

**LA PARTICIPACIÓN EN LA MESA DE LOS DEMONIOS EN
PEDAGOGO 2, 8, 4-2, 9, 1 DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA**

PAOLA DRUILLE¹

RESUMEN: Ubicado en el siglo II, Clemente interpreta en *Pedagogo 2, 8, 4-2, 9, 1* las consecuencias que ocasiona comer carne sacrificada a los ídolos como un acto idolátrico de asociación con los demonios y lo desarrolla siguiendo los versículos 10, 20-21 de la *Primera Epístola a los Corintios*. Mediante la exégesis de estos versículos el alejandrino razona sobre la práctica del consumo de carne sacrificada a los ídolos en la comunidad de Alejandría y las implicaciones políticas de la participación del cristiano en los banquetes paganos.

Palabras clave: Clemente – Alejandría – *Pedagogo* – demonio – idolatría

ABSTRACT: Placed in the II century, Clement interprets in *Paedagogus 2, 8, 4-2, 9, 1* the consequences of eating sacrificed meat to the idols like an act of idolatry and of association with the demons and develops this theme following verses 10, 20-21 of the *First Epistle to Corinthians*. By means of the exegesis of these verses the Alexandrian reasons about the practice of consumption of sacrificed meat to the idols in the community of Alexandria and about the political implications of the participation of Christians in pagan banquets.

Keywords: Clement – Alexandria – *Paedagogus* – demons – idolatry

En el cristianismo el demonio se presenta en el plano personal como equivalente a la tendencia hacia el mal, en contraposición radical con el bien,

¹ Universidad Nacional de La Pampa-CONICET

representado por la fe cristiana y la creencia en un único Dios. Clemente encuentra en las costumbres de la comunidad alejandrina las manifestaciones prácticas más evidentes de la tendencia hacia el mal que atenta contra la integridad del cristianismo. Con esta visión razona sobre la práctica del consumo de εἰδωλόθυτον, *i. e.* carne sacrificada a los ídolos² en la comunidad de Alejandría, y las implicaciones políticas de la participación del cristiano en los banquetes paganos.

Tanto la prohibición de comer carne sacrificada a los ídolos como la conexión de esta práctica con los demonios proceden de la tradición judeo-helenista, y se traslada como tal a los ámbitos intelectuales cristianos donde adquiere una dimensión teológica que escapa incluso a los fundamentos propiamente helenistas. La convivencia con expresiones de la vida pagana consideradas contrarias a la fe y a las costumbres cristianas conduce a los apolo-gistas del siglo II a tratar de elaborar una explicación demonológica cuyo interés principal consiste en hacer derivar el culto a los ídolos de la acción de los demonios. El discurso demonológico adopta así una forma concreta: la idolatría, εἰδωλολατρεία,³ *i. e.* un culto tributado a los demonios. El sacrificio y el posterior banquete en el que los oferentes consumían las partes que no habían sido ofrecidas a los dioses tuvieron una amplia trascendencia, representando así una verdadera ceremonia colectiva basada en una práctica pagana tradicional y en la que gran parte de la población alejandrina participaba del ritual. Para los paganos convertidos al cristianismo, estos banquetes ofrecidos en templos griegos y romanos se convirtieron en un problema por la costumbre de tomar parte en estas reuniones y por la popularidad de tales tradiciones.⁴ Clemente plantea el inconveniente que significa el culto a los ídolos a través de su tratamiento del consumo de εἰδωλόθυτον como de-

² Todas las traducciones de Clemente son mías y directas del griego, y así también la traducción de fragmentos de los textos de la Biblia, de Platón, entre otros, si no se indica lo contrario.

³ La palabra εἰδωλολατρεία y el sustantivo relacionado, εἰδωλολάτρης, *i. e.* idólatra, ocurren solo en el Nuevo Testamento y dependen de escritos cristianos. En el Nuevo Testamento es caratulado como un grave pecado y catalogado dentro de la lista de vicios. Cfr. *1 Co* 5, 10 y 11; 6, 9; 10, 7 y 14; *Ga* 5, 20; *Ef* 5, 5; *1 P* 4, 3; *Ap* 21, 8; 22, 15.

