

LOS ELEMENTOS DE LA EUCARISTÍA EN EL *PEDAGOGO* DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Introducción

Los elementos que participan en la celebración de la eucaristía tienen en la escritura de Clemente un desarrollo fragmentario y, en ocasiones, difícil de interpretar. Solo el *Pedagogo* anota datos significativos acerca de los aspectos teológicos y prácticos del ritual. En los parágrafos 2, 19, 3-20, 1, Clemente utiliza frases procedentes de dos fuentes bíblicas, el Pentateuco y el Nuevo Testamento. Sobre estas fuentes y terminología específicas, el alejandrino aplica una metodología exegética que lo conduce a producir los significados con los que elabora su entramado discursivo. Las palabras que tienen su origen en *Éxodo*, en el *Evangelio según San Juan* y en las *Epístolas* paulinas se conjugan en una interpretación crítica que le permite a Clemente razonar su propia comprensión tanto de los acontecimientos judíos en los que reconoce un antecedente de la eucaristía, como de los conceptos cristianos que muestran las realidades espirituales de la escatología evangélica. Con esta metodología, Clemente fija una tradición de la eucaristía y los elementos materiales que deben participar en este ritual junto con la simbología que representan, y otorga al vino un lugar que no consigue el resto de los elementos nombrados por Jesús en la última cena.

El objetivo de nuestro estudio será, entonces, elaborar un examen minucioso de las articulaciones léxicas y semánticas utilizadas en la definición de la eucaristía presente en *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1¹ para analizar los elementos que se consumen durante el ritual y la utilidad simbólica de los mismos, en especial del vino,

¹ Los parágrafos 2, 19, 3-20, 1 se ubican en el capítulo que trata sobre las normas que han de observarse con respecto a la bebida (Clement d'Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre II, ed. C. MONDÉSERT y H. I. MARROU [Sources chrétiennes, 108], Paris, Cerf, 1965). Este tópico abarca *Pedagogo* 2, 19, 1-29, 1. El título del capítulo es claro en su temática general, "cómo

junto con las conexiones bíblicas que surgen en el momento de entender el proceso exegético de Clemente². Demostraremos así que el alejandrino define la eucaristía a partir de la identificación e interpretación de sus elementos esenciales y que la práctica de la eucaristía en un grupo cristiano de la ciudad egipcia de Alejandría estuvo sujeta a la exégesis particular que, a fines del siglo II, un maestro como Clemente realizó del legado bíblico.

1. Pedagogo 2, 19, 3

En *Pedagogo* 2, 19, 3 Clemente introduce los conceptos que guiarán el análisis sobre los párrafos 19, 4-20, 1. El alejandrino coloca en paralelo los siguientes argumentos: “la sangre de uva madura se mezcla con agua (τὸ αἶμα τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι) queriéndolo el Logos (λόγον³)” y “su sangre se mezcla para la salvación (σωτηρίᾳ)”. Aquí se combinan dos niveles, uno pragmático y otro teológico. La primera frase alude a la práctica social tradicional de beber vino mezclado con agua. Los términos ὕδωρ y κίρνώω remiten al contexto de los encuentros gastronómicos griegos⁴ en el que la costumbre de mezclar el vino con agua es una práctica común⁵ y condicionada por ciertas prescripciones que regulan su consumo. Clemente presta especial interés a la idea de la mezcla porque está convencido de que el agua hace que

es debido comportarse con la bebida” (πῶς τῷ ποτῷ προσενεκτέον), pero el desarrollo de la exposición tiene como tema esencial el vino y la embriaguez.

² Los investigadores modernos que han prestado atención al tópico de la eucaristía han relevado en toda la obra del alejandrino los espacios discursivos que refieren al ritual sin detenerse en explicar los aspectos que cada obra en particular imprime a la materia en cuestión. Para una revisión de las investigaciones encauzadas en este sentido, cf. E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press, 2005; J. DANÉLOU, *Teología del judeocristianismo*. Madrid, Ediciones Cristiandad [1^o ed. francesa 1958], 2004; A. MÉHAT, *Clement of Alexandria*, en R. JOHANNY, (ed.), *The Eucharist of the Early Christians*. Collegeville, MN, Liturgical Press [1^o ed. francesa 1976], 1978, p. 99-131; L. F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1980; E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press, 2005.

³ Todas las traducciones son nuestras y directas del griego.

⁴ El verbo κίρνώω tiene sus primeros antecedentes en la épica homérica. Cf. *Odisea* 7, 182; 14, 78; 16, 52.

⁵ Cf. *Odisea* 1, 110; 3, 390; 9, 196, 340-370, 380; 10, 356; Plutarco, *Charlas de sobremesa* 657b-e.

el vino se convierta en una sustancia aprovechable, sujeta a medidas legitimadas que facilitan la educación del cristiano sobre el conocimiento de los vinos y sus efectos y que, de alguna manera, disciplinan su ingesta.

Ahora bien, la práctica social de mezclar el vino con agua tiene una gran relevancia en la frase τὸ αἶμα τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι; indica la formación cultural del alejandrino y la asiduidad de una costumbre muy afecta a su comunidad. Aunque la trascendencia religiosa que consigue la base bíblica de la expresión τὸ αἶμα τῆς σταφυλῆς interesa aún más porque envía el análisis al contexto sacrificial en el que se inserta la frase⁶. El contenido del pensamiento eucarístico de Clemente asimila los hábitos griegos y los adapta a una estructura intelectual cristiana que sintetiza las costumbres griegas junto con las bíblicas generando un vocabulario particular y nuevas formas de concebir la realidad que develan un estilo discursivo propio. Un rastreo de las fuentes bíblicas con las que Clemente construye la frase del párrafo 2, 19, 3 pone de manifiesto que, además de la base cultural griega, existen vocablos que pertenecen a la LXX. En efecto, Gn 49,11 anota τὸ αἶμα τῆς σταφυλῆς en el marco en el que el patriarca Jacob anuncia la hegemonía y la fuerza de su hijo Judá (v. 8-9) y dice un oráculo mesiánico fundamental (v. 10-12): no cesará su poder hasta que venga “el que lava en vino (ἐν οἴνῳ) su túnica” y “en sangre de uva madura (ἐν αἵματι σταφυλῆς) su sayo”. En Dt 32,14, la sangre de la uva madura es el vino que Dios le da de beber a Jacob; en Si 39,26 es uno de los bienes dados por Dios para la vida del hombre; en 50,15, el sacerdote Simón toma con su mano la copa para hacer la libación de la sangre de uva madura y derramarla al pie del altar. En todos los ejemplos bíblicos extraídos de la LXX, la expresión αἶμα τῆς σταφυλῆς refiere a la idea del vino. Este vino, si bien tiene un contexto social de uso, está cargado de un contenido divino y sacrificial que Clemente adopta e incorpora en un espacio escatológico que lo conduce a la inclusión de otras relaciones más específicas como lo demuestra la segunda parte del paralelo marcado en *Pedagogo* 2, 19, 3, τὸ αἶμα ἀντοῦ σωτηρίᾳ κίρναται.

⁶ Cf. M. KUNZLER, *The Church's Liturgy*. Londres-Nueva York, Continuum [1ª ed. alemana 1995], 2001, p. 172-175.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

La conexión entre *αἷμα* y *σωτηρία* también es bíblica y está basada en la cualidad salvífica de la sangre. Esta cualidad tiene su significado más antiguo en Ex 12,5-37. La importancia religiosa de este pasaje es fundamental para entender la sangre eucarística. En Ex 12,5-37, Dios pide a Moisés y a Aarón que le comuniquen a toda la comunidad de Israel que cada familia inmole un cordero o cabrito. Indica además que la carne debe ser comida en su totalidad, y que la sangre tiene que ser untada en las jambas y dinteles de las casas israelitas en la que se realice el sacrificio y no derramada en el suelo o bebida después del ritual. La justificación que obliga a la consecución de estas acciones está en la cualidad salvífica de la sangre. Junto con las órdenes acerca de la inmolación y el tratamiento posterior de la sangre, Dios anuncia que la noche en que el animal sea inmolado y la sangre untada en cada casa pasará por el país de Egipto y matará a todos los primogénitos de ese lugar, excepto a los que se encuentren en las casas de las familias que cumplan su mandato. La sangre untada es la que funcionará de señal. Cuando Dios vea la sangre sorteará esa casa sin hacer ningún daño. También ordena que ese día quede en la memoria del pueblo de Israel para que cada año le celebren una fiesta en su honor.

La muerte de los primogénitos es la décima plaga enviada por Dios para los rebeldes y opresores del pueblo de Israel. Dios pasa de largo por las casas de los israelitas, hiere a los egipcios y preserva a su comunidad de fieles⁷. El faraón observa la masacre divina y libera a los israelitas para que las plagas cesen de azotar a su comunidad (v. 31-37). Los israelitas salen de Egipto, pasan el Mar Rojo e invocan un canto triunfal (15,1-20) en el que llaman a Dios su “salvación⁸” (*σωτηρία*). La conexión de este término con la idea de sangre es directa, pues el cumplimiento del mandato divino determina que el pueblo de Israel sea salvado de la muerte. Este evento, si bien reafirma el acontecimiento decisivo de la vocación de Israel, adquiere un significado religioso enteramente nuevo. Expresa que Dios ha salvado a su pueblo a través de un sacrificio en el que la sangre tiene un papel expiatorio esencial que consigue en la crucifixión de Jesús su cumplimiento más emblemático. De la misma manera que la sangre de los animales

⁷ Cf. Ex 12,26-27; 13,8.

