

# BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA

ISSN 2469 – 0341 – VOL. XIV AÑO 2024



BIBLIOTECA AGUSTINIANA DE BUENOS AIRES  
ORDEN DE SAN AGUSTÍN – REPÚBLICA ARGENTINA

**BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA**  
**ISSN: 2469-0341 VOL. XIV AÑO 2024**

**DIRECCIÓN**

D. Pablo Guzmán, A.I.E.P-SAEMED  
Fr. Pablo Hernando Moreno, OSA

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

Julián Barenstein, CONICET-UNSAM-USAL  
Mariano Splendido, UNLP-CONICET

**MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS**

ORDEN DE SAN AGUSTÍN

**CONSEJO CIENTÍFICO**

Adriana Alonso Rivera, CONACyT/BUAP-UNAM  
Francisco Bastitta, UBA-UCA-CONICET  
Antonio Bueno García, Universidad de Valladolid-Soria  
Fr. Marcelo Cáceres, OSA  
Julieta Cardigni, UBA-CONICET  
Pamela Lucia Chávez Aguilar, Universidad de Chile  
Fr. José Guillermo Medina, OSA  
Daniel Panateri UNSAM-CONICET  
Pbro. Arturo Saiz, Universidad San Dámaso  
Fr. Emiliano Sánchez Pérez, OSA  
Estefanía Sottocorno, UBA-UNTREF  
Heréndira Téllez Nieto, CONACyT

*Bibliotheca Augustiniana* es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *Bibliotheca Augustiniana* se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

---

La totalidad de los números está disponible en [www.bibcisao.com/bibliotheca](http://www.bibcisao.com/bibliotheca) y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires.

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción

*Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires*

Av. Nazca 3909/ 3939 C 1419 DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4572-2728

Contáctenos en: [bibliothecaugustiniana@gmail.com](mailto:bibliothecaugustiniana@gmail.com)

*Bibliotheca Augustiniana* está indexada desde sus inicios en BINPAR (Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas del Caycit (CONICET)), BIBP (Base d'Information Bibliographique en Patristique (Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval-Québec), The Ancient World Online AWOL (University of Michigan), Centro Studi Antoniani Italia, Inter-Classica (Universidad de Murcia), LatinRev (FLACSO), LATINDEX (sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) e Historical Bibliography of The Augustinian Order (Utrecht).

Imagen de tapa: MS 173 Augustin (Augustin, Saint 354-430), La Cité de Dieu (D civitate Dei), Mémoire vive, patrimoine numérié de Besançon.

# ÍNDICE

EDITORIAL.....	1
SUPPLEMENTA PATRISTICA AUGUSTINIANA VI .....	5
<b>Charity in the monastic lens: Chrysostom’s vision on almsgiving and care of the poor in Christian life.</b>	
ALESSIA BROMBIN.....	6
<b>Líneas fundamentales de ascética monástica en la Regla de San Benito: la cuaresma.</b>	
RODRIGO ÁLVAREZ GUTIÉRREZ .....	16
<b>La Eucaristía en el Libro I del <i>Pedagogo</i> de Clemente de Alejandría.</b>	
PAOLA DRUILLE .....	35
<b>La pedagogía contemplativa de Clemente y algunos antecedentes en las Leyes de Platón.</b>	
MARÍA CONSTANZA PIERPAULI DE DÍAZ.....	68
<b>San Agustín y la alteridad no cristiana: el <i>ethos</i> bárbaro y la barbarie tropológica en las fuentes agustinianas.</b>	
JUAN CARLOS GARCÍA CACHO.....	82
<b>Celibacy - “A New Heresy” or “<i>Imitatio Mariae</i>”? – Differing Theologies of Asceticism in the Fourth Century.</b>	
PATRICIA RUMSEY.....	108

**Décanter à l'écart de la foule. Retrait du monde et introspection dans l'œuvre ascétique de Nil d'Ancyre.**

MARC-ANTOINE HUBERT.....121

**MENDICANTIUM .....147**

**De Vives a Giginta: omnipresencia o desaparición del mendicante, escópica de la pobreza y germen del panoptismo en el siglo XVI.**

JUAN MANUEL CABADO.....148

**BREVIA TEXTA .....179**

**Antonio, el monje “cuyo nombre era celebrado entre tus fieles”.**

PABLO ANTONIO MORILLO REY.....180

**Ascesis y oración en Orígenes: un estudio sobre el cuidado de sí y la oración continua.**

RAMÓN TORRES VILLEGAS.....207

**Acerca de Jacqueline Murray, *Patriarchy, Honour and violence: masculinities in premodern Europe*.**

MILAGRO ALEGRE.....234

**COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS..... 243**

**ANTIGÜEDAD..... 244**

Brüllmann, Ph.-Müller, J. (eds.), *Cicero: De officiis, Berlin* por Julián Barenstein.....245

**ÉPOCA HELENÍSTICA..... 249**

# La Eucaristía en el Libro I del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría

## The Eucharist in Book I of the *Pedagogue* of Clement of Alexandria

Paola Druille<sup>1</sup>

CONICET-UNLPM

### Resumen

El objetivo de nuestro estudio es analizar el pensamiento eucarístico presente en el Libro I del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría a partir de tres problemáticas. En primer lugar, examinaremos los simbolismos proféticos arraigados en prefiguraciones del Antiguo Testamento, las cuales actúan como anticipaciones de la Eucaristía en el Nuevo Testamento. En segundo lugar, nos adentraremos en la noción de la Eucaristía como alimento espiritual, mostrando la conexión intrínseca entre la naturaleza divina, la humanidad encarnada de Cristo y el *pneûma* como el medio para el acceso al conocimiento de verdades teológicas. Por último, exploraremos interpretaciones adicionales relacionadas con las dos problemáticas anteriores. Estas interpretaciones buscan recuperar referencias de simbolismos anticipatorios y espirituales mediante un análisis de referencias bíblicas significativas.

**Palabras clave:** Eucaristía, *Pedagogo* I, Clemente de Alejandría, simbolismos proféticos, alimento espiritual

### Abstract

The aim of our paper is to study the Eucharistic thought present in Book I of the *Pedagogue* of Clement of Alexandria based on three problems. First, we will examine the prophetic symbolism rooted in Old Testament prefigurations, which act as anticipations of the Eucharist in the New Testament. Secondly, we will delve into the notion of the Eucharist as spiritual food, showing the intrinsic connection between the divine nature, the incarnate humanity of Christ and the *pneûma* as the means to access the knowledge of theological truths. Finally, we will explore

---

<sup>1</sup>Paola Druille es Doctora en Letras por la Universidad del Sur (UNS, Argentina), Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Pampa (UNLPam), Investigadora Adjunta del CONICET, Profesora Adjunta de Lengua y Literatura Griegas en la UNLPam, Diplomada en Egiptología por la Universidad de Alcalá de Henares (UAH, España).

additional interpretations related to the two previous problems. These interpretations seek to recover references of anticipatory and spiritual symbolism through a careful analysis of significant biblical references.

**Keywords :** Eucharist, *Pedagogue* I, Clement of Alexandria, prophetic symbolism, spiritual food

Fecha de recepción: 07/11/2023

Fecha de aceptación: 23/02/2024

## **Introducción**

La Eucaristía en el Libro I del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría ocupa un lugar importante en el pensamiento sacramental del alejandrino. Su doctrina eucarística, tributaria del Antiguo y del Nuevo Testamento, está marcada por un intrincado estilo alegórico y simbólico que deja dudas acerca de su interpretación. Tollinton planteó que “ni la idea de una presencia real ni la de la transustanciación son ajenas a su pensamiento”<sup>2</sup>, aunque observa que no tenemos derecho a esperar respuestas de Clemente a preguntas que aún no se habían formulado en su época. Sin embargo, esto tampoco niega que las doctrinas de la presencia real o la transustanciación, que se desarrollaron y se expresaron de manera más formal en períodos posteriores dentro del pensamiento teológico cristiano, ya estén germinando en la obra de Clemente. Tollinton sienta así el gran debate en torno a la cuestión de la

---

<sup>2</sup>Tollinton, R. B., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism*, vol. II, London, Williams and Norgate, 1914, vol. 2, p. 156 (nuestra traducción). Véase Batiffol, P., *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation. Cinquième édition, refondue et corrigée*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1913..