⁴ Cfr. DANÉLOU 2006: 346.

moníaco. Una doble reacción principia su argumentación: a) en §§ 2, 8, 1-2, 8, 3 expone el tema, *i. e.* comer carne sacrificada a los ídolos, y un primer problema, la contaminación; b) en §§ 2, 8, 4-2, 9, 1 reconoce la fuerza del hábito y presenta un segundo problema, *i. e.* participar de la mesa de los demonios.⁵ La solución clementina a estos planteos se funda en la puesta en funcionamiento de un aparato demonológico⁶ que encuentra su motor discursivo en la *Primera Epístola a los Corintios*.⁷ El conflicto central que plantea primero Pablo y luego Clemente consiste entonces en el acto de comer carne sacrificada a los ídolos, no en el alimento en sí mismo, puntualizando el contexto de comer en compañía de no cristianos.

Dos expresiones sintetizan la nueva dimensión que abre el camino hacia el análisis demonológico: “cómplices de los demonios” (κοινωνούς δαυμονίων) de *Ped.* 2, 8, 4, y “participar de la mesa de los demonios” (τραπέζης δαυμονίων μεταλαμβάνειν) de 2, 9, 1. En el primer caso, la referencia de la comunión humana con lo demoníaco pertenece a *I Co* 10 y se inserta en el mismo contexto que el apóstol viene tratando desde *I Co* 8, *i. e.* el consumo de carne sacrificada a los ídolos. Con el fin de demostrar que existe el peligro de ser reprobado si se mantiene la práctica pagana, Pablo dedica los versículos 1-13 del capítulo 10 a tomar ejemplos de los hechos de la historia de Israel acaecida en el desierto, especialmente aquellos ubicados en *Ex* 13, 23 y 32, 6 y *Nm* 14, 16 y 25, 1-9 de la LXX referidos a los actos viciosos cometidos por el pueblo israelita, la ira de Dios frente a su falta de fe y la intercesión de Moisés para evitar que el poder divino los aniquile por su rebeldía durante su paso por el desierto. Clemente reflexiona sobre la dimensión demonológica de εἰδωλόθυτον a partir de una reinterpretación de

⁵ Clemente vuelve a citar *Is* 22 en 2, 8, 2: “Ciertamente no os será perdonado el pecado hasta que muráis”, και οὐ μὴ ἀφεθήσεται ἡ ἁμαρτία ὑμῶν αὕτη, ἕως ἄν ἀποθάνητε. En el mismo sentido, en *Is* 22, 14 se lee: “No les será expiada esa culpa hasta que muráis”, οὐκ ἀφεθήσεται ὑμῖν αὕτη ἡ ἁμαρτία, ἕως ἄν ἀποθάνητε.

⁶ Otros escritos de autores patristicos también aplican esta teoría a la LXX. Justino interpreta a los ídolos de *Sal* 96 (95), 5 como demonios (cfr. *Dial.* 55, 73). Para un análisis de los demonios en relación con el tema del exorcismo cfr. SORENSEN, ERIC 2002: 168-185.

⁷ Los escritos del Nuevo Testamento intentan reorientar la percepción del creyente hacia una percepción de los dioses como demonios. Cfr. *I Co* 20-21; *Ap.* 2, 13.

este patrimonio primitivo. En este sentido, el alejandrino elabora su propio sistema demonológico cuyas singularidades pueden ser examinadas mediante una lectura minuciosa de algunos pasajes de otros escritos del autor. En *Protréptico* 2, 40, surge δαίμονες en el interior de una jerarquía vertical que coloca a los dioses en una posición superior y a los hombres en la inferior, quedando los demonios “en un segundo orden”, δευτέρῳ ταύτῃ, un rango secundario aunque con el poder suficiente para beneficiar o dañar.⁸ Su culto es local⁹ pero el conocimiento sobre ellos es tan antiguo que se remonta hasta Hesíodo,¹⁰ quien en *Teogonía* 991 utiliza el acusativo singular de δαίμων, δαίμονα, para referirse a Faetón, un varón semejante a los dioses e hijo de Afrodita y Céfalo, y en *Trabajos y Días* 122, se vale del nominativo plural δαίμονες para referir a los *démons* benignos, divinidades menores y protectores de los mortales. La elaboración de una genealogía de los demonios, que encuentra en los textos griegos su punto de origen, se mantiene en consonancia con un proceso de identificación con los δαίμονες bíblicos,¹¹ *i. e.* los ídolos. Así lo prueba otro testimonio: en *Protréptico* 2, 41, 3 los δαίμονες son divinidades inferiores que se preocupan por perseguir el humo (καπνός) de los sacrificios,¹² referencia que es reforzada con una cita extraída de la literatura griega, *Iliada* IV, 49 de Homero, en la que Zeus reconoce a Ilión y Príamo como comunidades cuyos habitantes no dejan de