⁸ Cf. Ex 14,13.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

sacrificados libera de la muerte a Israel, la sangre de Cristo deramada en la cruz libera a la humanidad de la muerte eterna. La crucifixión y las disposiciones rituales dadas por Jesús a sus discípulos en la última cena se convierten en la parte central de la eucaristía cristiana que se organiza alrededor de la reunión comunitaria, el sacrificio y el consumo de los alimentos bendecidos. Queda así demostrado el origen israelita de la cualidad salvífica de la frase τὸ αἶμα αὐτοῦ σωτηρίαν κέρνεται y la funcionalidad de la unión del concepto αἶμα con σωτηρίαν en el tratamiento de la idea de eucaristía que se analizará más adelante.

La última relación que se desprende de *Pedagogo* 2, 19, 3 es la que se establece entre αἶμα y λόγος y que solo tiene un antecedente en *Apocalipsis*. En efecto, en Ap 19,11-15, Juan cuenta que vio el cielo abierto donde había un caballo blanco. Su jinete es quien juzga y combate con justicia, lleva escrito un nombre que solo él conoce, viste un manto empapado “en sangre” (αἷματι, v. 13) y recibe como nombre “la palabra de Dios” (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). Cuenta además que de su boca sale una espada afilada para herir a los gentiles y que pisa en el lagar para extraer el “vino” (οἶνος, v. 15) de la furiosa ira de Dios. Con estas características, Juan describe a Cristo cuya presencia anuncia el gobierno definitivo de Dios sobre la tierra. Después de la caída de Babilonia comunicada en Ap 14 y realizada en 16-17, Cristo extermina a los enemigos de la Iglesia dando cumplimiento al día de Dios profetizado en Am 5,18-20. Los nombres del jinete victorioso expresan las diferentes facetas de Cristo cuyo papel más importante es el que expresa la idea de λόγος que lo designa como revelación eficaz de Dios y, más exactamente, como ejecutor de sus juicios. Esta denominación ya se encuentra en el *Evangelio según San Juan* y la descripción dada al jinete se inspira en distintas profecías. La más trascendental para el presente análisis es la que se anuncia en Is 63,1-6. En este espacio, Isaías escribe un breve poema de tono apocalíptico en forma de diálogo entre Dios y el inspirado. Dios se presenta como un poderoso vendimiador que baja de Edom con ropaje teñido de rojo porque ha llevado a cabo una acción justa. Su ira lo dirige a pisar en el lagar a los pueblos rebeldes como si fueran uvas maduras y la sangre salpica su vestido. En este contexto, Dios es quien actúa con justicia y su poder libera o da muerte a los idólatras. La sangre con la que se encuentra manchada la vestimenta de Dios es el zumo de la uva madura y su acción justiciera no hace

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

más que traer a escena la imagen del Cristo apocalíptico. Es esta imagen del vendimiador manchado con la sangre de la uva como señal de liberación la que Juan utiliza en su *Apocalipsis* y une directamente a la idea de λόγος que desarrolla en Jn 1,1-18.

En su *Evangelio*, lejos de manifestar un tono apocalíptico, Juan sigue las huellas del relato de la creación de Gn 1,1-31. En los versículos 1-10 establece un paralelo entre la palabra y el hombre enviado por Dios. En primer lugar, sostiene que en el principio existía la palabra que estaba junto a Dios, y esa palabra era Dios quien creó la vida como una luz que iluminó a los hombres y venció las tinieblas (1-5). En segundo lugar, relata que hubo un hombre llamado Juan enviado por Dios para dar testimonio de la luz. La luz no era Juan sino la palabra que iluminó a todos los hombres cuando vino al mundo y concedió la posibilidad de hacerse hijos de Dios a quienes la recibieran y creyeran en su mensaje (6-12). La palabra se hizo carne y habitó entre los hombres⁹; tal acontecimiento permitió que los hombres pudieran contemplar y recibir su gloria, gracia y verdad a través de Cristo (13-18). Cristo es, por tanto, la palabra de Dios que se hace carne para salvar a la humanidad mediante la sangre de su sacrificio en la cruz. El significado del prólogo de Jn revela el sentido más original de la idea de λόγος que predomina en todo el *Evangelio*. El λόγος, que en Juan debe entenderse como palabra revelada, es el fundamento de la predicación evangélica. Enseñar acerca de Cristo es predicar la palabra de Dios, y recibir esta palabra es tener fe en él. La palabra, entonces, no es lo que Jesús dice sino el misterio de Dios revelado en Cristo. En este sentido, Cristo es la presencia de Dios en la historia de la humanidad. Esto muestra que la revelación de Ap 19,13 está expresando algo integral al mensaje cristiano cuando no solo dice que el nombre del jinete es el λόγος de Dios sino que también, y especialmente, el λόγος es el Cristo histórico y escatológico.

El carácter distintivo del concepto λόγος que aparece en el prólogo de Jn está en el uso absoluto del término. Juan lo emplea sin algún especificativo genitivo que indique alguna pertenencia particular como sí ocurre en otros lugares de su *Evangelio*, v. gr. “de Dios” en 10,35, “de Isaías” en 12,38, “de Jesús” en 18,32. No hay en Juan ninguna duda en presentar a Jesús como aquel

⁹ Véase *Pedagogo* 1, 15, 3.

que enseña la palabra porque es en él en quien se completa la unidad del habla y de la acción; Jesús da el λόγος pero también es el λόγος. Este hecho controla su uso de manera que Jesús no es llamado otra vez λόγος porque Juan cuenta que la palabra es preexistente y que luego devino en carne, por lo que después del prólogo no se retoma la idea ya expresada en este espacio. De esta manera la conexión de Jn 1,1-18 con Ap 19,11-15 muestra tanto la relación consustancial entre αἶμα y λόγος como la importancia que tiene la idea de λόγος para entender el significado de la presencia real de Cristo y su función escatológica. La palabra divina hecha carne es la que comunica la presencia divina en el mundo; la sangre que brota de la carne cuando Cristo es crucificado y muerto es la que libera a los hombres del mundo¹⁰. El efecto de la sangre de Cristo adopta una funcionalidad escatológica esencial. La comunión eucarística con la sangre de Cristo significa la unión con aquel que salvó a los hombres a través de su muerte. En este sentido, la mayoría de los conceptos que el alejandrino utiliza en el paralelo de *Pedagogo* 3, 19, 3 se conectan y remiten a un contexto bíblico que les otorga entidad teológica. Clemente refleja con claridad la trascendencia del significado que adquieren los términos αἶμα y σωτηρία en función de la mezcla mediada por el λόγος. En Clemente es la mediación del λόγος la que permite la salvación a través de la mezcla de la sangre representada por el vino y el agua. Sin esta mediación la acción salvífica de la sangre no tendría el sentido escatológico que toma en la eucaristía. Como se analizará a continuación, la sangre es un símbolo dinámico que no detiene su movimiento sino que se une a otros términos que agregan nuevos significados de igual trascendencia que los tratados hasta el momento.

2. *Pedagogo* 2, 19, 4

Las referencias de *Pedagogo* 2, 19, 3 combinan una serie de palabras procedentes de distintas fuentes entre las que predominan las

¹⁰ Para C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek text. Second Edition*. Philadelphia, PA, The Westminster Press, ¹1955-²1978, p. 154, en el Nuevo Testamento la Palabra de Dios es frecuentemente el mensaje cristiano de salvación, el Evangelio (cf. Lc 8,11; 2 Tm 2,9; Ap 1,9; cf. esp. 1 Jn 1,1). Esto fue expresado por Pablo (cf. Hch 13,15; 1 Ts 2,13), por otros apóstoles (cf. Hch 6,2) y por el mismo Jesús (cf. Lc 5,1; Mc 2,2).

de origen bíblico. En *Pedagogo* 2, 19, 4 los términos analizados en 19, 3 vuelven a repetirse dentro de un complejo interpretativo que remite directamente al evento de la crucifixión. Para una mejor organización de los contenidos de 2, 19, 4 se ha decidido dividir el párrafo en dos secciones: a) “la sangre del Señor (τὸ αἷμα τοῦ κυρίου) es doble”, una “la de su carne (σαρκικόν), con la que hemos sido rescatados de la perdición (τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα)”, y otra “la de su espíritu (πνευματικόν), esta es con la que hemos sido ungidos (κεχρίσμεθα)”; y b) “beber la sangre de Jesús (πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ) es participar de la incorruptibilidad perteneciente al Señor (τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας)”, y “el Espíritu es la fuerza del Logos, como la sangre lo es de la carne” (ἰσχυρὸς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκόος). Estas frases demuestran que Clemente ciñe aún más el significado de la eucaristía al concepto sangre y a las relaciones teológicas derivadas de los discursos cristianos del Nuevo Testamento.