Eucaristía en Clemente, como reconoce Méhat<sup>3</sup>, quien asume con razón que la teología anterior al Concilio de Nicea depende de estudios que aún se encuentran en etapa exploratoria y que hasta ahora han prestado poca atención a la Eucaristía. Por lo tanto, la comprensión de la posición de Clemente depende más del punto de vista particular que adopta en un pasaje determinado, de los autores de quienes toma sus ideas y de los autores que rechaza. Junto con esto, la atención dedicada por Clemente al sacramento de la Eucaristía en el *Pedagogo* I está lejos de brindar una concepción completa del ritual en Alejandría del siglo II-III. Su interpretación está regida por su concepción más amplia de la doctrina de la encarnación y de la enseñanza cristiana que por la práctica sacramental. Esto implica la preocupación de Clemente por la formación integral para el acercamiento a la sabiduría divina y la promesa de la vida eterna.

La participación en la incorruptibilidad divina a través de la Eucaristía se presenta, entonces, como un objetivo fundamental y, en este contexto, el sacramento se visualiza como un medio para este fin, principalmente por su función redentora. De hecho, Clemente trata el sacramento sólo en la medida en que encuentra significado en el efecto. Este tratamiento se hace a partir del Antiguo y el Nuevo Testamento, de donde extrae argumentos que muestran una compleja relación entre elementos reales y símbolos, manifestada en alegorías, citas directas y analogías, que dan acceso al procedimiento exegético que suele seguir el propio Clemente.

---

<sup>3</sup>Méhat, A., "Clement of Alexandria", en Willy, R. (ed.), *The Eucharist in the Early Christian*, New York, Pueblo Publishing Company, 1978 [1<sup>o</sup> ed. francesa 1976], pp. 99-131 (p. 99), que generalmente seguimos en nuestro estudio.

Nuestro objetivo es, por tanto, estudiar el pensamiento eucarístico en el Libro I del *Pedagogo*, considerando el sacramento a partir de las siguientes problemáticas: 1) los simbolismos proféticos, fundados en las prefiguraciones en el Antiguo Testamento como anticipaciones de la Eucaristía en el Nuevo Testamento. Aquí examinaremos cómo Clemente establece estas conexiones y qué significado atribuye a esos simbolismos; 2) el alimento como *pneûma*, que sugiere una conexión intrínseca entre la naturaleza divina, la humanidad encarnada de Cristo y el *pneûma*, entendido como la dimensión espiritual que se integra de manera inseparable con la humanidad de Cristo, representada y hecha tangible en su encarnación. Con base en esto, también consideraremos el alimento espiritual como el medio de acceso al conocimiento de las verdades teológicas; 3) las interpretaciones adicionales en torno a las problemáticas 1) y 2), que recuperan referencias de los simbolismos anticipatorios y espirituales, mediante el abordaje de referencias bíblicas significativas para una lectura más completa de la Eucaristía en *Pedagogo* I.

### **1. Los simbolismos proféticos**

En *Pedagogo* I<sup>15</sup>, 2-3 Clemente explica alegóricamente diferentes elementos relacionados con la Eucaristía dentro del contexto de los títulos cristológicos y soteriológicos del *Pedagogo* (Jesucristo), como hijo de Dios, Logos-Dios, Logos del Padre y Salvador (I<sup>4</sup>, 1-17, 1), que muestran el vínculo divino del *Pedagogo* con Dios, su papel como redentor y su unión con las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento anteriores al advenimiento de Jesucristo en el Nuevo

Testamento. Primero, dice que el Pedagogo “es semejante a Dios, que es su Padre, de quien es hijo” (I 4, 1). Clemente indica aquí la afinidad o similitud en naturaleza del Pedagogo con Dios a través de la relación filial de Dios como su Padre. Segundo, indica que el Pedagogo es “el servidor de la voluntad del Padre, el Logos-Dios (...), el que es Dios por su aspecto humano” (I 4, 1). En este lugar, Clemente señala la función del Pedagogo como el Logos encarnado, que ejecuta la voluntad divina. Tercero, define al Pedagogo como el Logos del Padre (I 6, 1)<sup>4</sup>, que tiene el propósito de “apartarnos del pecado irracional” (I 5, 2). Con esto, Clemente refleja el papel del Pedagogo como guía divino que instruye y dirige a los fieles hacia la rectitud y la verdad, alejándolos de la conducta pecaminosa. Cuarto, precisa que el Pedagogo es el Salvador (I 6, 3), cuya función redentora perdona los pecados y conduce a la salvación. Mediante esta última declaración<sup>5</sup>, Clemente concluye su disposición de los títulos del Pedagogo, que le sirven no solo para identificar la figura del Pedagogo en contexto de la doctrina que configura la persona y obra de Cristo, sino también para delimitar la dualidad de su naturaleza divina y humana (I 7, 1). Jesucristo comparte la misma esencia divina con el Padre, al mismo tiempo que se configura como verdadero hombre que vive de manera real y auténtica. Así, antes de la formulación de esta doctrina en el Concilio de Calcedonia en el año 451, que afirmó que en Cristo hay una unión hipostática de estas dos naturalezas, que no se mezclan ni se confunden, sino que están unidas en una sola persona, la persona del Verbo encarnado, Clemente ya propone una doctrina que radica en la comprensión de

---

<sup>4</sup> Véase *Pedagogo* I 53, 1.

<sup>5</sup> Para otras referencias sobre la figura del Pedagogo, véase también I 53, 1-3.

la redención y la mediación divina a través de la encarnación. Siendo Dios encarnado, Jesucristo desempeña un papel central en el proceso de redención que, realizado en el misterio del sacrificio eucarístico, anuncia la muerte de Jesucristo y proclama su resurrección. La Eucaristía constituye por esta razón una continuación del sacrificio redentor de Jesucristo, en la medida en que instituye un medio litúrgico que permite a los creyentes recordar, celebrar y participar en el misterio de la redención consumado por Jesús. Sin embargo, este acto litúrgico tiene un simbolismo profético que también es una parte integral de la teología cristiana. De esta manera lo muestra Clemente en *Pedagogo* I 15, 2-3:

15, 2. “Alégrate sobremanera, hija de Sión; pregona tu alegría, hija de Jerusalén; he aquí que tu rey viene a ti, justo y portador de salvación, humilde y montado en una bestia de carga acompañada de su joven potrillo (πῶλον νέον)<sup>6</sup>” (Za 9, 9; Mt 21, 5). No era suficiente decir solo “potrillo”, sino que ha añadido “joven”, para destacar la juventud de la humanidad en Cristo, su eterna juventud en la sencillez (...) 15, 3. “Y a su potrillo (πῶλον)”, dice [la Escritura], “lo ha atado a la vid (προσέδησεν ἀμπέλω)” (Gn 49, 11a), a su pueblo pequeño (νήπιον λαόν) lo ha atado a su Logos (τῷ λόγῳ προσδήσας) designado alegóricamente por la vid (ἄμπελον ἀλληγορεῖ): la vid da vino, como el Logos da sangre (φέρει γὰρ οἶνον ἢ ἄμπελος, ὡς αἷμα ὁ λόγος), y para los hombres (ἄνθρωποις) ambas son bebidas para la salvación (ἄμφω [...] ποτὸν εἰς σωτηρίαν): el vino para el cuerpo, la sangre para el *pneûma* (ὄν μὲν οἶνος τῷ σώματι, τὸ δὲ αἷμα τῷ πνεύματι).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Para los pasajes en griego del *Pedagogo* de Clemente seguimos la edición de Marrou, H.-I., Harl, M., Mondésert, C. y Matray, C., *Clement d'Alexandrie. Le pedagogue*, 3 vols., Serie Sources chretiennes, Paris, Cerf, 1960-1970.