⁸ En los textos griegos δαιμόνιον es un neutro sustantivado del adjetivo δαιμόνιος. El adjetivo denota algo que viene del cielo y su neutro a menudo significa una existencia incorporal y trascendente de carácter divino. Para Homero la palabra δαίμων se aplica a los dioses en cuanto poder indefinido (cfr. *Od.* 2, 134; 3, 27 y 166; 5, 421, entre otros). Puede aún significar un poder divino o divinidad (cfr. HERÓDOTO. *Hist.* 5, 87), una existencia divina inferior (cfr. PLATÓN. *Banquete* 202e), o incluso un genio o deidad inspiradora (cfr. JENOFONTES. *Memor.* 1, 1, 2).

⁹ Véase *Protréptico* 2, 40, 2; cfr. también HERÓDOTO 6, 95; PAUSANIAS 3, 16, 9.

¹⁰ Cfr. PLATÓN. *Ap.* 27d; *Crat.* 398c. Según Herrero de Jáuregui (2008: 162), Plutarco elabora una compleja demonología que muestra la fuerza de los δαίμονες en el paganismo de su tiempo, y sostiene que el ataque de Clemente sigue una tendencia apologética. Cfr. TACIANO. *Orat.* 12, 5; ATENÁGORAS. *Legat.* 26, 1. Cfr. HERRERO DE JÁUREGUI, p. 162-163.

¹¹ Véase *Protrép.* 4, 55, 4; 92, 3; 99, 2.

¹² Cfr. JUSTINO. *Apol.* 1, 12, 5; 2, 5, 4; TERTULIANO. *Apol.* 22, 6; 23, 14.

rendirle culto sacrificando animales y practicando libaciones. Con esto demuestra no solo la procedencia pagana del linaje de los demonios, sino también del acto sacrificial¹³ sujeto a la voluntad de los demonios y a su voracidad.

La genealogía respecto de los demonios no concluye en *Protréptico*. En *Stromata* 5, 92, 5-93, 3 surge el Diablo en el escalafón más alto de la escala demoníaca. Clemente le atribuye el título de “príncipe de los demonios”¹⁴ (τὸν τῶν δαιμόνων ἄρχοντα, 5, 92, 5), y recurre a Platón para justificar su posición: cita *Leyes* 10, 896 d-e para sostener que en la ideología platónica el Diablo “es un alma perversa” (κακοεργὸν εἶναι ψυχὴν), y *Leyes* 10, 906¹⁵ para dar anclaje netamente filosófico a una expresión cristiana extraída de *Ef* 6, 12, lugar en el que se alude a la lucha de Pablo contra los principados, dominaciones y potencias,¹⁶ idea que se repite en otros espacios de las cartas paulinas que conceden una notable importancia a los demonios y los caracterizan como seres malos, e. g. *1 Co* 15, 24-27; *Col* 1, 15-20; *Ef* 1, 20-2, 2.

La teoría demonológica de Clemente se inserta, entonces, en un contexto que atribuye a influjos demoníacos todos los hechos y fenómenos que obstaculizan de algún modo la unión del hombre con Dios. Ante la demonización del ambiente no cesa de prestar atención a las formas de combatir las acciones de los demonios y de atribuirles una entidad metafísica que refleja una dimensión física en la que el comportamiento idólatra de los hombres se identifica con el de los demonios. Dos espacios discursivos reflejan esta nueva identificación: 1) *Stromata* 2, 117, 1 define a los pecadores (τοὺς ἁμαρτωλοὺς) como aquellos que “están sujetos a las acciones que corresponden a los demonios” (τὰς ἐνεργείας οὖν τὰς τοῖς δαιμονίοις

¹³ Según Orígenes, los demonios hacen lo que se les pide a causa de los sacrificios que se les ofrecen, no porque los hombres practiquen la virtud. Cfr. *C. Cels.* 7, 6.

¹⁴ Cfr. Atenágoras, quien en *Legat.* 24 le adjudica un calificativo similar: “el príncipe de la materia” (τὸν ἄρχοντα τῆς ὕλης).

¹⁵ Según Daniélou (2002: 416-417) este texto de Platón pudo inspirar también a Atenágoras y a Taciano, con la diferencia de que para Clemente y para ellos, el dualismo es la consecuencia de una caída.

¹⁶ Cfr. *Stromata* 5, 93, 3.