2.1. *Pedagogo* 2, 19, 4a

En el marco de 2, 19, 4a, la expresión τὸ αἷμα τοῦ κυρίου tiene su fuente más importante en 1 Co 11,27, versículo inserto en un comentario sobre la cena del Señor. Pablo asegura en los versículos anteriores (v. 23-26) que la historia sobre la última cena transmitida a los corintios la ha recibido del Señor. Según el apóstol, la noche que era entregado, Jesús tomó el pan, dio gracias, lo partió y lo ofreció a los discípulos como su cuerpo; después de cenar, tomó el cáliz diciendo que era la nueva Alianza en su sangre, y agregó que cada vez que alguno de los discípulos comiera el pan o bebiera del cáliz anunciaría la muerte del Señor hasta que venga. Mediante el relato de la última cena, Pablo no solo mira hacia atrás con la anamnesis de la muerte de Jesús en la cruz y su proclamación en el presente, sino que espera su venida escatológica, la parusia del Cristo resucitado. Este interés que imprime Pablo sobre la venida del Señor está sujeto a una intención religiosa y ética. La decisión de contar la historia sobre la última cena tiene como objetivo conducir a los corintios hacia la práctica de una vida cristiana integral y con plena conciencia del significado que encierra el acto ritual de la eucaristía. En este sentido, no es casual que el versículo 26 cierre el mensaje con la venida de Cristo y el versículo 27 esté concentrado en la eucaristía, especialmente en las acciones y los elementos del ritual sintetizados en comer

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

el pan y beber el cáliz, en el valor simbólico de estos elementos expresado en las ideas de carne y sangre del Señor, y en la razón ética que determina la recepción digna o indigna de la eucaristía¹¹ según la conciencia de cada uno.

La recepción indigna de la eucaristía es considerada por Pablo como un asunto serio porque delata costumbres idolátricas practicadas por los corintios en su comunidad que atentan contra la unidad que predica el cristianismo. En el versículo 28, Pablo pide a su auditorio que examine su interior antes de comer el pan y beber del cáliz, y en el 29 sostiene que la carencia de discernimiento sobre lo que se come trae como consecuencia la propia condena (v. 30), una consecuencia divina por la apostasía de algunos miembros de ese lugar. Para Pablo, el pan y la copa, el cuerpo y la sangre del Señor se corresponden entre sí de una manera inconfundible y su implicación resulta congruente con los anuncios que viene desarrollando desde 1 Co 10,1-13. En este espacio, Pablo cuenta sucesos específicos de la historia del pueblo de Israel en el desierto, en especial aquellos que muestran los actos de Dios considerados prodigiosos por los hombres. Luego de cruzar el mar Rojo, los israelitas estaban cansados. Desesperados y hambrientos comenzaron a descreer del poder de Aquél que los había liberado de la esclavitud. Con el propósito de manifestar su asistencia y protección al pueblo elegido, Dios le dice a Moisés que su pueblo comerá carne y tendrá su porción de pan si lo reconocen como su único Dios (Ex 16,12). A la mañana siguiente cada israelita pudo recoger su porción de pan. Pablo no detiene su relato en el acto del pan, también alude a otro suceso que tiene como centro la bebida. Una vez que los israelitas satisficieron su hambre se encontraron sedientos. Dios manda que Moisés sea acompañado por algunos ancianos y llevando en su mano un cayado golpee la roca del Horeb de donde brotará el agua para que beba su pueblo. A la vista de los ancianos, Moisés procedió de esta manera y su pueblo pudo saciar la sed (Ex 17,6¹²). Pablo califica como “espiritual” (πνευματικόν, 1 Co 10,3 y 4) tanto el alimento como la bebida suministrada por Dios. Ambos fueron dados por Dios de una manera maravillosa y simbolizan su presencia a través del don de

¹¹ Cf. Hch 2,20; Hb 13,20.

¹² Un episodio similar ocurre en Cades. Cf. Nm 20,7-11.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

su Espíritu¹³. Aunque también son espirituales porque Pablo está prefigurando el pan y la bebida eucarísticos dispuestos para la comunión con Cristo. Tal como Jesús enseñó en la última cena, la copa por la cual se pronuncia la bendición representa la comunión con su sangre, y el pan que se parte es comunión con el cuerpo de Cristo (1 Co 10,16). Por lo tanto, las palabras utilizadas en esa bendición afirman la presencia real del Señor en la comida y la bebida eucarística, idea sobre la que vuelve en 11,29.

Todo el recorrido explicativo que lleva desde la sangre del Señor de 1 Co 11,27, pasa por los acontecimientos históricos del pan y el agua dados por Dios al pueblo de Israel y llega hasta la consideración del alimento y la bebida como espirituales resulta necesario para abordar una interpretación lo más cercanamente posible a la idea transmitida por Clemente en 2, 19, 4a. La fuente de referencia que está utilizando Clemente cuando anota que la sangre del Señor es espiritual es paulina. El contenido eucarístico de los versículos paulinos que unen el relato de la cena del Señor con su explicación simbólica del alimento y la bebida que participan en el ritual justifica la exégesis clementina que considera la sangre del Señor como espiritual. El carácter espiritual de la sangre del Señor gana relevancia por sobre el otro carácter de la misma sangre, el carnal, como se examinará en los siguientes párrafos.

En *Pedagogo* 2, 19, 4a Clemente nombra el doble carácter de la sangre del Señor, el carnal y el espiritual. Sostiene que con el primero “hemos sido rescatados de la perdición” (τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα¹⁴) y con el segundo “hemos sido ungidos” (κεχρίσμεθα). La idea de la carne como redentora devuelve la interpretación a lo analizado en Jn 1,14-18, momento en que el evangelista anuncia que la palabra de Dios se hace carne, establece su morada entre los hombres y recibe el nombre de Jesucristo. Con esto refiere a la existencia histórica de Jesús y a la crucifixión. Si la palabra se hace carne y la carne es llamada Jesucristo, quien muere en la cruz es Cristo, la carne. El sacrificio de

¹³ Ne 9, 20. Sobre el espíritu en las cartas de Pablo, cf. la obra completa de G. D. FEE, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, MA, Hendrickson, 1994¹-2009².

¹⁴ La frase φθορᾶς λελυτρώμεθα también es utilizada en *Pedagogo* 1, 23, 2. Véase *Pedagogo* 3, 2, 2.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

esta carne es el que redime a la humanidad¹⁵. Por su parte, la relación entre la naturaleza espiritual de la sangre y su acción, “ungir” (χρίω), presenta referencias significativas en otros textos cristianos. La más importante pertenece a Pablo. Como se explicó más arriba, en 1 Co 10,4 el apóstol utiliza el término “espiritual” para dar significado divino a la bebida que Dios hizo brotar de la roca en el desierto. En ese mismo espacio dice que la roca era el “Ungido” (Χριστός¹⁶). Las palabras anotadas por Clemente y su interpretación de la sangre como espiritual y con poder de unción mantienen los mismos significados que Pablo concentra en 1 Co 10,4. Esta relación entre la interpretación clementina y el discurso paulino se hace más patente cuando se leen las referencias que expone Clemente inmediatamente antes de aludir al doble carácter de la sangre del Señor. En *Pedagogo* 2, 19, 2 Clemente comenta que el Señor hizo brotar el agua de la roca para que saciaran su sed los hebreos¹⁷. El mismo relato antecede a 1 Co

¹⁵ Cf. Sal 103 (102),4, donde Dios es el que perdona las culpas, cura las dolencias y “el que libera tu vida de la perdición” (τὸν λυτρούμενον ἐκ φθορᾶς τῇν ζωὴν σου).

¹⁶ El tema de la unción es problemático en este contexto. Según LADARIA, *El Espíritu...* [ver n. 2], p. 49, ni en Clemente ni en la tradición anterior a él, el tema de la unción se relaciona con la eucaristía, sino con el don del Espíritu santo. Véase *Pedagogo* 2, 61, 3; 63, 4; 65, 2-3; *Protréptico* 12, 120, 5; *Stromata* 1, 126, 2; 3, 103, 1; etc.