<sup>7</sup> Todas las traducciones nos pertenecen.

Las analogías que presenta este pasaje ilustran y unen simbólicamente eventos del Antiguo Testamento con la figura mesiánica de Cristo y la Eucaristía. Clemente hace de la vid y su derivado, el vino, presencias reales del Logos y la sangre, que son bebidas de salvación. La vid, que es el Logos, representa a Jesús muerto en la cruz, cuya sangre derramada está presente en el vino sacramental. Así, la vid que da el vino para la salvación del cuerpo encuentra su paralelo en el Logos que da la sangre (φέρει γὰρ οἶνον ἡἄμπελος, ὡς αἶμα ὀλόγος) para la salvación del espíritu; al mismo tiempo, “ambas son bebidas para la salvación” (ἄμφω [...] ποτὸν εἰς σωτηρίαν) de la humanidad. Por consiguiente, la entrada triunfal, el potrillo atado a la vid y la relación entre la vid que da vino y el Logos que da sangre son elementos que profundizan en la comprensión alegórica y profética de la obra redentora de Jesucristo. Esta es posiblemente la razón que determina la combinación de Za 9, 9, Gn 49, 11a y Mt 21, 5. Los tres versículos justifican las prefiguraciones y tipologías de la venida y la obra de Cristo a través del contexto mesiánico del Antiguo y del Nuevo Testamento.

- a. El versículo 9 de Za 9 es significativo en el marco más amplio del oráculo de la tierra prometida de los versículos 1-17, que contienen diversas profecías relacionadas con eventos futuros vinculados con al menos cuatro hechos: 1) la conquista y la acción de Dios, caracterizadas por conflictos y por la intervención divina en la protección de la tierra (vv. 1-8), que establecen el escenario para la llegada triunfal del Mesías; 2) la época del Mesías, marcada por el ingreso de Jesús en

Jerusalén, que viene con humildad y justicia (vv. 9-10). La figura del Mesías humilde<sup>8</sup> renuncia al boato de los reyes históricos del Antiguo Testamento (Jr 17, 25 y 22, 4). El rey mesiánico tiene la antigua montura de los príncipes (Gn 49, 11; Jc 5, 10; 10, 4; 12, 14), pero manifiesta el carácter humilde y pacífico de su pueblo. Por eso “no era suficiente [para el profeta] decir solo “potrillo”, sino que añade “joven”, para destacar la juventud de la humanidad en Cristo, su eterna juventud en la sencillez” (*Pedagogo* I 15, 2); 3) la entrada del Mesías en un asno, entendida como preámbulo a la era mesiánica, donde se esperan cambios emblemáticos con la nueva alianza entre Dios y el pueblo cristiano y la llegada de la salvación.

La vieja alianza del Antiguo Testamento es esencialmente el pacto que desarrolló Dios con el pueblo judío en el monte Sinaí, mediada por Moisés (Ex 19-20). La muerte y resurrección de Jesucristo, que sella la nueva alianza de Dios con toda la humanidad, representan la continuación del plan redentor de Dios a lo largo de la historia, centrado en Jesucristo como el mediador y en el cumplimiento de las promesas divinas. Clemente lo explica con los siguientes argumentos: 1) “el Señor fue, verdaderamente por medio de Moisés, el Pedagogo del pueblo antiguo; pero Él mismo en persona es quien guía cara a cara al pueblo nuevo” (I 58, 1), 2) “dice a Moisés: “he aquí que mi ángel caminará delante de tí”, poniendo delante de él, como mensajero y guía, el poder del

---

<sup>8</sup> Esta cualidad es atribuida por So 3, 12 al pueblo futuro. Véase 2, 3.

Logos”, 3) “¿quién podría educarnos más amorosamente que él? (...) hubo una antigua alianza para el pueblo antiguo; la Ley educaba al pueblo con temor, y el Logos era su Ángel (I 59, 1), 4) “el pueblo nuevo y joven ha recibido una nueva y reciente alianza; el Logos ha sido engendrado, el miedo se ha trocado en amor, y aquel ángel místico, Jesús, ha nacido” (I 59, 1). Esta relación de la acción del Logos a través de la Ley o los profetas con aquella realizada después de la encarnación del Logos divino señala la vinculación de los dos testamentos bíblicos y la unidad de la obra salvífica de Dios a lo largo de la historia humana.<sup>9</sup> Así, pues, la expresión “he aquí que tu rey viene a ti, justo y portador de salvación” es símbolo de Cristo, en tanto que su “joven potrillo” (πῶλον νέον) es símbolo del pueblo cristiano, compuesto de “los espíritus nuevos que han recobrado la razón en medio de la antigua locura y se sitúan en el horizonte del Nuevo Testamento” (I 20, 2). Para mostrar esta oposición del nuevo pueblo al pueblo antiguo, Clemente cita Gn 11, 49a.

- b. Gn 11, 49a se encuentra en el contexto de las bendiciones de Jacob (vv. 1-28), donde el patriarca revela y decide con sus palabras el destino de sus hijos (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón, Dina, Dan, Neftalí, Gad, Aser, José, Benjamín) y, de esta manera, de las tribus que llevan sus nombres, de las cuales Judá se distingue por sobre el resto. La preeminencia dada a Judá en esta bendición es el anuncio de

---

<sup>9</sup>Merino Rodríguez, M. y Redondo, E., *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Fuentes Patrísticas 5, Madrid, Ciudad Nueva, 1994 (p. 195, nota 48).

su hegemonía (vv. 8-9), que se añade a otro oráculo mesiánico (vv. 10-12), fundado en estos argumentos: 1) “no se irá el cetro de la mano de Judá, bastón de mando [...] hasta que venga el que le pertenece, y al que harán homenaje los pueblos” (v. 10), entendido a modo de referencia al heredero de David, posible tipo del Mesías futuro; 2) “el que ata a la vid su potrillo [...] el que lava en vino su túnica” (v. 11). En este lugar, la vid simboliza a Cristo, a quien es atado el nuevo pueblo, representado por el potrillo, en tanto que la referencia al lavado en vino y en sangre de uvas puede conectarse simbólicamente con la Eucaristía y el sacrificio redentor de Cristo; 3) “el de ojos rubicundos por el vino” (v. 12), que remitiría poéticamente a la imagen mesiánica. A partir de Za 9, 9 y Gn 49, 11a, entonces, Clemente razona su interpretación en *Pedagogo* I 15, 3, a la que asocia también el cumplimiento de la profecía en Jesús, que es un hecho profetizado por Zacarías y el Génesis y relatado en Mt 21, 1-5, con la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén montado en un asno, identificando a Jesús como el Mesías esperado.