καταλλήλους ἐπιτελεῖν), y 2) *Stromata* 6, 98, 1 sostiene “el que es pecador ofende por el poder de los demonios” (ἁμαρτάνων κατ’ ἐνέργειαν δαίμονων πλημμελεῖ),¹⁷ i. e. el hombre se convierte en demoníaco. Un esquema de esta nueva relación quedaría estructurado de la siguiente manera:

| | | | | |
|---------------------------|-----------------------|-----------------------|-------------------------|----------------|
| <i>Stro.</i> 2, 117, 1 | ἁμαρτωλός | ἐπιτελέω | δαίμονιον | ἐνέργεια |
| <i>Stro.</i> 6, 98, 1 | ἁμαρτωλός ἄνθρωπος | πλημμελέω γίγνομαι | δαίμονιον δαίμονικός | κατ’ ἐνέργειαν |

El sintagma κατ’ ἐνέργειαν es revelador: primero, marca la causa determinante del comportamiento del hombre, el poder demoníaco, y segundo, con la preposición κατά sella una gradación hacia abajo de la relación entre demonios y hombres. El demonio siempre se presenta en una situación superior y el hombre en una inferior, de ahí la necesidad de fortalecer la fe para evitar ser comprendido por las actividades pecaminosas que alejan de Dios y los convierte en demonios. La gradación demonios-hombres-demonios y su conexión con el pecado focaliza su atención en la idea del mal incorporado en la vida práctica del hombre, lo cual juega un papel fundamental para la cosmovisión que los nuevos fieles tienen acerca de la cercanía del demonio con lo malo. Esta coherencia semántica en los argumentos de Clemente no solo denota la unidad de su pensamiento sino también la calidad supersticiosa de su ideología.¹⁸

En el segundo caso, el sintagma τράπεζα δαιμονίων identifica la ac-

¹⁷ En *Stromata* 7, 4, 3 define al hombre que diviniza todo lo material como “ateo” (ἄθεος), aquel que lo diviniza todo y se esclaviza a la falta de razón apartándose de las enseñanzas de Cristo.

¹⁸ El politeísmo es la causa de la carencia de fe en algunos cristianos recién convertidos. En este sentido, es la creencia en varios dioses lo que fija la distancia con el monoteísmo cristiano que propone Clemente en su *Pedagogo*, un monoteísmo que se institucionaliza cuando los fieles solo desarrollan su vida diaria sobre la base de prácticas netamente cristianas abandonando las antiguas costumbres que los unía a un pasado sin Cristo y sin la creencia en un único Dios.

ción de comer εἰδωλόθυτον con los demonios. La primera referencia que remite a la idea que encierra el sintagma τράπεζα δαιμονίων vuelve a encontrar en Isaías la fuente primigenia para su razonamiento. En efecto, en *Is* 65, 11 el profeta refiere a los gentiles que abandonan a Dios y se dedican a colaborar con los demonios en los siguientes términos: “los que preparan la mesa para un demonio” (ἐτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν). La importancia de este enunciado adquiere significado si se lo conecta con el versículo 3 del mismo capítulo: “los mismos que sacrifican” (αὐτοὶ θυσιάζουσιν) y “queman incienso” (θυμιῶσιν) a los demonios (δαιμόνια) “que no son” (ἃ οὐκ ἔστιν). Isaías sigue una tradición anterior que se remonta al Pentateuco, especialmente *Ex* 20, 4 de la LXX, pero que localiza en *Deuteronomio* el complemento exegético de su pensamiento. Si se analiza el proceso lógico que atraviesa *Deuteronomio*, se puede descubrir el movimiento que lo acerca a Isaías:

| | |
|------------------|--|
| <i>Dt</i> 4, 35 | θεὸς ἐστίν |
| <i>Dt</i> 32, 17 | ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ ¹⁹ |
| <i>Is</i> 65, 3 | δαιμόνια ἃ οὐκ ἔστιν |

En la lectura en conjunto de los versículos bíblicos se entiende que el Antiguo Testamento reconoce un único Dios al que le asigna una realidad preexistente que supera toda creencia reconocida hasta el momento, de ahí la afirmación θεὸς ἐστίν, en contraposición a δαιμόνια ἃ οὐκ ἔστιν. No obstante la frase intermedia que marca el proceso a través del cual se les otorga existencia a los demonios, ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ, muestra la diferencia sustancial que explica la complejidad que encierra el discurso tendiente a forjar una mentalidad monoteísta: es el acto de sacrificar (θύω) el que invierte la cuestión ontológica y otorga calidad existencial a los demonios mientras niega la existencia de Dios. Esta inversión es trazada por primera vez en *Dt* 32, 17 de la LXX y mantenida en el ámbito de los pro-