¹⁷ En *Pedagogo* 2, 19, 3, Clemente comienza el párrafo diciendo que “la santa vid” (ἡ ἀγία) es la que produjo “el racimo profético” (τὸν βότρυν [...]) τὸν προφητικόν), y considera que este “racimo profético” es la “señal” (σημεῖον) para los que después de andar por una vida “errante” (πλάνη) se acercan a la “quietud” (ἡσυχία). Cf. Ex 17,6. Véase *Protréptico* 8, 1. El alejandrino menciona este σημεῖον en un punto clave de su escritura: primero, hace alusión al agua que Dios deja salir de la roca y calma la sed de los judíos en el desierto (*Pedagogo* 2, 19, 2); segundo, menciona “la santa vid” y “el racimo profético” (2, 19, 3); y tercero, completa su exégesis con la expresión “sangre de uva madura”. En este recorrido, el término σημεῖον estaría haciendo referencia a dos aspectos importantes: la descripción de Jesús como “el racimo profético” (cf. Is 5,1; Jn 1,23; 4,19; 6,14; 7,40; 9,17; 15,1-17), y su ordenación divina para la redención escatológica (cf. Mt 26,29; Jn 1,29 y 36; *Didaché* 9,2). En *Stromata* 1, 43, 2, Clemente deja explícitamente registrado que la “viña” (ἡ ἀγία) es “el Señor” (ὁ κύριος). Véase *Stromata* 1, 179, 3; 6, 122, 1; 167, 1; *Éclogas proféticas* 24, 3. Para un análisis de la idea de σημεῖον en relación con el poder divino, cf. esp. Jn 2,11,18-19,23; 3,2; 4,48,54; 6,2,14; 20,30. Véase *infra* el análisis de *Pedagogo* 2, 19, 4.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

10, 4¹⁸. El poder de unción que posee la sangre del Señor¹⁹ indica su origen divino²⁰; Jesús es el ungido por el Espíritu santo conforme a lo testimoniado en los evangelios. En Lc 1, 35 se anota el diálogo entre el ángel de Dios y María. Según Lucas, el ángel le anuncia a María que el Espíritu santo vendrá sobre ella para que el poder del altísimo dé nacimiento al que será llamado hijo de Dios. En Mt 3,16-17, luego de ser bautizado por Juan (v. 13), Jesús sale del agua, ve el Espíritu de Dios que baja sobre él (v. 16²¹) y escucha una voz que lo llama hijo (v. 17); inmediatamente después de este evento Jesús es llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo (4,1). Si bien Mt 3,16-17 resulta importante para entender que la unción del Espíritu sobre Jesús es la que lo prepara para su misión mesiánica, también sugiere que el acto del bautismo y de la unción espiritual designa la naturaleza filial de su relación con Dios. La unción de Jesús determina así la condición espiritual de su sangre.

No obstante, las referencias apostólicas y evangélicas utilizadas para comprender el sentido del término *χρίω* no permiten concluir el análisis de la expresión “hemos sido ungidos” (*κεχρίσμεθα*). Antes bien, generan una alteración en la explicación de la exégesis clementina en el momento en que decide usar un verbo conjugado en un tiempo histórico que estaría remitiendo a un ritual previo a la eucaristía. Si seguimos el relato de Mt 3,16-17 se puede advertir que el Espíritu de Dios baja sobre Jesús una vez que este ha sido bautizado. Clemente también parece estar haciendo alusión al bautismo como una condición previa para recibir la eucaristía; sin embargo, en el diálogo anotado en Lc 1,35 la unción del Espíritu que cubre a María determina que dé a luz al hijo de Dios, el que queda ungido desde el inicio de su gestación. Esto significa que

¹⁸ Cf. *supra* 1 Co 10,1-13. En 1 Co 3,1 Pablo dice a los corintios que no les puede hablar como a personas espirituales sino como a carnales porque todavía son como niños en la fe de Cristo. Cf. 1 P 2,1-5. Los niños en la fe son los que todavía se dejan guiar por la carne y las tendencias pecaminosas. Cf. Rm 7,5.

¹⁹ En Hch 4, 27, los apóstoles se dirigen a Dios diciendo “Jesús, el que has ungido” (Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας). Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*. Roma, Libreria Editrice dell’ Università Gregoriana, 1961, p. 504.

²⁰ Cf. Lc 4,18. Los cristianos creen que el “ungido”, aludido en varios versículos bíblicos como Sal 2,2 y Dn 9,25-26, es el Mesías prometido.

²¹ Cf. Hch 10,38.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

la sangre de Jesús es espiritual porque Jesús nace a partir de la unción del Espíritu. En efecto, de la misma manera que Jesús es carne y su sacrificio redime a la humanidad, Jesús es Espíritu por lo que la sangre que derrama en el sacrificio unge también a la humanidad²². Si se acepta esta última interpretación, el doble carácter de la sangre referido por Clemente estaría insinuando un mismo evento, el de la crucifixión, y no el bautismo. La sangre, entonces, continua dentro del contexto escatológico de la eucaristía cristiana.

Por último, el doble carácter de la sangre interpretada por Clemente obtiene a su vez una explicación en los conceptos desde los cuales surgen las ideas de lo carnal y espiritual, *σάρξ* y *πνεῦμα*. Una vez más, ambos términos tienen su base de formulación en Pablo. En Rm 1,3-4, Pablo argumenta que “según la carne” (*κατὰ σάρκα*), Jesús es descendiente de David (v. 3), y “según el Espíritu de santidad” (*κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*), Jesús se ha constituido en hijo de Dios “con poder” (*δυνάμει*) por su resurrección de entre los muertos. La expresión *κατὰ σάρκα* es una idea teológica clave en Pablo. Indica que Jesús ha descendido de David. La otra frase, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*, se encuentra en una posición antitética con respecto a la anterior. Pablo atribuye la resurrección de Cristo a la acción de Dios que manifiesta de esa manera su poder. El Espíritu santo es el que hace que Jesús vuelva a la vida constituyéndolo en Señor de los cristianos, el único que merece el título honorífico de hijo de Dios. El nombre de David figura la antigua época en la que los judíos vivían conforme a lo terrenal, mientras que Jesucristo instaure un tiempo diferente. En su vida terrenal, Jesús era un descendiente de David, pero en su existencia espiritual es el hijo de Dios con poder para traer la salvación a quienes creen en él. La inauguración de esta nueva era es atribuida al evento de la resurrección. Esta explicación derivada de Rm 1,3-4 no difiere de lo comentado con respecto a Jn 1,14-18, 1 Co 10,4, Mt 3,16-17 y Lc 1,35; todos los casos envían a un mismo nivel de análisis. Las anotaciones de Jn 1,14-18, Rm 1,3-4 y 1 Co 10,4 se ubican en un nivel teológico que excede cualquier examen sobre la vida de Jesús. Aunque este nivel no desaparece en los relatos de Jn 1,14-18 y Mt 3,16-17. Si

²² Cf. Rm 1,3-4; A. J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2011.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

bien los versículos extraídos de los evangelios²³ remiten a la vida de Jesús, los eventos del nacimiento, crucifixión y resurrección están intervenidos por el poder de Dios; incluso cada suceso vivido por Jesús está atravesado por lo divino. Esto se debe a que Jesús es hombre pero el carácter espiritual de su sangre prevalece por sobre lo carnal, de ahí la importancia que obtiene su figura como mediadora entre Dios y los hombres. La función mediadora de la sangre espiritual junto con el resto de los datos estudiados hasta aquí es vital para comprender la exégesis de Clemente en *Pedagogo* 2, 19, 4b.

2.2. *Pedagogo* 2, 19, 4b

En *Pedagogo* 2, 19, 4b, la sangre de Cristo es la base del ritual cristiano enseñado en Alejandría. Para Clemente, la acción de “beber la sangre de Jesús (πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ) es participar de la incorruptibilidad perteneciente al Señor (τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας)”, porque “el Espíritu es la fuerza del Logos, como la sangre lo es de la carne (ἰσχυρὸς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός)”. Algunos de los conceptos que presenta en estos argumentos han sido tratados más arriba; sin embargo, Clemente actualiza la información con datos que requieren ser indagados con una metodología similar a la utilizada en el análisis de *Pedagogo* 2, 19, 3-4a. La LXX y el Nuevo Testamento se presentan otra vez como las fuentes claves para entender cada uno de los significados que se desprenden del vocabulario clementino.

En efecto, la referencia a la sangre como elemento con capacidad para unir lo humano y lo divino ya se encuentra en Ex 24,8. El capítulo 24 de *Éxodo* está destinado a contar la ratificación de la Alianza entre Dios e Israel. Por indicación de Dios, Moisés construye un altar con doce estelas como representación de las doce tribus de Israel (v. 4), y manda a algunos jóvenes israelitas que inmolen novillos para Dios. Moisés echa la mitad de la sangre en vasijas; la otra mitad la derrama sobre el altar (v. 6). Después lee el libro de la Alianza ante el pueblo que responde obedecer y hacer todo cuanto dice Dios. Moisés termina el ritual cuando rocía al pueblo con la sangre de las vasijas y dice que esa es la sangre

²³ Sobre la utilidad de los evangelios en la escritura de Clemente, cf. C. P. COSAERT, *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria*. Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2008.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

de la Alianza que Dios hizo con Israel (v. 8). Durante la lectura de este relato se observa que el sacrificio realizado significa la conclusión de la Alianza entre Dios e Israel. La sangre derramada sobre el altar y sobre el pueblo así como la lectura solemne del libro de la Alianza son elementos esenciales del rito²⁴. La función mediadora de Moisés une simbólicamente a Dios y los hombres del pueblo israelita cuando derrama sobre el altar la sangre de una misma víctima. De este modo, el pacto entre Dios e Israel queda ratificado por la sangre del sacrificio.