- c. Los versículos 1-5 de Mt 21 narran que, cuando Jesús y sus acompañantes se acercaron a Jerusalén, al monte de los Olivos, Jesús envió a dos discípulos (v. 1) a Betfagé y les encargó que trajeran una asna atada y su potrillo (πῶλον<sup>10</sup> v. 2). Mateo asegura seguidamente que “todo esto aconteció para

---

<sup>10</sup> Para los versículos en griego del Nuevo Testamento seguimos la edición de Aland, K., Black, M., Martini, C.M., Metzger, B.M. y Wikgren, A., *The Greek New Testament*, Stuttgart, Wurttemberg Bible Society, 1968.

que se cumpliera lo dicho por el profeta” (v. 4), y cita de manera conjunta Is 62, 11, Za 9, 9 y Gn 49, 11a (v. 5): “Decid a la hija de Sion (Is 62, 11): “he aquí, tu Rey viene a ti (Za 9, 9), manso, y sentado sobre una asna (Mt 11, 29), sobre un potrillo, hijo de animal de carga’ (Gn 49, 11a)”. Los discípulos pusieron sobre ellos sus mantos y Jesús se sentó encima (v. 7). Durante su trayecto, una parte de la numerosa multitud tendía sus mantos en el camino y otra parte cortaba ramas de los árboles y también las tendían a su paso (v. 8). Y la gente que iba delante y la que iba detrás aclamaba: “¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!” (v. 9). Al entrar Jesús en Jerusalén, la gente de la ciudad se conmovió, diciendo: “Este es Jesús el profeta, de Nazaret de Galilea”. Esta narrativa funciona entonces como el preludio del discurso escatológico sobre la parusía (24, 3.27.37.39) y sobre la Pasión y resurrección de Cristo (26, 1-28, 20), que contiene los preparativos para la cena pascual (26, 17-19) y la institución de la Eucaristía (26, 26-29). En consecuencia, es probable que la historia de Mateo sea la base para la interpretación de Za 9, 9 y Gn 49, 11a como una profecía de la Eucaristía en *Pedagogo* I 15, 3.<sup>11</sup>

Clemente también coloca Za 9, 9, Gn 49, 11a en correspondencia sacramental. Así, cuando menciona que “la vida da vino, como el Logos da sangre”, recupera elementos que ya se encuentran en Jn 15, especialmente en los vv. 1a y 5a (“yo soy la vida verdadera (...), “yo

---

<sup>11</sup> Méhat, A., “Clement of Alexandria”... (p. 110).

soy la vid [...]” y v. 4 (“[...] lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vida, tampoco ustedes podrán si no permanecen en mí”)<sup>12</sup>, donde Jesús emplea la imagen de la viña como parábola del Reino de los Cielos (Mt 20, 1-8; 21, 28-31.33-41), y hace del fruto el símbolo de la Eucaristía de la nueva alianza (Mt 26, 29), proclamándose a sí mismo como la verdadera vid, cuyo fruto cumplirá la voluntad divina. De la misma manera que la sangre de las víctimas selló la alianza de Dios con su pueblo en el Sinaí (Ex 24, 4-8), también la sangre de Jesús sellará la nueva alianza entre Dios y los hombres (Lc 22, 20) anunciada por los profetas (Jr 31, 31), representada por la cena pascual instaurada por Jesús sobre la base del ritual judío que da paso al rito sacramental del nuevo culto cristiano (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20). En la interpretación de Clemente, por lo tanto, las imágenes del Antiguo Testamento se conectan con la entrada mesiánica en Jerusalén y la Eucaristía. La figura del potrillo atado a la vid se asocia con la sumisión del nuevo pueblo a Cristo, y las referencias visibles del vino y la sangre de uvas se vinculan con elementos eucarísticos de redención. La Eucaristía se convierte así en la culminación del simbolismo profético, en función del cual las referencias visibles del vino y la sangre de uvas adquieren un significado eucarístico; unen estos elementos a la redención proporcionada por Cristo de tal forma que la comprensión de los símbolos anticipatorios del Antiguo Testamento encuentra un pleno sentido en el sacramento de la Eucaristía, considerada como el cumplimiento divino de las promesas prefiguradas por la profecía.

---

<sup>12</sup> Véase *Pedagogo* I 66, 4-5.

## 2. El alimento como *pneûma*

En *Pedagogo* I 43, 1-46, 3 Clemente muestra que la relación analógica entre los aspectos visibles y alegóricos de los elementos sacramentales, y su conexión con la historia de la salvación, no se restringe exclusivamente a la Pasión de Cristo, simbolizada por la sangre; también se presenta estrechamente vinculada con el sacrificio pascual de Cristo,<sup>13</sup> estableciendo un paralelismo entre la encarnación del Logos mediante el poder del Espíritu (*pneûma*) en su venida a la tierra y la influencia del Espíritu como alimento en la Eucaristía. Esta concepción del significado espiritual del alimento físico señala la creencia central de que la Eucaristía es una participación real en la presencia de Cristo, nutriendo tanto el cuerpo como el espíritu de los creyentes. Clemente encuentra la razón de esta concepción en Jn 6, 54a, “come mi [...] carne (τὴν σάρκα) y bebe mi sangre (τὸ αἷμα)” (I 42, 3), que forma parte del discurso referido por Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (vv. 22-66) y que se une a los argumentos expuestos por él en 6, 54ab-58 y 63a: 1) “[...] el que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día” (v. 54ab), “porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida” (v. 55); 2) “el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él” (v. 56); 3) “lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí” (v. 57); 4) “este es el pan bajado del cielo (ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς)” (v. 58); “el que coma este pan vivirá para siempre” (v. 58); 5) “el espíritu (πνεῦμά) es el que da vida” (v. 63a). Mediante la idea de comer la

---

<sup>13</sup> Méhat, A., “Clement of Alexandria” ... (p. 120).

carne y beber la sangre, Jesús describe la relación íntima que sus seguidores deben tener con él. Al participar en la Eucaristía, los cristianos asumen que simbólicamente están comiendo su carne y bebiendo su sangre en un acto de comunión espiritual, que marca la conexión continua, vital y eterna entre Cristo y su pueblo. Este contexto joánico revela cómo las palabras de Jesús transmitidas por Juan anticipan la institución de la Eucaristía, que Clemente interpreta no solo como un acto ritual, sino también como la recepción espiritual de las enseñanzas de Cristo. Así, la conexión entre las palabras de Jesús y la Eucaristía va más allá de lo ceremonial, abarcando una comprensión total de este sacramento. Por eso entiende la expresión joánica como un “¡extraordinario misterio!” (I 43, 1), que explica de dos maneras. Primero, considera que es una enseñanza pedagógica sobre despojarnos “de la vieja corrupción de la carne y seguir un nuevo régimen de vida: el de Cristo”, pues recibir a Cristo es “hacerlo nuestro e introducir al Salvador en nosotros para destruir así las pasiones de la carne” (I 43, 1). Esta perspectiva de Clemente en relación con Jn 6, 54a, al igual que su enfoque alegórico, sugiere una búsqueda de un significado más profundo en la Eucaristía. Sin negar la realidad del sacramento, indica que hay aspectos que exceden lo visible en la participación del acto ritual,<sup>14</sup> que tienen implicaciones en el plan trazado por Dios en la creación del hombre.<sup>15</sup> La Eucaristía sería el cumplimiento de la historia de la redención, conforme a lo establecido por Dios desde la

---

<sup>14</sup> Véase Pietras, H., *Cristología alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*, *Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, vol. 15(58-59) (1989), 229–270 (p. 237).

<sup>15</sup> Para un enfoque amplio sobre las cuestiones antropológicas basadas en la relación entre Dios y el ser humano, véase Merino Rodríguez, M. y Redondo, E., *Clemente de Alejandría. El Pedagogo...* (p. 165, nota 175).

creación. Este designio redentor de Dios se desarrolla a lo largo de la historia, y la Eucaristía se considera una culminación o realización significativa dentro de ese contexto. Segundo, Clemente comprende que la “carne” es una alegoría del “*pneûmasanto*” (σάρκα [...] τὸ πνεῦμα τὸν ἅγιον), porque la carne “ha sido creada por Él [Dios]” (ὕπ’ αὐτοῦ δεδημιούργηται)” (I 43, 2), mientras que la “sangre” alude también alegóricamente al Logos que, como sangre, se derrama en la cruz por la humanidad. De acuerdo con esta concepción, tanto el Logos como el *pneûma*, que representan los aspectos más generales de la autocomunicación divina, comparten una sustancia fundamentalmente idéntica. Clemente explica esta consustancialidad entre la carne y la sangre, indicando que tienen igual naturaleza, aunque difieren en su cualidad<sup>16</sup>. Sin negar la unión inseparable de la humanidad y divinidad en la persona de Cristo, reconoce las características específicas de cada dimensión. Esto sugiere una conexión intrínseca entre la naturaleza divina, representada por el *pneûma*, y la humanidad de Cristo encarnada, manifestada y hecha tangible en la realidad terrenal. La sangre, entonces, es una referencia al Logos, la Palabra de Dios encarnada en Jesucristo, que se ofrece por la humanidad como sangre derramada en la cruz. Clemente utiliza esta simbología para expresar la íntima relación entre la divinidad y la humanidad y la importancia teológica de la encarnación y el sacrificio redentor en el sacramento, como se observa en I 43, 2-3.