¹⁹ *Odas* 2, 17 vuelve al contexto de *Dt* 32, 17: “sacrificaban a los demonios y no a Dios” (ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ), comentario que se repite en *Baruc* 4, 7.

fetas que reafirman la singularidad de este cambio hasta el punto de alternar el nombre θεός por el neutro plural δαιμόνια en el momento en que se piensa la negación de lo existente.²⁰

Pero esta alteración marca también una inversión cultural, el demonio aparece en el momento en que se participa de la realización el sacrificio y todo aquello implicado en el culto queda teñido por su presencia. *Protréptico* 4, 62, 4 establece la conexión que fundamenta la idea que trasporta εἰδωλόθυτον: “todos los dioses de los gentiles son ídolos de los demonios” (πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμονίων εἰσὶν εἰδῶλα). La cita es de *Sal* 96 (95), 5, pero la trascripción de Clemente no es literal porque agrega un término, εἰδῶλα, que no pertenece al enunciado de la LXX, pero que armoniza con el contexto general que *Salmos* revela en 106 (105), 37: δαιμόνιον está inserto en una referencia histórica que coincide con la sublevación del pueblo de Israel contra Moisés y la práctica de costumbres paganas registradas en *Nm* 20, 2-13. El alejandrino nutre su ideología con un alimento tradicional y fortalece la figura del demonio con principios argumentativos que lo relacionan con el culto a los falsos ídolos:²¹ θεός, δαιμόνιος y εἰδῶλος están puestos en un mismo nivel.

Los argumentos de Clemente responden fundamentalmente a una ideología cristiana que tiene sus raíces en *Hechos de los Apóstoles* y en Pablo. La recurrencia a la cita de la LXX no hace más que demostrar la procedencia deuterotestamentaria de la doctrina del Nuevo Testamento, y *Hechos de los Apóstoles* expone la primera referencia que confirma esta relación teológica. En *Hch* 17, 18 δαιμόνιον se ubica en directa relación con las ideas desarrolladas en LXX: los demonios son representaciones de divinidades foráneas, y llegan hasta recibir el mismo epíteto que se utilizaba para referir a los ídolos, *i. e.* ξένος δαιμόνιον, demonios extranjeros. Pero el término gana un desa-

²⁰ En *Tb* 3, 8, se especifica el carácter ético de la entidad demoníaca, “malvado demonio” (τὸ πονηρὸν δαιμόνιον), y en 6, 8 δαιμόνιον surge en aposición con πνεῦμα πονηρὸν, *i. e.* espíritu malvado. La tradición de la LXX, entonces, reconoce al demonio como espíritu del mal, y *Sal* 96 (95), 5 establece una definición más radical: “todos los dioses de los gentiles son demonios” (πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια).

²¹ Cfr. ORÍGENES. *C. Cels.* 8, 3.

rollo plenamente judeohelenista en las epístolas de Pablo. Siguiendo la tradición del Pentateuco, en *1 Co* 10, 20 dice: “lo que inmolan los gentiles, lo inmolan a los demonios y no a Dios” (ὅτι ἃ θύουσιν [τὰ ἔθνη], δαίμονις καὶ οὐ θεῶ θύουσιν). La frase “lo inmolan a los demonios y no a Dios” es una glosa copiada de *Dt* 32, 17.²² La presencia en el mismo contexto de δαίμονιον y de θύω, es la clave discursiva que ayuda a reconfigurar *Ped.* 2, 8, 4 y 2, 9, 1 a partir del *1 Co* 10, 20-21. Siguiendo los argumentos de *Pedagogo* y su inevitable ligazón con *Protréptico* y *Stromata*, se puede advertir también la identificación de εἰδωλόθυτον con las dos ideas que funcionan como pretexto del análisis de *Ped.* 2, 8, 4 y 2, 9, 1: κοινωνός δαίμονίων y τραπέζης δαίμονίων. Ambos enunciados pertenecen a un contexto eucarístico que se fundamenta en *1 Co* 10, 20-21, y que le permite a Clemente comparar la comunión eucarística con Cristo a las comidas sacrificiales del Antiguo Testamento en las que los fieles entraban en comunión con el altar donde se llevaban a cabo los sacrificios.²³