La sangre tiene una función similar en la nueva Alianza entre Dios y el pueblo cristiano. En Mt 26,26-29, el pan simboliza el cuerpo de Cristo y la copa su sangre. En un acto ritual que recuerda las costumbres hebreas, Jesús toma el pan, lo bendice, lo parte y se lo da a sus discípulos para que coman el alimento que simboliza su cuerpo (v. 26); inmediatamente alza una copa y “después de dar las gracias” (εὐχαριστήσας) se la pasa a sus discípulos ordenando que beban todos de ella porque la bebida allí contenida es su sangre, que representa la sangre de la Alianza (v. 27-28). Finalmente anuncia su muerte indicando que no beberá del producto de la vid hasta el día en que lo beba con sus discípulos en el reino de su Padre (v. 29). Con estas acciones se llega al centro de la eucaristía. De la misma manera que la sangre inmolada selló la Alianza de Dios con su pueblo, la sangre de Jesús sobre la cruz sella la nueva Alianza entre Dios y los hombres²⁵. La idea de la nueva Alianza aparece también en Hb 9,11-15 donde Cristo se presenta como el sumo sacerdote de los bienes futuros, que penetra en el santuario y consigue la liberación definitiva de la humanidad cuando presenta su propia sangre y no la de machos cabríos o de novillos (v. 12). Cristo es el mediador de una nueva Alianza; su muerte libera de las trasgresiones de la primera Alianza y concede la vida eterna (v. 15). Así, el ceremonial de expiación es reemplazado por la ofrenda única de la sangre de Cristo que abre a los hombres el camino hacia Dios. Este ceremonial tiene una significación espiritual. En la antigua Alianza el pueblo no tenía acceso a Dios. En la nueva Alianza, Cristo será el camino para ir hacia él. La significación profunda de la aspersión

²⁴ Cf. Za 9,11.

²⁵ Esta novedad había sido anunciada por los profetas. Cf. Jr 31,31ss; Is 42,6; 49,6; 53,12; Hb 8,8; 9,15; 12,24; 1 Co 11,25; 2 Co 3,4-6; Ga 3,15-20; 4,24.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

de la sangre del sacrificio se conecta con el simbolismo bíblico de la sangre como sede de vida eterna.

La sangre del sacrificio, entonces, tiene una acción redentora esencial que tanto Mateo como Pablo colocan en una posición central. Sin embargo, el evento del sacrificio no es suficiente para otorgar la incorruptibilidad a todos los hombres, se necesita de un acto de fe que confirme la creencia en la relación filial entre Jesús y Dios; ese acto de fe es sintetizado por Clemente en la frase *πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ*. En el Nuevo Testamento, la referencia más exacta a la acción de beber la sangre de Cristo pertenece a Jn 6,53-54. Juan reproduce las palabras que Jesús pronuncia en la sinagoga de Cafarnaún, “bebáis su sangre” (*πῖντε αὐτοῦ τὸ αἷμα*, v. 53), y la explicación que justifica este pedido, “el que come mi carne y bebe mi sangre (*πίνων μου τὸ αἷμα*) tiene vida eterna (*ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, v. 54²⁶)”. Los destinatarios del discurso relevado por Juan en el capítulo 6 son los judíos. Los judíos son presentados como incrédulos; consideran falso que un hombre les dé para comer su carne (v. 52) por lo que Jesús los reprende con palabras que proporcionan sentido escatológico a los alimentos eucarísticos. Sostiene que el que no coma su carne y no beba su sangre no pasará a la eternidad (v. 53) porque solo quien come de su carne y bebe de su sangre vivirá a través de él, quien los resucitará el último día (v. 54). Jesús expone estos argumentos en conexión con Ex 16,12 y 17,6, lugares en los que Dios anuncia a Moisés que enviará pan del cielo y agua que brotará de la roca de Horeb para que coma y beba su pueblo. Jesús se presenta como el pan que Dios hizo bajar del cielo y como el agua que brotó de la roca; se presenta, por tanto, como la palabra revelada por Dios en el monte Sinaí y como el que viene a cumplir la Alianza no solo entre Dios e Israel, sino entre Dios y la humanidad. Jesús insiste en que su carne y su sangre son realmente la comida y la bebida que darán la vida eterna. La insistencia de Jesús no hace más que confirmar la tesis enunciada por Juan desde el inicio de su *Evangelio*. Siendo Jesús la palabra de Dios hecha carne, Jesús es la palabra revelada no ya a través de prodigios específicos – el pan que cae del cielo o el agua que brota de la roca – sino mediante la realización histórica de esa revelación. Jesús es la palabra revelada con poder para incorporar la vida eterna en quienes

²⁶ Cf. Jn 6,56.

aceptan su filiación con Dios y confiesen su fe consumiendo los alimentos eucarísticos.

El *Evangelio según San Juan* redundante en la idea de vida eterna aunque no utiliza el término ἀφθαρσία para referir a la “incorruptibilidad” que otorga beber la sangre del Señor, ni asigna una función especial al elemento sangre como lo hace Clemente en *Pedagogo* 2, 19, 4b. El resto de los evangelios tampoco anotan este concepto. La utilización de ἀφθαρσία en conexión con la sangre es de Clemente, como también la valoración funcional de esta bebida. Para Clemente beber el vino eucarístico simboliza beber la sangre del Señor, un gesto que incorpora en la existencia humana la posibilidad de ἀφθαρσία. Este acto gestual es el que conduce al alejandrino a conectar κυριακός con ἀφθαρσία y con la idea de eucaristía en la frase τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας, donde resuena con más fuerza la ideología paulina. En efecto, el término κυριακός tiene un lugar de vital importancia en 1 Co 11,18-21. Entre los versículos 17-34 del capítulo 11, Pablo trata un problema grave en las asambleas cristianas de Corinto, las divisiones que se generan en las reuniones cristianas cuando los comensales no consiguen discernir la diferencia entre una comida común y la celebración de la cena del Señor (v. 18). Insiste en que no puede haber una verdadera celebración de la cena del Señor cuando las asambleas litúrgicas son estropeadas por la conducta indigna y rebelde de los que dejan a otros sin comida o se embriagan sin preocuparse por cumplir con el mandamiento de amor al prójimo manifestado por Jesús en la última cena. Para el apóstol, las reuniones cristianas deben ser espacios de concordia y comunión, no de división y disenso; los participantes no deben comer su propia cena sino la “del Señor” (κυριακόν, v. 21)²⁷. Pablo exige una celebración común en la caridad y amor hacia Dios y el prójimo, y no un fraccionamiento inspirado en el pensamiento personal y egoísta.

Las divisiones a las que alude Pablo eran provocadas, en su mayor parte, por la permanencia de costumbres idolátricas en los encuentros cristianos, un punto de intenso debate que también es testimoniado por Clemente en Alejandría²⁸. Ahora bien,

²⁷ Cf. Ef 6,24.

²⁸ Para un análisis de la comida de ídolo en las obras de Clemente, cf. A. T. CHEUNG, *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*. Sheffield, Sheffield Academia Press, 1999, p. 262-267.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

el concepto κυριακός en el espacio en el que se está haciendo referencia a la eucaristía presupone la potestad²⁹ de quien preside la comida. Pablo le asigna a Jesús un título nobiliario superior a cualquier dominio humano. En este sentido, κυριακός y κύριος³⁰ tienen igual función. Uno y otro designan a Jesús como Señor y distinguen su nobleza divina. Con este nombre, el apóstol repite la modalidad proselitista de los cristianos anteriores a él que llevaron este mensaje a los pueblos del Mediterráneo y convirtieron el título κύριος en la afirmación confesional requerida a todos los cristianos que reconocieran que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (Rm 10,9). En el uso de κυριακός y en las articulaciones históricas con *Éxodo*, Pablo y Clemente admiten que Jesús resucitado está a la par con el Dios del Antiguo Testamento³¹.

La frase πειν τὸ αἶμα y el término κυριακός reciben así un lugar preeminente en el ritual de la eucaristía razonado por Clemente. Las dos expresiones aportan los significados que explican la finalidad de consumir los alimentos sacrificiales, μεταλαβεῖν ἁφθαρσίας. La única referencia cristiana que remite a esta frase pertenece a la *Epístola II a los corintios* atribuida a Clemente de Roma. En 14,4 el autor dice que Cristo es el Espíritu; en 14,5 sostiene que la carne es capaz de “recibir la vida” (μεταλαβεῖν ζωήν) y la “incorruptibilidad” (ἁφθαρσίαν) del Espíritu santo. Los datos de *Epístola II a los Corintios* resumen de alguna manera los argumentos de *Pedagogo* 2, 19, 4ab: Cristo es el Espíritu que concede la incorruptibilidad a los hombres. Pablo también utiliza el concepto ἁφθαρσία en 1 Co 15,53-54. En el capítulo 15 el apóstol comenta que algunos cristianos de Corinto negaban la resurrección de los muertos (15,12). Para impugnar el error de los corintios, Pablo parte de la afirmación fundamental de la proclamación evangélica, el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado (15,3-4), que desarrolla enumerando las apariciones de Cristo luego de su resurrección (15,6-11). Desde ahí en adelante muestra lo absurdo de la opinión que impugna (15,12-34). Cristo

²⁹ Cf. Ap 1,10, “en el día del Señor” (ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ).

³⁰ Cf. 1 Co,13; Ap 3,20.