---

<sup>16</sup> Véase Merino Rodríguez, M. y Redondo, E., *Clemente de Alejandría. El Pedagogo...* (p. 165, nota 176).

43, 2. [...] para nosotros, la carne significa simbólicamente al *pneûma* santo, puesto que la carne ha sido creada por él. Por la sangre se significa alegóricamente al Logos porque, como sangre generosa, el Logos se derrama sobre nuestra vida. El Señor, mezcla de ambos (ή κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν), es el alimento de los pequeños (ή τροφή τῶν νηπίων), porque el Señor es *pneûma* y Logos (ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος). 43, 3. El alimento, es decir, el Señor Jesús (<ὁ> κύριος Ἰησοῦς), el Logos de Dios (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), es el *pneûma* hecho carne (πνεῦμα σαρκού μενον),<sup>17</sup> carne celeste santificada (ἀγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος) [...] Y Él, Logos “amado” (ἡγαπημένος), quien nos alimenta, ha derramado su sangre por nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα), salvando así a la humanidad (σώζων τὴν ἀνθρωπότητα).

El foco del pasaje está en la idea del alimento espiritual y se funda en la relación analógica entre “el Señor” como “mezcla”<sup>18</sup> de la

---

<sup>17</sup> Ashwin-Siejkowski (2010: 102-103) considera que, en la teología del Logos de Clemente, se presta más atención a Cristo como el Logos divino que a los pasajes de las Escrituras relacionados con el Jesús histórico o que detallan su existencia diaria. Clemente trata todo el concepto de encarnación como el acontecimiento secundario en relación con la generación principal del Hijo por parte de su divino Padre. Los intereses personales de Clemente en la teología filosófica profundizan menos en la aparición histórica encarnada del Logos como esperaríamos de un apologista cristiano. En consecuencia, Ashwin-Siejkowski asume que en la obra de Clemente una cristología de la “palabra hecha carne” está subordinada a una teogonía del “Logos engendrado” (nuestra traducción). Como Clemente no encontró al Jesús de Nazaret físico, su comprensión del Salvador estuvo fuertemente influida por conceptos de la teología joánica y paulina, por su platonismo medio y por la teología del Logos de Filón. Ashwin-Siejkowski, P., *Clement of Alexandria on trial: the evidence of “heresy” from Photius’ Bibliotheca*, Leiden, The Netherlands, Brill, 2010.

<sup>18</sup> Clemente parece dependiente del estoicismo, pues la noción de “mezcla” recuerda la formulación crispea de una “mezcla total” (τὰς κρᾶσεις δεδιόλου, Diógenes Laercio VII 151;

carne y de la sangre, “porque el Señor es *pneûma* y Logos”<sup>19</sup>. Con la noción de mezcla, Clemente hace que los materiales que se combinan<sup>20</sup> estén simbólicamente en la Eucaristía, donde la dimensión teológica del *pneûma* adquiere una función central en la dimensión sacramental de la salvación. Clemente considera que “beber la sangre de Jesús es participar de la incorruptibilidad del Señor” (II 19, 4), pues “el *pneûma* es la fuerza del Logos (ισχυὸς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα), como la sangre (αἷμα) [lo es] de la carne (αἷμα σαρκός)”, pues la sangre irriga la carne (I 47, 1), confiriéndole la vitalidad necesaria para evitar que la carne se desvanezca (I 38, 3)<sup>21</sup>. Esa fuerza espiritual es la fe edificada a partir del Logos,<sup>22</sup> manifestada a través de la participación en el sacramento, que exige la comprensión de la encarnación como la dispensación construida sobre el Logos encarnad.<sup>23</sup> El acontecimiento histórico de la encarnación, por lo tanto, está situado dentro del diseño más amplio revelado por las otras manifestaciones divinas a la humanidad y unificado por la armonía entre los dos Testamentos, donde el alimento adquiere valor espiritual al conectar la encarnación de Cristo con la continuidad redentora a lo largo de la historia dada a

---

κρᾶσινδιόλου, Alejandro de Afrodisias, SVF II 276), análoga a la del agua y el vino. Véase Zenón en SVF I 92.

<sup>19</sup> Véase Van Eijk (1971: 113), quien sostiene que, para Clemente, “Logos y *pneûma*” pueden ser fácilmente intercambiables. Van Eijk, A.H.C., *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria en Vigiliae Christianae*, 25(1-4) (1971), 94-120.

<sup>20</sup> Nobilio (2007: 7) considera la Eucaristía de Clemente como una mezcla de mezclas, es decir, como el hecho de mezclar (verbo κιννάω, sustantivo κρᾶσις) lo que ya es producto de una mezcla (sustantivo κρᾶμα), la bebida y el hombre. Nobilio, F., *L'Eucharistie comme mélange spirituel: Postérité liturgique du concept de κρᾶσις chez Clément d'Alexandrie, Apollinaire de Laodicée et Hilaire de Poitiers en Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 25(2) (2007), 3-52.

<sup>21</sup> Véase *Pedagogo* I 38, 3; Karuhije, L.-F., *La Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique*, Leiden, Boston, Brill, 2022 (pp. 131-133).

<sup>22</sup> Véase *Stromata* II 53, 5; 80, 9.

<sup>23</sup> Méhat, A., “Clement of Alexandria”... (p. 111).

conocer en las Escrituras; el alimento es el mismo Cristo, mezcla de carne y de sangre, de *pneûma* y de Logos. Clemente dice expresamente: 1) “el alimento es el Señor Jesús, el Logos de Dios (I 43, 3)”, y 2) el alimento es “el *pneûma* hecho carne, carne celeste santificada”. La Eucaristía significa, entonces, la recepción del *pneûma* y del Logos de Dios, por lo tanto, de Cristo en su totalidad que se hizo carne no sólo para hacerse visible, sino para sufrir en la cruz por la salvación de los hombres (I 43, 3)<sup>24</sup>, conforme al plan redentor de Dios. Clemente explica esto con referencias de los Evangelios:

- a. Con la cita de Jn 4, 32.34, “yo tengo un alimento que vosotros no conocéis; mi alimento consiste en cumplir la voluntad (τὸ θέλημα) del que me ha enviado” (I 45, 4), Clemente entiende que Jesús es enviado por Dios<sup>25</sup> para realizar la “voluntad salvífica universal” (I 28, 5). Tal voluntad es explicada en Jn 6, 40: “esta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna, y yo le resucitaré en el último día” (I 90, 3)<sup>26</sup>. Clemente enlaza la economía salvífica, basada en la voluntad divina revelada por Jesús, con la economía sacramental, razonando posiblemente que la realización de la voluntad salvífica de Dios se lleva a cabo mediante los

---

<sup>24</sup> Según Clemente, esta es “una manifestación de amor al hombre” (φιλόανθρωπον, *Pedagogo* I 74, 4), pues “por el hombre, Dios ha condescendido en compartir las afecciones humanas y, también, por el hombre, el Logos de Dios se ha hecho hombre (γένονεν ἄνθρωπος)”. Véase *Protréptico* 111, 2; *Pedagogo* I 9, 4; 24, 4. Según Merino Rodríguez, M. y Redondo, E., *Clemente de Alejandría. El Pedagogo...* (p. 167, nota 179), “el Alejandrino confiesa la verdadera Pasión de Cristo, que derrama realmente su sangre por salvar al hombre (*Pedagogo* I 74, 4), frente a los sectarios que pensaban que el Hijo de Dios había sufrido solo en apariencia”.

<sup>25</sup> Véase Mt 4, 34; 5, 23.24.30.37.