Las referencias discursivas relevadas hasta aquí demuestran que los párrafos 2, 8, 4-2, 9, 1 del *Pedagogo* están dedicados a exponer una exégesis de *1 Co* 10, 20-21 para comentar el razonamiento paulino tendiente a demostrar el daño que causa la ingesta de carne sacrificada a los ídolos. En este sentido, Clemente presenta los siguientes argumentos: a) da por sentado que lo sacrificado se sacrifica a los demonios; b) sostiene que llegan a ser partícipes de los demonios quienes toman parte en la mesa de los demonios; c) une a) y b) para demostrar que es imposible que el mismo hombre participe en la mesa del Señor y en la de los demonios. El problema surge, entonces, en saber la diferencia que existe entre la mesa del Señor y la de los demonios. El conocimiento marca la clave de la abstinencia tanto de participar de los banquetes celebrados para los falsos dioses como de la ingesta de la car-

²² Pablo considera que los corintios cristianos han olvidado la conexión entre la carne de ídolo y la idolatría (cfr. FITZMYER 2008: 393). En *1 Tm* 4, 1, los demonios son los que enseñan doctrinas contrarias a la fe cristiana, διδασκαλία δαίμονίων. Cfr. *Col* 2, 16-23.

²³ Cfr. *1 Co* 10, 16-18 y esp. 21 donde se contraponen la mesa eucarística (τραπέζης κυρίου) a las de la comida sagrada que siguen a los sacrificios paganos (τραπέζης δαίμονίων). Cfr. *Mal* 1, 7; 1, 12.

ne sacrificada en su honor. Clemente entiende junto con Pablo que los ídolos son nada pero observan el peligro que conlleva tomar parte en los sacrificios paganos: negar la existencia de Cristo y de Dios, y con esto la integridad política y social del cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y TRADUCCIONES

- ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTÍN, C. M. y METZGER, B. M. *The Greek New Testament*. Con Introducción en castellano. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies, 1994.
- ALLEN, T.W. *Homeri Ilias*. Vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- BORRET, M. *Origene. Contre Celse*. Paris: Cerf, Sources chretiennes, 1967-1969.
- BURNET, J. *Platonis opera*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.
- GOODSPEED, E.J. *Justinus. Die altesten Apologeten*. Gottingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1915.
- . *Tatianus. Oratio ad Graecos. Die altesten Apologeten*. Gottingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1915.
- KRAFT, R.A. *Epistre de Barnabe*. Paris: Cerf, Sources chretiennes, 1971.
- LEGRAND, PH. E. *Herodote. Histoires*. 9 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1970.
- MARCHANT, E.C. *Xenophontis opera omnia*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1921-1971.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. Y REDONDO, E. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. EL PEDAGOGO (edición bilingüe). Madrid: Ciudad Nueva, 1994 (Fuentes Patrísticas 5).
- MERINO RODRÍGUEZ, M. *Clemente de Alejandría. El Protréptico* (edición bilingüe). Madrid: Ciudad Nueva, 2008 (Fuentes Patrísticas 5).
- PATON, W. R. ET AL. *Plutarchi Moralia*. Leipzig-Stuttgart: 1925-.
- RAHLFS, A. *Septuaginta*. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt, 1935-1971.

- SCHOEDEL, W.R. *Legatio sive Supplicatio. Athenagoras. Legatio and De resurrectione*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- SOLMSSEN, F. *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- SPIRO, F. *Pausaniae Graeciae descriptio*. Leipzig: Teubner Stuttgart, 1903-1967.
- STÄHLIN, O., FRÜCHTEL, L. y TREU, U. *Clemens Alexandrinus, Stromata. Die griechischen christlichen Schriftsteller (15)*. 3 vols. Berlín: Akademie-Verlag, 1960-1970.
- VON DER MUHLL, P. *Homeri Odisea*. Basel: Helbing Lichtenhahn, 1962.
- WEST, M.L. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BROMILEY, GEOFFREY W. *Theological Dictionary of The New Testament: Abridged in one Volume*. KITTEL, GERHARD y FRIEDRICH, GERHARD (eds.). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003 (1985).
- DANIÉLOU, JEAN *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002 [1ª ed. francesa 1961].
- . *Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006 (1991). [1ª ed. francesa 1978].
- FITZMYER, Joseph A. *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven and London-Yale University Press: The Anchor Yale Bible, 2008.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. *The Protrepticus of Clement of Alexandria: a commentary*. Tesis Doctoral, 2008.
Disponibile en: <http://amsdottorato.cib.unibo.it/1117/>.
- SORENSEN, ERIC *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 157. Reihe, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.