³¹ Según J. A. FITZMYER, *First Corinthians*. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven, CT, London, Yale University Press, 2008, p. 72, κύριος es el nombre de Dios en algunos pasajes del Antiguo Testamento que Pablo cita (cf. 1 Co 3,20 [= Sal 94,11]; 10,26 [= Sal 24,1]) y que utiliza para aludir a Jesús.

es la primicia y la causa eficaz de la resurrección de los muertos (15,20-28). Pero esta resurrección no es azarosa ni está destinada a toda la humanidad; recibirla depende de un acto de fe, por lo que quien no cree en Cristo no resucitará. Es preciso que el hombre en tanto ser corruptible se revista de “incorruptibilidad” (ἀφθαρσία, v. 53-54) para que lo mortal se haga inmortal. Pablo coloca en un mismo plano la idea de incorruptibilidad y de inmortalidad, pues considera que el Espíritu que da la vida a Jesús es igualmente el que conduce al hombre hacia la vida eterna. La vida de Jesús que el creyente incorpora por el don del Espíritu a través de la eucaristía consigue la plenitud de su efecto después de la muerte.

Las palabras de Pablo, Clemente de Roma y Clemente de Alejandría coinciden en afirmar que el cristianismo concibe la inmortalidad como la resurrección espiritual³². Aunque el alejandrino innova con su pensamiento al conceder una función singular a la sangre. Para Clemente, el hombre deja lo corruptible de su condición mortal cuando cree en Cristo y se hace un solo cuerpo con él al consumir su sangre. Sin estas aclaraciones los términos de la frase ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός, que finalizan *Pedagogo* 2, 19, 4b, no tendrían validez, por lo que las explicaciones de las referencias cristianas que se conjugan en este enunciado son las analizadas más arriba. Una envía nuevamente a Rm 1, 3-4, donde el apóstol dice que, “según el Espíritu de santidad” (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης), Jesucristo había estado predestinado a constituirse en hijo de Dios “con poder” (δυνάμει), argumento que remite a la idea proyectada por la premisa clementina “el Espíritu es la fuerza del Logos”; la otra dirige a Rm 1, 3-4 y Jn 6, 54. Mas la importancia de la frase ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα reside en su conexión analógica con αἷμα σαρκός. Mediante esta analogía, Clemente establece dos binomios complementarios, πνεῦμα-αἷμα y λόγος-σὰρξ³³. Estos binomios tienen una justificación deductiva que consigue fundamento en las expresiones analizadas antes cuya síntesis es la que sigue: la sangre de Cristo es espiritual, por lo que Cristo es Espíritu, quien bebe su sangre recibe el Espíritu y con él la vida eterna. Los argumentos de Juan y Pablo, y los que surgen en las otras fuentes

³² Cf. 2 Co 5,1-5.

³³ Véase *infra* el análisis de *Pedagogo* 1, 43, 2-4 y 2, 20, 1.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

bíblicas, en especial *Éxodo*, se unen en la exégesis desarrollada por Clemente en *Pedagogo* 2, 19, 3-4. La trascendencia de las ideas que contiene el discurso del alejandrino determina además de una revisión crítica de la cristología del Nuevo Testamento, una remisión de los eventos más radicales de la LXX para localizar los elementos que justifican la práctica ritual de la eucaristía enseñada por Clemente.

3. *Pedagogo* 2, 20, 1

Los elementos esenciales del rito eucarístico fueron analizados a partir del vocabulario que presenta *Pedagogo* 2, 19, 3-4. La sangre y la carne, el Espíritu y el Logos conforman el plexo léxico cristiano que asiste a Clemente durante su reflexión acerca de la eucaristía. Según los datos aportados por el mismo Clemente y las conexiones léxicas e interpretativas con las fuentes bíblicas, *Pedagogo* 2, 19, 3-4 lleva a suponer que los elementos ahí enunciadados manifiestan la presencia de Cristo como mediador entre Dios y los hombres, sin embargo no deja claro cuál es la dimensión antropológica y ética en la que se inscribe cada uno ni desarrolla una definición precisa de la eucaristía. Ambas materias son tratadas en *Pedagogo* 2, 20, 1, parágrafo que también se ha separado en varias secciones para una mejor organización de los argumentos que lo componen: a) Clemente sostiene que análogamente a como “el vino se mezcla con el agua” (μίρνεται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι), se mezcla “el Espíritu con el hombre” (τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα); b) introduce la función que tiene cada mezcla, “el vino mezclado” (τὸ κρᾶμα) es el que “orienta hacia la fe (εἰς πίστιν)”, mientras que “el Espíritu” (τὸ πνεῦμα) es el que “conduce hacia la incorruptibilidad (εἰς ἀφθαρσίαν)”; y c) escribe el argumento clave de todo lo expresado en 2, 19, 3-20, 1ab cuando define el acto ritual diciendo que “a su vez, la mezcla (κρᾶσις³⁴) de ambos, de la bebida y del Logos (ποτοῦ τε καὶ λόγου), se llama eucaristía (εὐχαριστία)”. Cada uno de los argumentos separados en a), b) y c) está formado por términos que de alguna u otra manera ya aparecen en *Pedagogo* 2, 19, 3-4ab. Aunque el alejandrino vuelve a agregar nuevos datos que completan la interpretación de lo analizado en los apartados 2 y 3.

³⁴ Véase *Pedagogo* 1, 43, 1 y 2, 23, 3.

En *Pedagogo* 2, 20, 1a, los elementos reales de la mezcla de vino y agua son comparados con el Espíritu y el hombre. Aquí surge un elemento que no había sido nombrado en 2, 19, 3-4 sino de manera simbólica, οἶνος. La funcionalidad de este término en esta parte de la exégesis de Clemente es la misma que obtiene la idea de sangre en 2, 19, 3-4. Es el vino el elemento real que simboliza la sangre de Cristo y no otra bebida. Pero ese vino no puede ser bebido en su estado puro, debe estar mezclado con agua. Como se analizó antes, esta mezcla tiene un anclaje social que remite a la tradición griega de beber el vino con agua. No obstante, la analogía entre el vino mezclado con agua y el Espíritu con el hombre consigue una transcendencia que envía el análisis a un ámbito pneumático esencial en el que Clemente establece una equivalencia entre dos paralelos, οἶνος-πνεῦμα y ὕδωρ-ἄνθρωπος. El vino y el agua se ubican en el ámbito de lo real, terrenal o mundano; el Espíritu y el hombre en el ámbito de lo pneumático; el primero pertenece a lo físico, el segundo a lo metafísico. Esto es quizás indicación de un esquema progresivo. Es el hombre el que pasa de un estado físico a uno metafísico luego de su muerte. El πνεῦμα se mezcla con el ἄνθρωπος porque es el hombre quien recibe el Espíritu y se convierte en espiritual en la resurrección. Entre los componentes de los binomios, por lo tanto, es el concepto πνεῦμα el que tiene que ser estudiado con mayor profundidad por constituirse en modificador de la idea de ἄνθρωπος y por estar representado por el vino mezclado, el elemento real, y por la sangre, el elemento simbólico por excelencia al que Clemente le imprime una singularidad vital en el ritual de la eucaristía. Para una comprensión completa de la idea del πνεῦμα clementino en este espacio, no se procederá de una manera similar a la desarrollada en los párrafos anteriores dado que los términos que introduce el alejandrino en *Pedagogo* 2, 20, 1a exceden la sola remisión de las fuentes que originan su pensamiento. Es necesario indagar en la propia escritura de Clemente y luego sí dirigir el análisis hacia los textos que de alguna u otra manera guían su exégesis.

El concepto πνεῦμα en situación escatológica surge en *Pedagogo* 1, 43, 2-4. Clemente sostiene que la carne significa simbólicamente el πνεῦμα porque la carne ha sido creada por éste; en cambio, la sangre es el λόγος porque es la que se derrama sobre la vida del fiel. Tales definiciones lo llevan a precisar su idea de κύριος. Para el alejandrino, el Señor es el alimento formado por

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

una mezcla de Espíritu hecho carne y Logos de Dios (43, 2-3). Ese alimento, que consumen los fieles en la eucaristía, es Jesús, quien derrama su sangre por los cristianos y salva con este evento a toda la humanidad. Los cristianos, que por su mediación han puesto su fe en Dios, no se alejan del Padre por seguir a Jesús; por el contrario, permanecen junto a Él porque Dios es el Logos (43, 4), y Cristo es Dios. Clemente redundante en la unidad entre Dios y Cristo, pero no menciona los elementos que funcionan como alimento en el ritual, sino las realidades trascendentales que completan la interpretación de lo expuesto en 2, 19, 4. En 2, 19, 4a Clemente dice que la sangre es doble, carnal y espiritual. La primera rescata de la perdición, y la segunda unge a los que creen en Jesús. Jesús es tanto el Espíritu como el Logos, y es quien media entre Dios y los hombres. Esta claridad discursiva se pierde cuando el investigador trata de armar un solo significado del concepto $\piνεῦμα$. Si bien el *Pedagogo* aporta una serie de argumentos que incluyen el concepto, no termina de fijar cuál es la idea de $\piνεῦμα$ que participa en la eucaristía. Para lograr una proximidad a esta incógnita, el $\piνεῦμα$ necesita ser examinado en su plano ético con el objeto de encontrar los fundamentos del ritual eucarístico en el plano físico. Tales fundamentos están distribuidos en las secciones 2, 20, 1b y 2, 20, 1c.

