dialogos ejus et in Terentii Comoedias, praeceptoris mei Donati aequae in Virgilium, et aliorum in alios: Plautum videlicet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum”.

³⁰ S. Jerónimo, *De viris illustribus*, 53, PL 23, 661-664.

era un gran maestro de retórica y conocedor del pensamiento estoico. Otro autor reseñado es Novaciano quien poseía una gran inteligencia y conocimientos profundos del pensamiento romano, tanto de la literatura como de la filosofía estoica. San Jerónimo nos recuerda su relación con san Cipriano y menciona varias de sus obras principales³¹. Huelga mencionar el testimonio clásico de autores posteriores como san Ambrosio o san Agustín³².

Podemos concluir que ya se puede observar desde el cristianismo preniceno un ensayo de influencia y relectura de la intelectualidad del mundo grecorromano, en el que no rechazan jugar el papel que deban realizar. El cristianismo abarca varias realidades geográficas, pero el mundo que conocen es el del helenismo en el que conviven fundamentalmente dos realidades intelectuales. Una griega que compatibiliza las actualizaciones de las escuelas de la antigüedad clásica y el desarrollo de las filosofías y ciencias propias del helenismo y cuyos centros paradigmáticos son Atenas y Alejandría³³. Y otra latina, con un desarrollo y conocimiento del clasicismo que vertido a la práctica despuntará en la filosofía jurídica y la retórica conociendo un oasis metafísico en el neoplatonismo del siglo III. La convivencia de estas propias escuelas no era pacífica. Sus cosmovisiones son diversas y tienden a rivalizar entre sí y, al mismo tiempo, a enriquecerse. Este es el contexto filosófico en el que se desenvuelve el cristianismo, con quien comparte espacio de una u otra forma y al que no puede ni quiere abstraerse.

Por lo tanto, el cristianismo se revela como una nueva fe que sueña con destruir los prejuicios que le rodean, en un empeño que se muestra muy eficaz. De modo que se sitúa muy lejos de caer en la

³¹ *Ibid.*, 70, 681. Cfr. H. Gültow, *Cyprian und Novatian: Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius*, Tübingen 1975.

³² Sobre la relación entre el pensamiento clásico y san Agustín sus influencias, cfr. R. M. Bushman, "St. Augustine's Metaphysics and the Stoic Doctrine", *The New Scholasticism* 26 (1952) pp. 283-304; R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1955²; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*, Paris, 1958; *Études sur le latin des Chrétiens*, 4 vols., ed. Ch. Mohrmann, Rome, 1958², 1961, 1965, 1977; H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Gøteborg, 1967; Ch. Bague, *Le stoïcisme dans la formation de s. Augustin*, Louvain, 1968; Id., "Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de S. Augustin", *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970) pp. 45-77; J. M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, New York, 1994.

³³ Cfr. ALEXANDRINA. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 1987.

desidia filosófica, de rehuir el pensamiento y de esquivar un intento de relectura tanto del pensamiento judío del que nacen, como de los sistemas filosóficos en los que se desenvuelven. Esta circunstancia hace que bascule la afirmación apuntada en puntos anteriores y, por lo tanto, de hacer buenos aquellos augurios sobre la limitación del cristianismo a sectores exclusivamente pobres de población y, por lo tanto, a un sistema conceptual igualmente sencillo muy influido por las acusaciones y descripciones de los escritores romanos como recoge el personaje de Cecilio del *Octavio* de Minucio Felix que afirmaba de los cristianos son rudos e iletrados (*rudes plerumque et illitterati*) “que no tienen estudios, que son extraños a las letras y no son entendidos en las más groseras artes”³⁴ o la ácida crítica de Celso entra la que señala el desconocimiento de la sabiduría humana y el hecho de que los cristianos dirijan su proselitismo a los ineducados y simples³⁵:

Seguidamente aduce Celso... “entre ellos se dan órdenes como estas: nadie que sea instruido se nos acerque, nadie sabio, nadie prudente (todo esto es considerado entre nosotros como males). No, si alguno es ignorante, si alguno insensato, si alguno inculto, si alguno tonto venga con toda confianza. Ahora bien, al confesar así que tienen por digno de su dios esa ralea de gentes, bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujerzuelas y chiquillos”³⁶.