<sup>26</sup> Véase *Pedagogo* I 90, 3.

sacramentos. Los sacramentos son canales de gracia divina que conectan a los fieles con la realidad de la economía salvífica. Por eso Clemente observa en la participación en la Eucaristía una unión mística con Cristo y un medio para recibir los beneficios de su sacrificio redentor. La acción sacramental de la Eucaristía se integra en la economía salvífica al permitir que los creyentes se alimenten espiritualmente del cuerpo y la sangre de Cristo, fortaleciendo así su comunión con Él y participando en la vida eterna.

- b. Clemente llama “cáliz” (ποτήριον) al cumplimiento de la Pasión de Cristo (*Pedagogo* I 46, 1), como enseñan Mt 20, 22-23; 26, 39.42; Mc 10, 38.39; 14, 36; Lc 22, 42; Jn 18, 11. En estos lugares, enmarcados durante la celebración de la Pascua judía, Jesús toma pan y lo bendice, diciendo que es su cuerpo, y luego toma un cáliz de vino, lo bendice y lo presenta como su sangre de la nueva alianza. Aquí el “cáliz” tiene un significado simbólico. Representa la copa del pacto, un símbolo vinculado a la alianza que Dios desarrolló con su pueblo en el Antiguo Testamento. Jesús, al compartir este cáliz con sus discípulos, indica la institución de una nueva alianza basada en su sacrificio próximo en la cruz, indicando su plena aceptación de la misión redentora que le espera. Esta misión se convierte en la base teológica para la comprensión de la Eucaristía como la participación real y espiritual en el sacrificio de Cristo, donde los fieles, al recibir el pan y el vino consagrados, son

incorporados místicamente en la muerte y resurrección de Jesús.

Mediante esta referencia a la Pasión venidera, Clemente introduce otro elemento que no había sido contemplado en los pasajes anteriores de *Pedagogo* I. Indica que “el Logos se llama a sí mismo pan de los Cielos (ἄρτον [...] οὐρανῶν)” (I 46, 2). Como justificación de este argumento, copia Jn 6, 32-33 y 51, que también pertenecen al discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún y se ubican en el contexto más amplio relativo a la Pascua del pan de la vida<sup>27</sup> (vv. 1-71). Jesús dice: “no les dio Moisés el pan del Cielo, sino mi Padre les da el verdadero pan del Cielo” (v. 32), “el pan de Dios es el que descende del Cielo y da vida al mundo” (v. 33), “y el pan que yo les daré, es mi carne para la vida del mundo”(v. 51)<sup>28</sup>. Estas palabras de Jesús establecen una conexión significativa con el relato del Antiguo Testamento en Ex 16, 1-35, específicamente con la historia del maná en el desierto. Después de salir de Egipto, los israelitas se encuentran en el desierto de Sin, entre Elim y el Sinaí, y comienzan a quejarse por la falta de comida y lamentan no haber muerto en Egipto, donde tenían carne y pan. Dios responde a las quejas del pueblo indicando que les proveerá alimento en la forma de pan del cielo. Y así ocurre. Por la tarde, el campamento es cubierto por una capa de rocío que se convierte en pequeños fragmentos blancos, conocidos como maná. Este episodio del maná en el desierto es considerado por Juan como una representación de

---

<sup>27</sup> Sobre el simbolismo del pan, véase Karuhije, L.-F., *La Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique...* (p. 100).

<sup>28</sup> Jn 6, 32-33; Clemente, *Extractos de Teódoto* 13, 4.

Cristo en la teología cristiana, pues Jesús se compara a sí mismo con el maná que Dios proporcionó a los israelitas en el desierto (6, 32), y se presenta como el “pan de Dios [...] que da vida” en el Nuevo Testamento (Jn 6, 33). Tal conexión alcanza su punto culminante en Jn 6, 51, donde Jesús prefigura la Eucaristía con los siguientes argumentos: 1) “yo soy el pan vivo, bajado del cielo”, 2) “si uno come de este pan, vivirá para siempre” y 3) “el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo”. La relación que establece Jesús entre el maná en el desierto y su propia carne, que ofrece como sacrificio por los hombres,<sup>29</sup> es fundamental en la obra de Clemente, quien concluye su interpretación del alimento espiritual con su concepción de la Palabra de Dios,<sup>30</sup> cuando dice: “para Cristo, el alimento era el cumplimiento de la voluntad del Padre; para nosotros, el alimento es el mismo Cristo: nosotros bebemos el Logos de los cielos” (I 46, 1). Esto sugiere que el alimento espiritual de los hombres se obtiene al participar de la Palabra divina, representada por Cristo. Jesucristo es la encarnación de la Palabra de Dios; es considerado como la manifestación suprema de la Palabra divina descendiendo del cielo para guiar a la humanidad. Por eso Clemente sostiene: “si alguno afirma haber visto con frecuencia a un justo necesitado de pan, esto es francamente raro, y solo se da allí donde no hay otro justo; pero que le también este texto: “no solo de pan vivirá el justo, sino de la Palabra del Señor” (Mt 4, 4; Lc 4, 4),<sup>31</sup> que

---

<sup>29</sup> Este maná es considerado como el alimento del pueblo mesiánico. Por lo tanto, Jesús presenta la idea de que él es el verdadero pan del cielo (Sal 78, 23-24; 105, 40; Sb 16, 20-22).

<sup>30</sup> Para Karuhije (2022: 132-133), el consumo de la carne de Cristo es visto como un símbolo de progreso espiritual, es decir, un símbolo de crecimiento en el conocimiento de Dios. Véase *Pedagogo* I 46-47; Pratt, A. L. *Clement of Alexandria: Eucharist as Gnosis in Greek Orthodox* en *Theological Review*, vol. 32 (1987), 163-178 (pp. 163-178). Karuhije, L.-F., *La Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique...*

<sup>31</sup> Véase Dt 8, 3.

es el pan verdadero, el pan del cielo” (*Pedagogo* III 40, 1). La supervivencia y la verdadera vida del hombre no se limitan simplemente a la provisión de alimentos físicos, como el pan, sino que dependen además de la Palabra de Dios. La referencia al “justo” implica que aquellos que buscan vivir en rectitud y en relación con Dios encuentran verdadera nutrición y sustento en obedecer y seguir la Palabra divina que, como alimento espiritual, representado con el sacramento, permite el conocimiento o gnosis de los secretos divinos;<sup>32</sup> el objeto de tal conocimiento está fundado en el misterio de la Eucaristía como el misterio de la salvación, de la inmortalidad y de la vida eterna que el actoritual anticipa. Así, la compenetración del cuerpo del hombre con la carne y la sangre eucarísticas tiene como consecuencia la conservación física y la indestructibilidad de este cuerpo, pero implica fundamentalmente una conexión con la sabiduría espiritual, fundada en el discernimiento de la esencia misma de la salvación divina y la promesa de la vida eterna.

### **3. Las interpretaciones adicionales**

Clemente ofrece interpretaciones adicionales sobre la sangre y la carne de Cristo, reintroduciendo analogías que remiten al simbolismo profético y al alimento espiritual, explicadas con alegorías que mantienen el mismo grado de misterio, complejidad y profundidad que el resto de su escritura.

- a. El alejandrino dice: ““el pan que yo os daré es mi carne” (Jn 6, 51), carne irrigada por la sangre y el vino designa

---

<sup>32</sup>Méhat, A., “Clement of Alexandria” ... (pp. 100, 109, 120-121).

alegóricamente la sangre” (I 47, 1). Aquí Clemente vuelve a interpretar Jn 6, 51, que había introducido en I 46, 2, con el fin de mostrar la relación entre la Eucaristía y la fe en la nueva alianza sellada por Cristo, según las ideas transmitidas por los versículos 55-58 del mismo legado joánico: 1) “porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida” (v. 55). La declaración de Jesús sobre su carne como verdadera comida y su sangre como verdadera bebida es símbolo de la participación en su sacrificio, que va más allá de un mero acto físico; 2) “el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él” (v. 56). La unión entre el creyente y Jesús establece una conexión espiritual profunda y continua; 3) “lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá en mí” (v. 57). La Eucaristía comunica a los fieles la vida que el Hijo recibe del Padre. Así, Jesús compara su relación con el Padre con la relación que tendrán aquellos que participan en la comunión simbolizada. Al comer de él, el creyente vivirá en él, como Jesús vive por la relación con el Padre; 4) “este es el pan bajado del cielo, no como aquel que comieron vuestros antepasados y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre” (v. 58). La referencia al pan bajado del cielo establece una diferencia entre el maná que comieron los antepasados en el desierto y el significado más profundo de participar en Jesús. Aquel que come de este pan vivirá eternamente, apuntando a una vida espiritual que trasciende la mortalidad física. Así, cada uno de los argumentos joánicos es funcional a la exégesis clementina

de la Eucaristía como un acto de fe. La relación entre la sangre y la carne, que simbolizan la bebida y la comida sacramental, “se manifiesta por medio de la fe y la promesa” (*Pedagogo* I 38, 2). De aquí se desprende que “la esperanza es realmente la sangre de la fe [...] si la esperanza se desvanece, como la sangre que se derrama, la fuerza vital de la fe se debilita” (I 38, 3). Participar en la Eucaristía, interpretada como la sangre y la carne de Cristo, se considera un acto de fe que implica la aceptación de las promesas divinas asociadas con él.

- b. Clemente añade una alegoría materialista, cuando dice: “de la misma manera que cuando echamos migas de pan a una mezcla (εἰς κρᾶμα) de agua y vino estas absorben el vino y dejan el agua [...] así también la carne del Señor, el pan de los Cielos,<sup>33</sup> absorbe la sangre” (I 47, 1). La idea de κρᾶμα que surge en este lugar es complementaria de la idea de κρᾶσις de I 43, 2. Así como κρᾶσις alude a la mezcla de la carne y de la sangre, que es el Señor, κρᾶμα remite a la bebida compuesta de vino y agua que, junto con el pan, sirven como el alimento real que simboliza el alimento espiritual compuesto de la carne y la sangre de Cristo.<sup>34</sup> Justamente este “alimento eleva al hombre

---

<sup>33</sup> Véase *Extractos de Teódoto* 13, 4.

<sup>34</sup> Véase *Pedagogo* I 38, 3; *Stromata* I 46, 15; *Extractos de Teódoto* 13, 1. En *Pedagogo* II 20, 1 Clemente presenta una definición de la Eucaristía que recupera los simbolismos del Libro I, al mismo tiempo que incluye nuevos significados. Esta digresión sobre la Eucaristía se encuentra solo en el *Pedagogo* y, de hecho, es única en toda la extensa obra de Clemente. Sin embargo, el pasaje es complicado, lleno de elipses y, con toda probabilidad, deliberadamente enigmático. Se parte de la comparación con el vino y el agua como bebida y se lanza primero al simbolismo bíblico y luego a consideraciones basadas en la metafísica teológica, entre las que se encuentra sin duda la cuestión de la bebida eucarística. Véase Méhat, A., “Clement of Alexandria”... (p. 114). Sobre el uso del término Eucaristía como sacramento, véase *Stromata* 4, 161, 3, donde el pan y el vino consagrados por Melquisedec son, por prefiguración, el “símbolo de la Eucaristía”.

para que alcance la incorruptibilidad (*εἰς ἀφθαρσίαν*) y deje aquellos deseos carnales que llevan a la corrupción (*εἰς φθοράν*)”. La *κρᾶσις* simboliza entonces la unión del aspecto divino (representado por la sangre, entendida como el Logos) con el aspecto humano (representado por la carne, identificada con el *pneûma*). El *κρᾶμα*, por su parte, implica que los materiales que se mezclan están realmente presentes en la Eucaristía, destacada por la acción teológica del *pneûma*. La combinación de tales elementos en la Eucaristía se considera un alimento que excede la mera sustancia real, conectando a los fieles con la naturaleza incorruptible de Dios divina. La participación en la Eucaristía se percibe, de esta manera, como un medio para superar las limitaciones de la existencia terrenal y alcanzar la incorruptibilidad. En consecuencia, la verdadera preocupación de Clemente es la divinización del ser humano en Cristo y en todo cristiano.<sup>35</sup> La sangre de Cristo y su divinidad, su *pneûma*, en función de la cual se produce esta divinización, están representadas en la Eucaristía, pero la Eucaristía no es eficaz independientemente de la sangre derramada en la cruz y de la unión de la divinidad y la humanidad mediante la encarnación. La Eucaristía es el misterio mismo de la redención e, incluso, el misterio de la encarnación del Logos, que se observa simbólicamente a largo del Libro I del *Pedagogo*.

- c. Con la cita Gn 49, 11b, diciendo “el que lava en el vino su manto y en la sangre de la viña su hábito” (I 47, 3), Clemente

---

<sup>35</sup> Méhat, A., “Clement of Alexandria” ... (p. 116).

vuelve al contexto de las bendiciones de Jacob (Gn 49, 1-28) mencionadas entre los simbolismos proféticos de *Pedagogo* I 15, 3. La referencia que hace Jacob del descendiente de Judá (49, 10), identificado con “el que ata a la vid su potrillo” (Gn 49, 11a), encaja con la profecía de Za 9, 9 de que el Rey de Sión vendrá “montado en una bestia de carga acompañada de su joven potrillo”. Jesús cumplió esta profecía con la entrada triunfal del domingo anterior a su crucifixión (Mt 21, 1-11). A partir de esto, Clemente identifica a Jesús con “el que lava (ὁ πλύνων) en el vino su manto y en la sangre de la viña su vestido”<sup>36</sup>. Luego pone en relación analógica el “vestido” con el “cuerpo del Logos”, y “el que lava en el vino” con Cristo, que “se embellece en su propia sangre” (I 47, 3) y alimenta “con su *pneûma* a quienes tienen hambre del Logos”<sup>37</sup>. En esta comparación, el “vestido” parece representar algo que envuelve y cubre al “cuerpo del Logos”, indicando la relación entre la manifestación divina (Logos) y su “vestimenta”, que es su forma terrenal o encarnación. Esta analogía podría implicar entonces el reconocimiento de la presencia divina dentro de la envoltura física. Además, la conexión entre “el que lava en el vino” y Cristo, quien “se embellece en su propia sangre”, sugiere una acción de purificación simbólica. La imagen de lavar en el vino entonces podría estar relacionada con la idea de la Eucaristía, donde el vino simboliza la sangre de Cristo. El acto de lavar en este vino representa una purificación

---

<sup>36</sup> Aquí el verbo “lava” (πλυνεῖ) de Gn 49, 11b de la LXX es sustantivado en el participio “el que lava” (ὁ πλύνων). Para los versículos en griego de la Septuaginta seguimos la edición de Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935-1971.

<sup>37</sup> Esto parece una alusión a la fe en Cristo. Véase *Pedagogo* I 38, 3.

espiritual a través de la participación en la obra redentora de Cristo, quien “se embellece” simbólicamente en su sacrificio. Finalmente, Clemente menciona que Cristo alimenta “con su *pneûma* a quienes tienen hambre del Logos”. Aquí, la referencia al *pneûma* expone la dimensión espiritual de la alimentación. Aquellos que tienen hambre del Logos, es decir, aquellos que buscan la verdad divina, reciben el alimento espiritual. Esta alimentación se asocia con la fe, dado que implica una búsqueda y anhelo conscientes del conocimiento y la sabiduría divina.

- d. Mediante la interpretación de Gn 4, 10, Clemente rememora la historia del asesinato de Abel (Gn 4, 8-11) y dice “la sangre del justo Abel, clamando a Dios, atestigua que es la sangre del Logos” (I 47, 4). A través de esta exégesis indica que, cuando Caín mata a Abel, la sangre de Abel cae al suelo desde donde Dios escucha clamar su sangre (Gn 4, 10). Según Clemente, era imposible que la sangre de Abel hable, por eso piensa que la “sangre” hace referencia alegóricamente al Logos como una profecía de la palabra hecha carne. Esto marca una relación entre el “justo antiguo”, que es Abel, y la “figura del nuevo justo”, que es Jesús, y entre la “sangre antigua” de Abel hablando en nombre de la “sangre nueva” de Jesús (I 47, 4). Clemente señala así que la Eucaristía y el sacrificio de la cruz son eventos inseparables de la educación del Pedagogo destinada a la salvación, que explica con los siguientes argumentos: 1) la sangre como profecía del Logos, donde

Clemente sostiene que la sangre de Abel, que clama a Dios desde la tierra, no puede ser literalmente audible, por lo que propone una interpretación alegórica. Entiende la “sangre” como símbolo del Logos, la Palabra divina. Este enfoque refleja la idea de que la sangre de Abel actúa como una profecía simbólica de la Palabra de Dios encarnada en Jesús; 2) el “justo antiguo” y la “figura del nuevo Justo” establecen un paralelismo entre Abel y Jesús. Abel, como el “justo antiguo”, es considerado un precursor simbólico de Jesús, el “nuevo Justo”. Este paralelismo sugiere que la historia de Abel es una anticipación de la obra redentora de Jesús; 3) la “sangre antigua” y la “sangre nueva” de Jesús indican que la “sangre antigua” de Abel, que simbólicamente clama a Dios, se relaciona con la “sangre nueva” de Jesús. Aquí, la Eucaristía y el sacrificio de la cruz se presentan como eventos inherentes en la obra de redención. La Eucaristía, que simboliza la carne y la sangre de Cristo, se interpreta como una extensión y cumplimiento del simbolismo presente en la historia de Abel. Clemente unenuevamente el Antiguo y el Nuevo Testamento, presentando la historia de Abel como una profecía simbólica de la venida de Jesús y la importancia de la Eucaristía y el sacrificio de la cruz en la obra de salvación.

## **Conclusión**

El Libro I del *Pedagogo* de Clemente desarrolla un discurso sobre la Eucaristía con argumentos deliberadamente abstractos proporcionales a la complejidad inherente de los temas que aborda.

El alejandrino extrae terminología ubicada en diferentes partes del Antiguo y del Nuevo Testamento y la combina y adapta a sus objetivos exegéticos, elaborando su propia explicación del sacramento. La lectura en conjunto de sus pasajes muestra que Clemente establece analogías entre los aspectos visibles y simbólicos de la Eucaristía conectadas no sólo con la Pasión de Cristo, sino también con la encarnación del Logos por el poder del *pneûma* en su venida a la tierra, y la acción del *pneûma* en la Eucaristía, todo configurado a partir del Logos Pedagogo humano y divino. Dentro de este contexto, interpreta el vino y el paneucarísticos como la sangre y la carne de Cristo en relación con las realidades espirituales que estos elementos representan, principalmente aquellas vinculadas con el *pneûma* y el Logos, y con el significado de la crucifixión y resurrección como marcadores de las esperanzas de salvación e incorruptibilidad. No obstante, el lenguaje enigmático del alejandrino genera incertidumbres sobre su interpretación. Si bien nuestro análisis no es conclusivo ni resuelve los problemas planteados por las dudas que provoca la exégesis clementina, podemos al menos señalar algunas de las orientaciones que Clemente parece adoptar. Primero, la realización de la voluntad del Dios manifestada y edificada sobre la encarnación. Jesús es proclamado como la vida que sella la nueva alianza divina y humana, profetizada por Jacob y Zacarías y simbolizada por la institución de la Pascua cristiana basada en la fiesta judía. Segundo, la inseparabilidad de los elementos reales y simbólicos de la Eucaristía. Aunque Clemente da pocos detalles sobre el modo en que se celebraba la Eucaristía y su discurso está impregnado de

simbolismo, lo cierto es que las alusiones a este sacramento le ofrecen la oportunidad de expresar la misión pedagógica de Cristo a través del sacramento de Eucaristía como alimento espiritual con la sangre y la carne de Cristo para alcanzar la incorruptibilidad divina y la vida eterna. Tercero, el sacrificio eucarístico se asocia al sacrificio de la cruz, donde la muerte y la resurrección de Cristo se configuran como los eventos esenciales de la fe cristiana, alimentada con el vino y el pan como elementos reales de la sangre y la carne de Cristo. Expresa estas relaciones en términos materialistas de mezcla. Así, la compenetración fisiológica de la carne y la sangre eucarísticas tiene como consecuencia la conservación física y la indestructibilidad del cuerpo.

La Eucaristía, por lo tanto, se refiere simultáneamente a la actividad económica del Logos y a su relación con el Padre, por lo que no es apropiado aislar el sacramento de la doctrina de la encarnación precedido por las manifestaciones proféticas del Logos redentor a la humanidad. Si bien es cierto que el discurso cristológico de Clemente no tiene aún la madurez del lenguaje dogmático de los siglos siguientes, concede gran importancia a la realidad de la encarnación. La encarnación asegura la continuación y cumplimiento del plan trazado por Dios desde la creación, donde la doctrina sacramental de la Eucaristía cumple una función crucial. La participación en la Eucaristía es la participación en el conocimiento de las verdades ocultas detrás de los elementos que forman parte del ritual. Esto supone una comprensión del sacramento que subyace a la realidad de sus elementos, pues integra al pueblo cristiano en el plan divino de salvación. En definitiva, la experiencia ofrecida a la

humanidad a través de la Eucaristía es ante todo un camino de comunión con Cristo. Hace avanzar a cada cristiano hacia la sabiduría divina del pleno cumplimiento escatológico que es parte del proyecto divino que se manifiesta en la conducción de la humanidad hacia la divinización.

## **Bibliografía**

### **Ediciones y traducciones**

Aland, K., Black, M., Martini, C.M., Metzger, B.M. y Wikgren, A., *The Greek New Testament*, Stuttgart, WurttembergBibleSociety, 1968.

Marrou, H.-I., Harl, M., Mondésert, C. y Matray, C., *Clement d'Alexandrie. Le pedagogue*, 3 vols., Serie Sources chretiennes, Paris, Cerf, 1960-1970.

Merino Rodríguez, M. y Redondo, E., *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Fuentes Patrísticas 5, Madrid, Ciudad Nueva, 1994.

Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart, Wurttembergische Bibelanstalt, 1935-1971.

### **Bibliografía citada**

Ashwin-Siejkowski, P., *Clement of Alexandria on trial: the evidence of "heresy" from Photius' Bibliotheca*, Leiden, The Netherlands, Brill, 2010.

Batiffol, P., *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation. Cinquième édition, refondue et corrigée*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1913.

Karuhije, L.-F., *La Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique*, Leiden, Boston, Brill, 2022.

Méhat, A., "Clement of Alexandria", en Willy, R. (ed.), *The Eucharist in the Early Christian*, New York, Pueblo Publishing Company, 1978 [1<sup>o</sup> ed. francesa 1976], pp. 99-131.

Nobilio, F., L'Eucharistie comme mélange spirituel: Postérité liturgique du concept de  $\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$  chez Clément d'Alexandrie, Apollinaire de Laodicée et Hilaire de Poitiers en *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 25(2) (2007), pp. 3-52.

Pietras, H., Cristología alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes en *Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, vol. 15(58-59) (1989), pp. 229–270.

Pratt, A. L. Clement of Alexandria: Eucharist as Gnosis en *Greek Orthodox. Theological Review*, vol. 32 (1987), pp. 163-178.

Tollinton, R. B., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism*, vol. II, London, Williams and Norgate, 1914.

Van Eijk, A.H.C., The Gospel of Philip and Clement of Alexandria en *Vigiliae Christianae*, 25(1-4) (1971), pp. 94-120.



*Bibliotheca Augustiniana* nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la investigación humanística local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires (Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia, con especial acento en la Historia de las órdenes Monásticas y Mendicantes).

Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores, una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: “No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía” (en. Ps. 103, 2, 11).