En 2, 20, 1b Clemente indica funciones específicas para las mezclas que nombra en 2, 20, 1a. Dice que “el vino mezclado” ($\tauὸ κρᾶμα$) es el que “orienta hacia la fe ($εἰς πίστιν$)”, y que “el Espíritu” ($\tauὸ πνεῦμα$) es el que “conduce hacia la incorruptibilidad ($εἰς ἀφθαρσίαν$)”. En los binomios discriminados en 2, 20, 1a se observó que los elementos vino y Espíritu cumplen una actividad mediadora esencial³⁵. Esta actividad es reconfirmada en 2, 20, 1b, pero ahora en el interior de un plano ético. El consumo del vino eucarístico es un reconocimiento de la fe en Cristo, y el Espíritu introducido por medio del vino guía hacia la incorruptibilidad. Como puede notarse la mayoría de las ideas que reúne 2, 20, 1b han sido tratadas en los apartados 1 y 2 y en el análisis de

³⁵ En *Pedagogo* 3, 1, 5, Clemente dice que “el Logos, común a ambos, es el mediador ($μεσότης$)”. Para la idea de “mediador” en el contexto judeohelenístico, cf. Filón, *Sobre los querubines* 127; *La migración de Abraham* 6, etc. Cf. también Jn 4,34; 5,30; M. MERINO RODRÍGUEZ, y E. REDONDO, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*. Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 505-507, n. 13 y 14.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

2, 20, 1a; aunque el pensamiento de Clemente no agota su capacidad exegética. En 2, 20, 1b añade otro concepto crucial de la filosofía cristiana, *πίστις*. En el razonamiento trabajado con respecto al *πνεῦμα* se explicó que el Espíritu viene de Dios y da a los hombres la verdadera sabiduría, la comprensión de la salvación escatológica que está disponible a través del Cristo crucificado y resucitado. La comprensión de esta escatología supone manifestar una fe verdadera y reconocer la posibilidad de resurrección, pues sin fe no hay camino hacia la incorruptibilidad. En este sentido, la resurrección de Cristo solo tiene valor como primicia de la resurrección de los muertos. Con la negación de esta última, la de Cristo carece de sentido. La creencia en la resurrección de Cristo debe ir acompañada con la realización de una vida guiada por las enseñanzas cristianas que tienen en la práctica de la eucaristía el acto de fe más importante.

Luego de colocar estratégicamente cada elemento y asignarle los pares que los representan, Clemente llega a la cúspide de su exégesis con la definición del ritual cristiano que ha dado entidad a todos los conceptos utilizados en *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1. En 2, 20, 1c dice que “a su vez, la mezcla de ambos, de la bebida y del Logos (*ποτοῦ τε καὶ λόγου*), se llama eucaristía (*εὐχαριστία*)”. Clemente define la eucaristía con los mismos términos que venía utilizando en los párrafos anteriores. Siguiendo ese recorrido, la eucaristía es el acto que determina que el cuerpo y el alma de quienes la reciben con fe sean santificados. Esta santificación no se desarrolla por la sola aceptación del Cristo resucitado; depende de la voluntad de Dios, quien hace que se mezclen el Espíritu y el Logos en el hombre. La definición de la eucaristía como una mezcla de bebida y de Logos contiene elementos reales indicativos de una praxis ritual y elementos simbólicos que remiten al significado profundo del alimento ingerido. Sin embargo, la definición de la eucaristía de *Pedagogo* 2, 20, 1c se aparta levemente de los conceptos que escribe en 2, 20, 1b, y en lugar de anotar que la eucaristía es el vino mezclado con el Espíritu, agrega el concepto Logos. Esta incorporación no hace más que recuperar un término que había empleado en 2, 19, 3-4 y que ubica en un lugar jerárquico similar al que ocupa la idea de Espíritu. Clemente identifica a Jesús con el Logos y el Espíritu, y a la sangre con iguales términos. De esta manera ciñe su interpretación de la eucaristía alrededor de los elementos simbólicos sangre, Espíritu y Logos, y

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

del elemento real, vino mezclado. El alejandrino no incorpora más elementos reales que los señalados hasta el momento, y aunque no desconoce la presencia de otros alimentos eucarísticos, como es el caso del pan, evita su nombre en su exégesis de *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1.

El elemento pan es un alimento característico del ritual como lo demuestran los pasajes evangélicos y paulinos discutidos más arriba. Clemente sabe que el pan es parte del ritual, y esto lo prueban varios fragmentos de su escritura. En *Pedagogo* 1, 46, 2-3 dice que el Logos se llama también “pan de los cielos” (ἄρτον οὐρανῶν) y comenta su significado cuando cita algunos versículo de Jn 6³⁶. Siguiendo Jn 6, Clemente afirma que el pan referido por el evangelista es la carne de Cristo. En 47, 1-2 hace notar el significado simbólico del pan a partir de la experiencia física de colocar esa materia en vino, y concluye que de la misma manera que el pan absorbe el vino y deja lo acuoso, también la carne del Señor absorbe la sangre y lleva “hacia la incorruptibilidad” (εἰς ἀφθαρσίαν) dejando en la corrupción lo mundano. A su vez designa al Logos con distintos nombres, *v. gr.* manjar, carne, alimento, pan, sangre, leche³⁷, y agrega que el Señor es todo esto para provecho de los que ponen su confianza en él. Otro lugar que completa la explicación sobre la utilización del término en situación de ritual pertenece a *Extractos de Teódoto* 13, 4. Aquí cita Jn 6, 51, “el pan (ἄρτος) que yo daré es mi carne (σάρξ)”, y comenta que “mediante la Eucaristía” (διὰ τῆς Εὐχαριστίας) la carne se alimenta con el pan³⁸. Si se pone en comunicación *Extractos de Teódoto* 13, 4 con *Pedagogo* 1, 46, 2-3 y 47, 1-2 se puede deducir que Clemente parece estar aludiendo a la costumbre ritual de consumir tanto el pan como el vino durante la celebración de la eucaristía³⁹. Pero de todos los pasajes citados solo el que aparece en *Extractos de Teódoto* anota el concepto εὐχαριστία ubicando el pan en pleno contexto ritual, mención que no ocurre en *Pedagogo* 1, 46, 2-3 y 47, 1-4. Si bien el contexto de estos parágrafos es

³⁶ Cf. F. M. AROGENA, *Misterio, celebración, vida en las tradiciones alejandrina y antioquena*, en *Scripta Theologica* 38 (2006), p. 1071-1083 (1076).

³⁷ Véase *Pedagogo* 1, 34, 3-46,1; 47, 2-52, 1.

³⁸ Véase *Pedagogo* 3, 40, 1; *Stromata* 1, 7, 2; 100, 2. Cf. Pr 9,16-17.

³⁹ Véase *Stromata* 1, 96, 1.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

escatológico, Clemente no utiliza el concepto eucaristía⁴⁰. *Pedagogo* 2, 20, 1c es el único espacio de la producción de Clemente que concentra una definición explícita de la eucaristía fijando su significado en los aspectos teóricos que él considera más relevantes.

Pese a la ausencia de un elemento tan significativo como es el pan, los distintos elementos reales o simbólicos que conforman el rito eucarístico están presentes en *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1. Cada uno de los pasajes analizados confirma esta tesis. La sangre y el vino, el Espíritu y el Logos, y la promesa de salvación e incorruptibilidad⁴¹ son elementos mediante los cuales Clemente introduce la figura de Jesucristo como el comunicador auténtico del don del Espíritu de Dios. En 2, 19, 3-4, la explicación de la idea de sangre adquiere gran dinamismo especialmente en dos niveles, teológico y escatológico, que aportan los significados simbólicos que definen el ritual eucarístico. En 2, 20, 1, el uso repetitivo de la idea de mezcla para aludir a la combinación de elementos materiales vino y agua con los espirituales Logos y Espíritu, abre el análisis sobre otros tres niveles, antropológico, pragmático y ético, que tienen sus ejes de explicación en el teológico y escatológico. A través del conocimiento acerca de la manifestación del poder de Dios y de las realidades espirituales y las esperanzas que las sostienen, Clemente considera la eucaristía como el sacrificio que Cristo hizo en la cruz. Tanto en la crucifixión como en la eucaristía, Cristo es el que ofrece el sacrificio y la víctima que es ofrecida. Dado que Cristo es carne sacrificada y sangre derramada⁴², la eucaristía se define como el ritual sacrificial mediante el cual el hombre de fe, con plena conciencia cristiana, bebe la sangre de Cristo y gana vida eterna después de su muerte⁴³. La sangre es la que determina la unión de la naturaleza humana con la divina; de esa unión se desprende la justificación antropológica que confirma el valor pragmático y ético del ritual. El hombre que confiesa su fe en Cristo es quien puede recibir el vino

⁴⁰ En *Pedagogo* 1, 46, 2-3, Clemente refiere al sentido “místico” (μυστικόν) del pan (cf. esp. Jn 6,32,33,51). En este contexto, no registra ningún concepto que remita al término εὐχαριστία.

⁴¹ Véase *Pedagogo* 1, 15, 3; 36, 5; 38, 2-3; 47, 3-4; 2, 29, 1; 3, 25, 2.

⁴² LADARIA, *El Espíritu...* [ver n. 2], p. 54, afirma que πνεῦμα significa un aspecto, el aspecto dinámico del ser del Logos.