A pesar de la crítica de los pensadores paganos, no parece que la conciencia cristiana fuera la misma, ni en sus manifestaciones ni en sus hechos. En sus manifestaciones podemos ver como botón de muestra la *Epístola a Diogneto* cuando afirma que:

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás... sino que habitan ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país³⁷.

³⁴ Minucio Felix, *Octavio*, 2, PL 3, 244-245.

³⁵ R. Trevijano, “Patrología”, en *op. cit.*, 104. Cfr. H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche. II. Ecclesia Catholica*, Berlin-Leipzig, 1936, pp. 172-176.

³⁶ Orígenes, *Contra Celso*, III, 44, p. 210. Ed. española, intr., trad. y not. D. Ruiz Bueno, Madrid, 1967.

³⁷ *Epístola a Diogneto*, 5, 1-4, p. 850. Ed. española, intr., trad. y not. D. Ruiz Bueno, Madrid, 1979.

En cuanto a sus hechos, la crítica sobre la apuesta por las gentes humildes que realizaron algunos pensadores anticristianos, sin embargo, no oculta un hecho importante que ha resaltado P. Brown³⁸. Y es que la labor de los Padres en el mundo grecolatino es decisiva a la hora de hacer extender ciertas ideas morales propias de la filosofía helenista, sobre todo del estoicismo, que como hemos señalado, se postula como una escuela preparatoria, en su metafísica y en su moral, de las propuestas filosóficas implícitas en el cristianismo. El filósofo moral proporcionaba a las clases elitistas del siglo II de un arsenal de principios que les ayudaba a mantener sus lazos entre sí al tiempo que se alejaban de las clases inferiores. El filósofo moral representaba una apuesta “contracultural” dentro de la élite romana de facto, por mucho que proclamara su mensaje universal. A lo sumo lo que se le recordaba la filósofo estoico es que debía recordar su condición mundana, su ser uno más en el orden del cosmos regido por el logos. Pero lo que en el filósofo estoico es un mensaje provocador de las clases altas romanas se convierte en un mensaje universalizador con receptores realmente universales en el cristianismo que extiende su mensaje a todas las ciudades: “La sorprendente rápida democratización – señala P. Brown – de la “contracultura” elitista de los filósofos, llevada a cabo por los líderes de la iglesia cristiana, fue la más profunda revolución del período clásico tardío”³⁹. Este hecho nos muestra una de las evidencias que sustentan la importancia literaria en el mundo grecorromano de los cristianos de esta época. Si antes habíamos señalado, por ejemplo respecto del estoicismo, que éste fue un vehículo importante y positivo de recepción del cristianismo, lo que podemos ver ahora, es que, también, el enriquecimiento fue mutuo. El estoicismo fue capaz de superar una de sus barreras naturales, la sociológica, y realiza de forma efectiva su objetivo universalizador. Es por medio del cristianismo que el ciudadano medio puede entender por medio de la literatura cristiana y la enseñanza de su mensaje los fundamentos morales del estoicismo.

Paradigmática de esta situación es la obra de Clemente de Alejandría, donde aparece el carácter pedagógico del pensamiento de los cristianos de la Iglesia antigua en clave de la filosofía griega: al pensamiento ético estoico se le suma una lectura de la *paideia* griega.

³⁸ P. Brown, “Antiquité tardive”, *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, dir. P. Veyne, Paris, 1985, pp. 240-241.

³⁹ *Ibid.*, 241.

La *Paideia* cristiana presente en el Nuevo Testamento en el que aparece la figura del Jesús como Maestro se desarrolla en obra de Clemente de Alejandría, donde en *El Pedagogo* se muestra un camino pedagógico que invita al hombre a su realización en la intimidad con Dios⁴⁰. La obra del alejandrino desarrolla en la suma de la lectura cristiana a la pedagogía griega y a la ética estoica una temática que sintetiza estas dos lecturas filosóficas, entre otras fuentes filosóficas⁴¹, y no es otra que lo que algunos autores han llamado, en su lectura medieval, socratismo cristiano, es decir, la búsqueda en la interioridad de la Verdad y fundamento antropológico. Sólo este esfuerzo filosófico hubiera valido la pena. Así, “Clemente, en los *Stromata*, asimila búsqueda interior y de verdadero conocimiento con realización práctica del bien y configuración con él, y, así, recuerda como la primera tarea del filósofo es el de la contemplación, seguida del cumplimiento de los mandamientos y, por último, la formación de hombres buenos”⁴².

El testimonio del género de los apologistas es otra señal de que el cristianismo asimila el reto lanzado por el pensamiento grecolatino. Del mismo modo que los primeros cristianos intentan convencer a los judíos de que la fe en Jesús implicaba la culminación de las Escrituras, su cumplimiento; así, los primeros cristianos (principios del s. II) pretenden probar que el cristianismo es la culminación del pensamiento griego⁴³. Ejemplo de esta tentativa y trabajo, amén de los autores alejandrinos Clemente y Orígenes, es el de san Justino y su escuela romana. La reacción del poder romano cerrándola y su posterior condena a muerte por ser cristiano muestra el cambio de actitud que irán mostrando la intelectualidad de la época ante el empuje cargado de profundidad y no solo de inocencia y mensaje fácil de la literatura ya filosófico-teológica de los primeros padres.

Podríamos afirmar a la vista de lo expuesto que uno de los grandes roles de la literatura cristiana de la época en el pensamiento del Imperio romano reposa en el esfuerzo de inculturación que se opera entre cristianismo y cultura, un diálogo que va desde Justino a san Agustín,

⁴⁰ M. Merino y E. Redondo, “Introducción”, Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, p. 33.

⁴¹ Cfr. J. M. Blázquez, “El uso del pensamiento de la filosofía griega en el “Pedagogo” (I-II) de Clemente de Alejandría”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) pp. 49-80.

⁴² M. Lázaro, “El socratismo cristiano en san Buenaventura”, *Naturaleza y Gracia* 53 (2006) p. 651. Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata*, II 10, 46. 1, pp. 146-147.

⁴³ Cfr. E. Trocmé, “Le christianisme des origines au concile de Nicée”, *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions*, vol. 2, Paris, 1972, pp. 185-363.

amén de las reservas de algunos autores como Taciano o Tertuliano. Esta inculturación implica la modelación de las culturas desde el referente del espíritu evangélico, de modo que, como señala Marrou, el cristianismo salva las civilizaciones, si bien no las crea⁴⁴.

3 La Iglesia, elemento de presencia grecorromana en la Edad Media

La cuestión que nos surge a continuación a tenor de lo que estamos viendo y que sorprende – ya menos tras observar el punto anterior – es la supervivencia de la Iglesia en medio de la disolución del entramado social y político romano. Es verdad que la “caída del Imperio romano” de occidente era una realidad sociopolítica que parecía incuestionable a tenor de los últimos acontecimientos. La ponderada *Pax romana* fue minando a su vez los fundamentos del Imperio romano. La crisis económica con la consiguiente pérdida de poder económico de la administración estatal demandó un aumento de impuestos que minaba la condición económica de la población. Ello sobrellevaba episodios de revueltas sociales y la provocación a un ejército que pedía paso para solucionar los movimientos desestabilizadores. Para solucionar la crisis se realizó un intento de reforzar la autoridad del poder y su concentración, que en parte explica la decisión de Constantino en el Edicto de Milán (313) de asumir como emperador las responsabilidades cristianas. A todo esto se ha de sumar la extensión desproporcionada del Imperio y la falta de control que sobre las fronteras se podía mantener a pesar de las estrategias de inculturación de los pueblos bárbaros y la romanización de parte de sus jefes o líderes. Situación que se ve agravada al desplazar Constantino el punto de gravedad del poder de Roma a la antigua Bizancio rebautizada con el nombre de Constantinopla.

Las consecuencias no se hacen esperar. Poco a poco el Bajo Imperio se va transformando en un mundo cada vez más rural, muy alejado del momento en el que la Iglesia vio nacer sus comunidades urbanas. La población se lanza al campo motivada entre otros factores por la presión fiscal. Por su parte los grandes propietarios, aprovechándose de la incapacidad del Estado, intensifican el latifundio apropiándose del *ager publicus*. La configuración social va variando, desaparece paulatinamente la esclavitud pues la falta de control sobre esta propiedad

⁴⁴ H.-I. Marrou, “Introduction”, *op. cit.*, p. 66.

cuestiona su productividad y aparece la figura, anticipatoria del siervo medieval, del colono, es decir, de los hombres libres (o esclavos libres o propietarios arruinados) que emigrados de la ciudad reciben protección y una tierra a cambio de entregar una parte de la cosecha al señor. En fin, el Imperio y el Estado se desmoronaron y con él aquellas instituciones de gran raigambre romana. Pero si la caída parecía ante estos datos inevitable, no es menos cierto que ello no impide el hecho de la sorpresa que supone que el advenimiento de la cultura del norte suponga un aniquilamiento del entramado cultural, social e institucional de la civilidad romana excepto en la Iglesia, institución que mantiene dicho espíritu. Nos hemos de preguntar por el porqué, ¿qué motiva, si es eso cierto, la supervivencia eclesial, aún más su imposición frente a la cultura norteña, bárbara? O mejor ¿qué papel desempeña la Iglesia como elemento configurador de la cultura que ha asimilado?

Efectivamente, la crisis económica, política y social del Imperio Romano que minó los cimientos del poder de Roma, provocó el abandono de los ideales clásicos, ni existían recursos para poder mantener las instituciones educativas adecuadas para todo ciudadano, sino sólo la élite podía constituir un refugio de cultura, ni consecuentemente había un estado de ebullición y optimismo intelectual. Los centros del saber que destacaban se encontraban en Atenas, Alejandría..., es decir en la zona oriental del Imperio con una escasa difusión en el área occidental latina. Aquí nuestra cuestión se hace patente, pues ante esta crisis occidental, el fenómeno espiritual e intelectual del cristianismo mantiene la cultura grecorromana. Ya hablamos con anterioridad (cfr. n. 3: “El rol intelectual en la cultura grecorromana de los pensadores cristianos”) como los cristianos primitivos que se adentran en la cultura grecorromana eran conocedores y participantes activos de la cultura romana de su tiempo. Efectivamente, conocían la Gramática y la Retórica, así como otros saberes que transmitirán a la Edad Media, y desde el principio utilizaron el griego y el latín para expresar sus ideas (cosa que ya conocía un precedente en la versión de la Biblia judía de los LXX).

Tras el Edicto de Milán la época patristica vive una edad de oro (*Aetas aurea*) en su producción literaria que coincide con la definitiva extensión del cristianismo, aún con reticencias en diversas capas de la población como la aristocracia y lugares⁴⁵, que en sus diversas

⁴⁵ Cfr. J. Arce, “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV”, *Príncipe de Viana* 32 (1971) pp. 245-255.

versiones, no siempre ortodoxas constituyen las raíces grecorromanas de la época posterior. Hemos de recordar que los pueblos bárbaros sufrieron un proceso de conversión al cristianismo, bien al arrianismo (vándalos y ostrogodos), bien al arrianismo y en una segunda conversión al cristianismo romano (visigodos, burgundios, suevos y longobardos), bien al catolicismo directamente (antiguos pobladores de *Britannia*, los pueblos celtas de Irlanda y Escocia, tardíamente los pueblos escandinavos y el pueblo franco)⁴⁶. Este proceso que se impone de manera imparable es vehículo conductor del pensamiento griego y romano también desde el arrianismo. En este sentido, el obispo Ulfilá (311-383) realiza, junto a una escuela de clérigos que como él dominaban el lenguaje gótico y el griego, una labor de gran valor en la extensión y la inculturación de la cultura grecorromana cuya obra paradigmática es la conversión al alfabeto gótico de la Biblia⁴⁷.

La cultura cristiana que asimilan los pueblos y que va raificando la Edad Media no es ajena a la romanidad. La operación de acercamiento entre cristianismo y cultura griega supuso no sólo un lenguaje filosófico-teológico y la utilización de las fuentes latinas por parte de los Santos Padres, sino también una asimilación política y jurídica. La tradición específica romana jurídica y política de carácter universal sustituye su inspiración en el politeísmo pagano en el de la nueva inspiración religiosa cristiana identificando, como señala Lactancio, entre el cristiano y el romano; en fin el imperio romano se torna en imperio cristiano⁴⁸. El imperio cristiano ya no es el imperio romano pero no es ajeno a este. El cristianismo lleva en sí a Roma y Grecia en la forma de expresar Palestina⁴⁹. El profesor Rémi Brague en su célebre libro *Europa, la vía romana*⁵⁰ afirma con rotundidad una pretensión justificada de que “nosotros no somos ni podemos ser ‘griegos’ y ‘judíos’ más que porque primero somos “romanos””, y, me gustaría agregar, que somos

⁴⁶ Cfr. J. Orlandis, *La conversión de Europa al cristianismo*, Madrid, 1988; R. Fletcher, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*, New York, 1998.

⁴⁷ Cfr. W. Stretberg, *Die gotische Bibel*, Heidelberg, 1908.

⁴⁸ M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid 1988, p. 159.

⁴⁹ Una tematización de las culturas y tradiciones a través de los lugares geográficos en R. Brague, “Athens, Jerusalem, Mecca. Leo Strauss’s “Muslim” Untherstanding of the Classics”, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1989) pp. 309-336. Artículo revisado y ampliado: R. Brague, “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’s “Muslim” Understanding of Greek Philosophy”, *Poetics Today* 19 (1998) pp. 235-259.

⁵⁰ Gredos 1995, p. 23.

romanos – y en ello judíos y griegos – porque hemos sido cristianos y ello más allá del nivel intelectual que ya hemos visto y es conocido.

Unos de los elementos de mayor influencia del cristianismo en la nueva época que se avecinaba fue elaborándose a través de los elementos jurídicos que la Iglesia iba transmitiendo en el poder político. El impulso colaborador y de acercamiento dado por Constantino entre la Iglesia y el poder político supuso una hermenéutica ideológica y religiosa que afectó las estructuras políticas y sociales del Imperio. La reorganización del derecho sobre las nuevas bases que tuvieron en cuenta esta nueva colaboración posibilitó a largo plazo la pervivencia del derecho romano en el medioevo a través del derecho eclesiástico. El estudio de Fe Bajo muestra como las interrelaciones entre la normativa jurídica imperial inserta en el *Codex Theodosianus* y las disposiciones conciliares se hicieron efectivas a través de distintos instrumentos jurídicos y políticos como la creación de la *jurisdictio episcopalis*, las exenciones fiscales a las propiedades eclesiásticas y a los propios clérigos o el monopolio concedido a la Iglesia de muchas de las antiguas instituciones civiles tales como el patronato ciudadano⁵¹.

La jurisdicción canónica medieval no está desconectada de la supervivencia de idea de ciudadano que el cristianismo supo mantener durante la Edad Media en un estado tal que hizo que surgiera en el momento oportuno. El cristianismo medieval mantuvo la idea de ciudadano –sobre la base antropológica de persona (cfr. 1.2), y si bien varió su concepción de ciudadanía, sin embargo no implica que el cristiano sea un personaje eminentemente rural, de modo que el apelativo ciudadano sea contrario al ser propio social del cristiano. La Edad Media era rural, pero el cristiano era ciudadano. Muy al contrario de lo que pudiera parecer, el resurgimiento siglos más tarde de la ciudad fue posible por el impulso ciudadano del cristianismo. Ahora bien, la sustitución de la ciudad griega por la ciudad universal no había sido un acontecimiento cristiano, sino anterior a él. Uno de los aspectos que sin duda influyeron en el cambio de rumbo de la propia cultura y el desarrollo de los acontecimientos intelectuales tras la caída del Imperio Romano de occidente tiene que ver con el desarrollo de la ciudad, o mejor del olvido de la centralidad ciudadana, hecho que afecta de modo decisivo en el mundo bizantino que no se abstraerá, al contrario, de esta

⁵¹ F. Bajo, “Concilios y legislación imperial”, *Studia historica. Historia antigua* 24 (2006) pp.131-142.

circunstancia. El viraje de la *polis* griega, paradigmática en Atenas, se deshizo como un azucarillo con el advenimiento de Alejandro Magno. Esa es una circunstancia de sobras conocida. No obstante la supresión de la unidad política coincidente con la ciudad no elimina la vida ciudadana de la que es testigo de excepción la Alejandría sita en tierras egipcias o la ciudad fundada en la dinastía seleúcida de Antioquía. Se trata de ciudades célebres en el mundo grecorromano y muy identificadas a las primeras comunidades cristianas donde conviven, como hemos señalado escuelas catequéticas y filosóficas. El cristianismo, por lo tanto, no abandona la idea de la ciudadanía. El cristiano es, más aún, un ciudadano universal, que desarrolla su actividad en la ciudad territorial. Combina los dos criterios de ciudadanía y reforzando la ciudadanía universal en cuanto *civitas christiana*, no sólo no niega la tradición helenística sino que la profundiza y la esencializa de forma que cuando las circunstancias temporales disuelven la ciudad como territorio, la ciudadanía puede permanecer en la esencialidad del individuo (paradigmática es la obra de *La ciudad de Dios*, más aún que la lectura que de ella se realizó). La ciudadanía es otra de las herencias grecorromanas que el cristianismo supo resolver y perpetuar.

Desde el punto de vista intelectual como hemos ya mencionado con profusión, la teología cristiana se operaba a través de las categorías filosóficas griegas clásicas y helenísticas reelaboradas⁵². Ahora bien, no sólo se trata de una filosofía de fondo o reducida al sustrato de la ciencia teológica, sino que es por sí valorada, ya hemos citado el interés de los Santos Padres por la tradición clásica en la que se habían formado. La presencia de los autores clásicos implicará también la perpetuación de las ciencias clásicas (ver punto anterior). Cuando siglos más tarde Carlomagno se empeñe en la reforma que acuña su nombre (reforma carolingia) con el fin de encontrar una nueva estructura organizativa – y también en una lucha sin cuartel contra Bizancio en un nuevo terreno bélico: el de la ideología – y busque la reunificación escriturística como el medio con el que realizar la unificación legislativa y política, aparecerá de forma menos dispersa la preeminencia de las letras y artes grecolatinas. Alcuino de York (730/735-804), organizador de la cultura carolingia, imagina la capital del imperio como la nueva Atenas donde

⁵² Sobre esta época del final de la Antigüedad y la Alta Edad Media cfr. A. H. Amstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1970; J. Marebon, *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, London, 1983.

la Escuela palatina de Aquisgrán⁵³ reluce como la nueva Academia, y si bien justifica la enseñanza de las artes liberales como instrumentos de explicación de las ciencias teológicas, ello no obsta para que además de independencia en la enseñanza y transmisión de las mismas, considere de forma explícita que las disciplinas gramaticales y filosóficas conducen a la cima de la perfección. Alcuino manifiesta un tesoro clásico que había sido transmitido en el Occidente bárbaro a través del fenómeno del monaquismo. Un monaquismo que bajo dos formas que recorren el continente europeo por un lado e Irlanda por otro, no olvidan, sino, al contrario, potencian las enseñanzas clásicas y la profundización teológica, reviviendo así desde el punto de vista del pensamiento no teológico, la estela casi muerta de Boecio. Conocida es la labor de los benedictinos en la labor mantenedora, pero no menos importante es el impulso de las comunidades irlandesas a la hora de reforzar estructuras escolares ambiciosas que siguen lo esencial de la cultura clásica.

Dejando a lado el desarrollo de Bizancio⁵⁴, que con su dinámica, aún refuerza más la idea de la transmisión del pensamiento grecorromano desde el cristianismo, podemos advertir un proceso histórico de inculturación y valoración de la asimilación y retroalimentación cultural. Este impulso nos hace afirmar la herencia múltiple de Europa por la vía del cristianismo como catalizador de modernidad y desde el impulso de la romanidad. Ello desembocará en la Edad Media y hará de ella una época de la que se puede afirmar cualquier cosa menos calificarla de mediadora, siendo más justo referirnos a su labor a través de los valores del cristianismo como emergente. Podemos concluir este trabajo con el ejemplo del impulso de Gregorio Magno, cuando siguiendo el modelo de conservación cultural del convento de *Vivarium* fundado por Casiodoro, acoge a los monjes recién expulsados de monte Casino y los confía la tarea de salvaguardar y transmitir los textos clásicos⁵⁵. En esto consiste lo esencial del cristianismo en humanizar la historia, trascendiendo el hombre.

⁵³ Cfr. M. I. Solarana, “La escuela palatina de Aquisgrán: Alcuino de York”, *Revista de arqueología* 27 (2006) pp. 47-55.

⁵⁴ Un buen compendio en A. Bravo, *Bizancio. Perfiles de un Imperio*, Madrid, 1997.

⁵⁵ R. Brague, “Europa”, *op. cit.*, p. 67.