⁴³ Según E. F. OSBORN, *Clement of Alexandria...* [ver n. 2], p. 234, “in the eucharist the gift of immortality is received”.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

mezclado como alimento eucarístico y hacerse partícipe del reino de Dios. Tal participación no se consigue de una vez y para siempre; por el contrario, supone la adquisición de una práctica ritual, el hábito de una costumbre. La sangre de la crucifixión por la que Cristo contribuyó a establecer nuevas relaciones entre la humanidad y Dios es el mayor testimonio de una ofrenda concedida a Dios y que los fieles deben conmemorar consumiendo la bebida eucarística. Con este acto, los que se confiesan cristianos afirman su salvación y su pertenencia al pueblo de la nueva Alianza.

La exégesis de la sangre eucarística previa a la definición del ritual revela su importancia simbólica y la utilidad del elemento material que lo representa⁴⁴. Tanto en *Pedagogo* 2, 19, 3 como en 2, 20, 1, la referencia inmediata no es la persona de Cristo, sino la sangre de la que el fiel comulga por medio del vino. Esto lleva a suponer que es imposible situar la eucaristía fuera de los elementos que componen la esencia del ritual. Las palabras de Jesús en la última cena y los alimentos que bendice quedan instaurados en la mentalidad cristiana como partes de un ritual que reafirman la confianza del creyente en la eventualidad de un suceso trascendente, la resurrección de los muertos. Recibir el vino eucarístico significa participar de la posibilidad de resurrección.

Conclusión

La exégesis clementina de los elementos de la eucaristía y la interpretación que hemos razonado en nuestro estudio permiten alcanzar una comprensión del ritual enseñado por Clemente a un grupo de cristianos de Alejandría. En el *Pedagogo* se detalla una manera de celebrar la eucaristía que atribuye al vino mezclado un lugar privilegiado que no consiguen otros elementos tradicionales del ritual. Aparte del vino mezclado, Clemente no menciona la presencia de otro alimento eucarístico en el contexto de *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1. A pesar de que en varios pasajes del *Pedagogo* surge el pan dentro de un discurso escatológico, v. gr. 1, 46, 2-3 y 47, 1-4, la obra no aporta datos certeros para demostrar de manera fehaciente que el pan era uno de los alimentos utilizados en el rito eucarístico. La razón se encuentra en la ausencia del concepto *εὐχαριστία* o de cualquier otro término semejante en

⁴⁴ Cf. A. McGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 108.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

ese contexto, por lo que la referencia a la eucaristía queda sujeta a la interpretación del destinatario. La información que ubica el pan como alimento ritual está contenida nada más que en *Extractos de Teódoto* 13, 4, aunque en este espacio Clemente no anota el vino. Sugerir que el alejandrino está haciendo referencia a dos formas distintas de celebrar la eucaristía sería improbable. Solo se puede afirmar que más allá de las referencias puntuales a uno u otro alimento, el vino mezclado es el elemento material que forma parte de la única definición del término eucaristía presente en la obra de Clemente. El lugar preeminente que le asigna Clemente al vino es una consecuencia de la exégesis de la sangre eucarística que desarrolla en *Pedagogo* 2, 19, 3-4, exégesis que puede ser indicativa del valor que tiene para el alejandrino el evento de la crucifixión y redención de la humanidad. Su importancia también puede derivarse de la naturaleza práctica que le da entidad social a su uso. El vino mezclado con agua era la bebida típica de los encuentros gastronómicos griegos, y uno de los elementos más significativos con el que Jesús representa la nueva Alianza entre Dios y los hombres. Sobre esta base interpretativa, las referencias que el alejandrino anota en *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1 permiten elaborar una definición de su idea de eucaristía. Para Clemente la eucaristía es un acto ritual por medio del cual el sacrificio que Jesús hizo en la cruz se perpetúa a través de sus fieles a partir de la consagración del vino en sangre, elemento espiritual que mediará en el momento en que se produzca la resurrección de todos los muertos.

La escasa información sobre la eucaristía presente en el *Pedagogo* y en los otros textos de Clemente, además de la variación en los elementos materiales utilizados en el ritual, no hacen más que confirmar la falta de homogeneidad en la utilización de los alimentos sacrificiales comunicados por Jesús en la última cena y transmitidos a través del proceso de evangelización iniciado por los apóstoles. Clemente extrae terminología específica ubicada en el Pentateuco y el Nuevo Testamento y la adapta a sus objetivos personales. Elabora su propia interpretación de la eucaristía con ciertas alteraciones que alejan la práctica clementina de la originada en la última cena. Su valorización del vino eucarístico demuestra que su atención está focalizada en la sangre de Cristo y las realidades espirituales que este elemento representa, en especial las relacionadas con el Espíritu y el Logos, y en el signi-

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

ficado de la crucifixión y resurrección como marcadores de las esperanzas de salvación e incorruptibilidad, y no en el pan eucarístico como representante de la carne de Cristo. La metodología exegética implementada por Clemente en *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1 determina la producción de una definición de eucaristía dependiente de la lectura individual de los contenidos transmitidos por el legado bíblico. Los resultados alcanzados por Clemente testifican la falta de formalización de un rito que a fines del siglo II todavía no consigue una estructura definitiva entre algunos cristianos de Alejandría.

Universidad Nacional de La Pampa

Paola DRUILLE

Facultad de Ciencias Humanas

Cátedra Lengua y Literatura Griegas Clásicas

Coronel Gil 353, 2° Piso

AR-6300 Santa Rosa, LA PAMPA

ARGENTINA

Resumen — La única definición de la eucaristía en la obra de Clemente de Alejandría se localiza en *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1. Estos párrafos articulan los conceptos teológicos y pragmáticos que delimitan los elementos más importantes que participan en el ritual e informan sobre su praxis en un grupo cristiano de la ciudad de Alejandría. Clemente utiliza palabras procedentes de la Biblia y se conduce en dos direcciones. Primero, ubica los elementos que participan en el ritual, y luego, asigna a la sangre de Cristo un valor que no consiguen los demás elementos que forman parte del ritual elaborando una definición singular de la eucaristía que se aleja de la dada a conocer por los textos evangélicos en la que se origina. Este artículo tiene por objetivo indagar el significado de la eucaristía para Clemente, los elementos que se consumen durante el ritual y la utilidad simbólica de los mismos junto con las conexiones griegas y bíblicas que surgen en el momento de comprender la exégesis del alejandrino.

Résumé — La seule définition de l'Eucharistie dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie se trouve dans le *Pédagogue* (2, 19, 3-20, 1). Ces paragraphes articulent les concepts théologiques et pragmatiques qui définissent les éléments les plus importants impliqués dans le rituel et informent sur la pratique eucharistique d'un groupe chrétien d'Alexandrie. Clément a recours au vocabulaire biblique et il se dirige dans deux directions. Tout d'abord, il localise les éléments impliqués dans le rituel; ensuite, il attribue au sang du Christ une valeur que les autres éléments du rituel n'atteignent pas et il élabore ainsi une définition unique de

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER

l'Eucharistie qui s'écarte de celle décrite par les textes évangéliques où elle a son origine. Le but de cet article est de préciser la signification de l'Eucharistie pour Clément, les éléments qui sont consommés pendant le rituel et leur utilité symbolique, ainsi que les connexions grecques et bibliques qui fondent l'exégèse de l'Alexandrin.

Summary. — The only definition of the Eucharist in the work of Clement of Alexandria is located in *Pedagogue* 2, 19, 3-20, 1. Those paragraphs articulate the pragmatic and theological concepts defining the most important elements involved in the ritual and report on its practice in a Christian group in the city of Alexandria. Clement uses Biblical vocabulary and proceeds in two directions. First, he locates the elements involved in the ritual, and then assigns to the blood of Christ a value that the other elements of the ritual do not acquire, developing a unique definition of the Eucharist that departs from the one disclosed by the gospel texts it originates in. This article intends to investigate the meaning the Eucharist has for Clement, the items that are consumed during the ritual and their symbolic utility, along with the Greek and biblical connections that arise when we try to comprehend the Alexandrian's exegesis.

Zusammenfassung. — Die einzige Definition der Eucharistie in den Werken des Clemens von Alexandria findet man im *Paidagogos* 2, 19, 3-20, 1. Diese Paragraphen bringen die pragmatischen und theologischen Konzepte zum Ausdruck, die die wichtigsten mit dem Ritual verbundenen Elemente definieren und berichten von deren Ausübung in einer christlichen Gruppierung in der Stadt Alexandria. Clemens verwendet biblisches Vokabular und geht in zwei Richtungen vor. Zuerst stellt er die in diesem Ritual involvierten Elemente fest und teilt dann dem Blut Christi eine Wert zu, den die anderen Elemente des Rituals nicht annehmen und entwickelt damit eine einzigartige Definition der Eucharistie, die sich von ihren Ursprüngen in den Texten des Evangeliums unterscheidet. Dieser Beitrag untersucht die Bedeutung der Eucharistie für Clemens, die Elemente, die während des Rituals konsumiert werden und ihren symbolischen Nutzen und parallel dazu die griechischen und biblischen Verbindungen, die sich aufzeigen, wenn wir die Alexandrinische Exegese zu verstehen versuchen.

RHE

COPYRIGHT REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY. THIS DOCUMENT MAY NOT BE DISTRIBUTED, STORED IN A RETRIEVAL SYSTEM WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER