



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

JESUS VALDES DE LA COLINA

**ENSEÑANZA CRISTIANA
EN SAN CLEMENTE ROMANO**

**Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra**

PAMPLONA

1987



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 18 mensis decembris anni 1985

Dr. Marcelus MERINO

Dr. Albertus VICIANO

Coram Tribunali, die 27 mensis iunii anni 1985, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XII n. 3



INTRODUCCIÓN

La Carta que la Iglesia de Roma escribe a la Iglesia de Corinto, a finales del siglo I, es uno de los documentos más estudiados por exégetas y patrólogos de las distintas confesiones cristianas por su estrecha cercanía a la revelación neotestamentaria, y por el sujeto o autor, que la tradición ha ligado al nombre de San Clemente Romano, tercer sucesor de San Pedro en la Sede Apostólica. El presente trabajo pretende delimitar el sujeto, contenidos y destinatarios de la enseñanza cristiana tal como aparece en los textos de la Carta, y precisar el lugar que el autor asigna a su escrito dentro de dicha enseñanza.

En esta publicación ofrecemos el tercer capítulo, con ligeros retoques, de la Tesis Doctoral, que bajo el título *La Enseñanza Cristiana en San Clemente Romano*, hemos defendido en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, el 27 de junio de 1.985. Me complace señalar la fecha, pues fue un día después del 10º aniversario del fallecimiento del primer Gran Canciller de dicha universidad, y fundador del Opus Dei, que amó con obras y de verdad al Romano Pontífice, a la Iglesia Romana, y del que he aprendido ese amor.

En los dos primeros capítulos habíamos estudiado en profundidad los dos términos de la enseñanza con una significación más amplia: *didáskein* y *paideía*. El primero de los términos, que sólo aparece seis veces en la Carta de Clemente ¹, nos indica el carácter divino del *didáskein*, su sentido neotestamentario y acorde a la finalidad de la Carta bajo un aspecto eclesiológico y soteriológico. Su aspecto vinculante y ligado a la idea de conversión, exige en los destinatarios la obediencia y la fe. Especial valor tiene el *didáskein* de Cristo, que debe ser recordado «principalmente», y vivido por los cristianos.

En cuanto a la *paideía* ² es «en Cristo», pedagogo, mediador y ejemplar de esta educación. Se dirige especialmente a los que están en

1. Cfr. *I Clem* 1,3; 5,7; 13,1, usado por el propio Clemente. 18,13; 22,1; 57,3, son citas del A.T.

2. Cfr. *I Clem* 16,3-5; 21,6.8; 56,3-6.16; 57,1; 59,3; 62,3.

pecado con el fin de que, por la misericordia divina y la oración de los demás cristianos, obtengan el perdón de Dios. Subraya San Clemente el sujeto divino de esta educación, que cuando la ejercitan los hombres lo hacen en nombre de Dios. Tiene unas vinculaciones eclesiológicas y también en orden a la salvación; su desprecio es pecado.

El autor asume indirectamente tanto el *didáskein* como la *paideía*, reclamando para sí la autoridad divina de esta enseñanza y educación, que parece presentar como «recuerdo» autorizado —en lugar de Dios y bajo su inspiración— de los *lógia* de la enseñanza divina revelada.

Queremos agradecer finalmente la ayuda del Profesor Doctor Marcelo Merino como director de la Tesis Doctoral así como la del Claustro de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, sin cuya ayuda no podría haberse realizado este trabajo.



INDICE DE LA TESIS*

	Págs.
ABREVIATURAS	
INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I: «DIDASKEIN» EN LA «PRIMA CLEMENTIS»	17
1. Presupuestos	18
2. El uso clementino de <i>didáskein</i>	20
a) La enseñanza con autoridad	20
b) La enseñanza de la fe	28
c) Divinidad de la enseñanza	31
3. Uso clementino del <i>didáskein</i> Bíblico	37
a) Enseñanza para la conversión	37
b) Cristo enseña a través del Espíritu	39
c) La obligación de aceptar la enseñanza	45
4. Recapitulación sistemática	49
CAPITULO II: «PAIDEUEIN» Y «PAIDEIA» EN LA «PRIMA CLEMENTIS»	52
1. Presupuestos	52
2. Significado originario: educación a los jóvenes	56
a) Raíz bíblica de la <i>paidéia</i>	56
b) La educación en Cristo	62
3. El uso Bíblico	67
a) Cristo ejemplo de <i>paidéia</i>	76
b) El pecado de rechazar la <i>paidéia</i>	67
c) El carácter positivo de la <i>paidéia</i> bíblica	76
1) Salmo 117,18: <i>paidéia</i> y salvación	77
2) Proverbios 3,12: <i>paidéia</i> paternal y amorosa	79
3) Salmo 140,5: la <i>paidéia</i> como misericordia divina	80
4) Relación con I Clem 56,2: la <i>paidéia</i> cristiana es divina	82
4. El uso propiamente clementino	85
a) El fundamento divino de la <i>paidéia</i> clementina	85
b) La <i>paidéia</i> protección contra el error	90
c) El marco eclesiológico de la <i>paidéia</i>	95
d) Cristo Maestro y ejemplar de la <i>paidéia</i>	102

* La paginación se refiere al original de la Tesis que se encuentra en la Secretaría de la Facultad de Teología.

e) Los límites de la <i>paidéia</i>	107
5. Recapitulación Sistemática	112
CAPITULO III: OTROS TÉRMINOS EXPLICATIVOS DE LA ENSEÑANZA	116
1. La palabra de Dios y de Cristo	118
2. La predicación	141
3. El anuncio	152
1) <i>anaggéllo</i>	153
2) <i>apaggéllo</i>	155
3) <i>epaggéllo. Epaggelia</i>	157
4) <i>euaggelizo. Euaggelion</i>	162
4. Los términos de mandato e instrucción	170
1) La instrucción	170
2) Otros términos de mandato	176
5. La Tradición	192
a) La <i>parádoxis</i>	192
b) Superioridad ejemplar de los Apóstoles	202
c) La interpretación cristológica de la Escritura	205
d) Tradición normativa	207
e) Resumen de lo adquirido	213
6. La enseñanza de la Iglesia de Roma	215
a) La Iglesia de Roma como sujeto en los textos	217
b) La Iglesia de Roma a la Iglesia de Corinto	218
c) La Iglesia de Roma informada de los asuntos de Corinto	220
d) La amonestación de la Iglesia de Roma	223
e) La Iglesia de Roma y la voluntad de Dios	225
7. Recapitulación sistemática	234
CONCLUSIONES FINALES DE LA INVESTIGACIÓN	244
BIBLIOGRAFÍA	260



BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

EDICIONES «PRIMA CLEMENTIS»

- BIHLMAYER, K.-FUNK, F.X., *Die Apostolischen Väter*, 2ª ed., (Tübingen 1956).
- BOSIO, G., *I Padri Apostolici*, I, (Torino 1940).
- FISCHER, J., *Die Apostolischen Väter*, (München 1956).
- FUNK, F.X., *Patres apostolici*, I, (Tubingae 1901).
- GEBHARDT, O.- HARNACK, A., *Patrum Apostolicorum Opera. Clemens Romanus*, (Lipsiae 1876)
- CLIMM, F.X.-MARIQUE, J.M.F.-WALSH, G.G., *The Apostolic Fathers*, 4ª ed. (Washington 1969).
- GRANT, M.-GRAHAM, H., *The Apostolic Fathers*, II, (New York 1965).
- HEMMER, H., *Clement de Rome, Epître aux Corinthiens. Homélie du IIe siècle dans Les Pères apostoliques*, t. 2, 2ª ed. (Paris 1926).
- JAUBERT, A., *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*, en «Sources Chrétiennes», nº 167, (Paris 1971).
- KLEIST, J.A., *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, (London 1961).
- KNOPF, R., *Der Erste Clemensbrief*, (Leipzig 1899).
- LIGHTFOOT, J.B., *The apostolic Fathers*, Part I: *Clement of Rome*, vol. 1 y 2, 2ª ed., (London, 1890; reprint New York 1973).
- RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos*, 3ª ed. BAC (Madrid 1974).
- SCHAEFER, G. Th., *S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine* en «Florilegium Patristicum» nº 44 (Bonn 1940).

FUENTES: SAGRADA ESCRITURA

- AA.VV., *Biblia de Jerusalén*, (Bilbao 1966).
- BOVER, J.M., *Novi testamenti Biblia Graeca et Latina*, 4ª ed. española (Matriti 1959).

- CASCIARO, J. M. (dir.), *Sagrada Biblia. Santos Evangelios. Hechos de los Apóstoles. Epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas. Epístolas de San Pablo a los Corintios*, 4 vol. (Pamplona 1983 ss.).
- CORNELY, R., *Cursus Scripturae Sacrae*, 45 vols. (Parisiis 1894 ss.).
- GAROFALO, S., *La Sacra Bibbia*, 48 vols. (Torino 1958 ss.).
- MERK, A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, 9ª ed. (Romae 1964).
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 26 ed. (Stuttgart 1979).
- NOVA VULGATA, *Biblorum Sacrorum*. Librería Editrice Vaticana (1979).
- PIROT, L.-CLAMER, A., *La Sainte Bible*, 11 vols (Paris 1953).
- RAHLFS, A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes*, 2 vol., 7ª ed. (Stuttgart 1962).
- SABATIER, P., *Biblorum Sacrorum Latinae versiones antiquae*, 2 vol. (Remis 1743; reprint Brepols, Turnhout-Belgium 1976).

GRAMATICAS, DICCIONARIOS Y LEXICOGRAFIAS

- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, ed. revue par L. SECHAN ET P. CHANTRAINE (Paris 1950).
- BLOSS, F.-DEBRUNNER, A., *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, (Cambridge 1961).
- GARCIA RODRIGUEZ, S. (dir.), *Concordancias de la Biblia. Nuevo Testamento*, (Bilbao 1975).
- GOODSPEED, E.J., *Index patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum operum ex editione*, (Naperville 1960).
- GUERRA, M., *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento*, (Burgos 1978).
— *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1978).
- HATCH, E-REDPATH, H.A., *A concordance to the Septuagint*, 2 vols. (Graz 1954).
- KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (Stuttgart 1933-69); trad. italiana *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 13 vol. (Brescia 1965-81).
- KRAFT, H., *Clavis Patrum Apostolicorum*, (München, Küsel 1963).
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford 1968).
- MAGNIEN, V.-LACROIX, M., *Dictionnaire Grec-Français*, (Paris 1960).
- MOULTON, W.F.-GEDEN, A.S., *A Concordance to the Greek Testament*, 4ª ed., (Edinburg 1963).
- PIROT, L., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 10 vol. (Paris 1928 ss.).
- SCHMOLLER, A., *Concordantiae Novi Testamenti graeci*, 13ª ed. (Stuttgart 1963).
- SPICQ, C., *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, 2 vol. (Fribourg suisse 1978).
- STEPHANUS, H., *Thesaurus Graecae Linguae*, 9 vol. (Graz 1954 ss.).

- VIGOUROUX, F., *Dictionnaire de la Bible*, 5 vol. (Paris 1895 ss.).
ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 2ª ed. (Parisiis 1931).

ESTUDIOS

- ALDAMA, J.A. de, *Prima Clementis*, en «Gregorianum» 18 (1937) 107-110.
- ARIAS, J., *La pena canónica en la Iglesia primitiva*. (Pamplona 1975).
- BARDY, G., *Expressions stoiciennes dans la Prima Clementis*, en «Recherches de Science Religieuse» 12 (1922) 73-85.
- *La theologie de l'Eglise de Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, (Paris 1945).
- *L'enseignement religieux aux premières siècles* en «Revue apologetique» 66(1938) 641-667.
- BARNARD, I.W., *Studies in the apostolic fathers and their background* (Oxford 1966).
- BATIFFOL, P., *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, Nouvelle edition, Pref. Card. J. DANIELOU, (Paris, 1971).
- BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* en «Beiträge zur historischen Theologie», 10, (Tübingen 1934) pp. 99-114.
- BEYSLAG, K., *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, (Tübingen 1966).
- BISSOLI, G., *Rapporto fra chiesa e Stato nella prima lettera di Clemente*, en «Liber annuus Studii Biblici Franciscani (Jérusalem)» 29 (1979) 145-174.
- BOISMARD, M.E., *Clément de Rome et l'évangile de Jean*, en «Revue Biblique» 55 (1948) 376-387.
- BRAUN, F.-M., *Jean le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne*, I (Paris 1959).
- BRUNNER, G., *Die Theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag für Hermeneutik frühchristlicher Texte*, (Frankfurt, 1972).
- CAMBIER, J., *Deux études sur Clément de Rome*, en «Revue d'Histoire Ecclesiastique» 68 (1968) 415-428.
- CARLYLE, A.J., *Clement of Rome*, en *The New Testament in the Apostolic Fathers*, (Oxford 1905) 37-62.
- COLLANTES, J., *La Iglesia de la palabra*, 2 vol. (Madrid 1972).
- COLSON, J., *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile*, (Paris 1966).
- CONGAR, Y., *Tradición y tradiciones*, (S. Sebastian, 1964).
- DAIN, A., *Notes sur le texte grec de l'épître de Saint Clément de Rome*, en «Recherche de Science Religieuse», 39 (1951) 353-361.
- DANIELOU, J., *Etudes d'exégèse judeo-chrétienne*, (Paris 1966).
- *Théologie du judeo-christianisme*, (Paris 1958).

- D'ERCOLE, G., *Communio, Collegialità, Primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum*, (Roma 1964).
- DUPONT, J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, (Louvain-Paris 1949).
- ELLINGWORTH, P., *Hebrews and I Clement. Literary dependence or common tradition*, en «*Biblische Zeitschrift*» 23 (1979) 262-269.
- EHRHARDT, A., *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, (London, 1953).
- EVANS, C.A., *A note on ΕΓΚΥΠΤΕΙΝ in I Clement*. en «*Vigiliae Christianae*» 38 (1984) 200-201.
- *The citation of Isaiah 60:17 in I Clement*, en «*Vigiliae Christianae*» 36 (1982) 105-107.
- FAIVRE, A., *Le système normatif dans la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, en «*Revue des Sciences religieuses*» 54 (1980) 129-152.
- FERNANDEZ, A., *Antropología de los Padres Apostólicos*, en «*Burguense*» 19 (1978) 331-360.
- *La escatología en los escritos de los Padres Apostólicos*, en «*Burguense*» 20 (1979) 9-55.
- *Obispos y presbíteros. Historia y doctrina de la diferenciación del ministerio eclesiástico*, en «*Burguense*» 18 (1977) 357-418.
- FISHER, E.W., «*Let us look upon the blood-of-Christ*» (I Clement 7:4), en «*Vigiliae Christianae*» 34 (1980) 218-236.
- FUELLENBACH, J., *Ecclesiastical office and the primacy of Rome. An evaluation of recent theological discussion of I Clement*, (Washington, 1980).
- GERHARDSSON, B., *Tradition and Transmission in Early Christianity*, (Lund, 1964).
- GIORDANI, I., *San Clemente Romano e la sua lettera ai Corinti*, en «*Didaskaleion*» III (1925) pp. 35-93.
- GUERRA, M., *Diaconos helénicos y bíblicos*, (Burgos 1962).
- *El Papa, Obispo de Roma y de la Iglesia*, en «*Teología del Sacerdocio*» 14 (Burgos 1982), pp. 11-116.
- *El sacerdocio y el ministro de la Eucaristía en las primeras comunidades cristianas*, en «*Teología del Sacerdocio*» 9 (1977) 43-118.
- *Episcopos y presbíteros*, (Burgos, 1962).
- *La colegialidad en la constitución jerárquica y en el gobierno de las primeras comunidades cristianas*, en AA.VV. «*El Colegio Episcopal*» I, (Madrid 1964) 145-220.
- *La problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas*, «*Teología del Sacerdocio*» 1 (1969) 11-91.
- *Ministerios de los directores locales y supralocales de las comunidades cristianas según el Nuevo Testamento y en los Padres Apostólicos*, en «*Teología del sacerdocio*» nº 11 (Burgos 1979), 9-86.
- *Triptico filológico en torno al Supremo Pontificado*, en «*Teología del Sacerdocio*» 17 (1983) 192-310.

- GUTIERREZ, P., *La paternité Spirituelle selon Saint Paul*, (Paris 1968).
- HAGNER, D.A., *The use of Old and New Testaments in Clement of Rome*, en «Supplements to Novum Testamentum» vol. 34 (Leiden 1973).
- HALL, A., *I Clement as a Document of Transition*, en «Ciudad de Dios» 181 (1968) 682-692.
- HALL, S.G., *Repentance in I Clement*, en «Studia Patristica» T.U., nº 93 (Berlin 1966) 30-43.
- HARNACK, A., *Einführung in die alte Kirchen geschichte: Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians. I Clemensbrief*, (Leipzig 1929).
- HERTLIN, L., *Communio: Chiesa e papato nell'atinchità cristiana*, (Roma, 1961).
- IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *La figura del «Didascalos» en la literatura cristiana primitiva*, en «Teología del Sacerdocio» nº 6 (Burgos 1974) 3-24.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, (México 1965).
- JAUBERT, A., *La notion d'Alliance dans le judaisme aux abords de l'ère chrétienne*, (Paris 1963).
- *Les sources de la conception militaire de l'Eglise en I Clement 37*, en «Vigiliae Christianae» 18 (1964) 74-84.
 - *Thèmes lévitiqes dans la Prima Clementis*, en «Vigiliae Christianae» 18 (1964) 193-203.
- JAVIERRE, A.M., *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica*, en «Salesianum» 19 (1957) 559-89.
- *Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles*, en «Semana de Teología» vol. XVI: *La Sucesión Apostólica*. (Madrid 1957) 3-96.
 - *El tema literario de la Sucesión*, (Zurich 1963).
 - *¿Es «Apostólica» la primera «Diadoché» de la patristica?*, en «Salesianum» 19 (1957) 83-113.
 - *La primera «Diadoché» de la patristica y los «Ellogimoi» de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión Apostólica*, (Torino 1958).
 - *La Sucesión apostólica y la Prima Clementis*, en «Rev. Española de Teología» 13 (1953) 483-519.
 - *Los «Ellogimoi andres» de la Iª Clementis y la Sucesión Apostólica*, en «Salesianum» 19 (1957) 420-451.
 - *Sucesión Apostólica. Más ciclos de actitudes protestantes en torno al dato positivo*, en «Salesianum» 18 (1956) 89-127.
- JOURJON, M., *Remarques sur le vocabulaire sacerdotal de la Iª Clementis*, en «Epektasis» (s.l. 1972) 107-110.
- KELLY, J.N.D., *Primitivos credos cristianos*, (Salamanca 1980).
- KNOCH, O., *Eigenart und Bedeutung der Echatalogie im theologischen Aufriss des ertsten Clemensbriefes*, (Bonn 1964).

- KNOPF, R., *Die Apostolischen Väter, t.1, Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe*, (Tübingen 1920).
- LAGRANGE, J.M., *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, (Paris, 1933).
- LANA, I., *La cristianizzazione di alcuni termini retorici nella Lettera ai corinti di Clemente*, en «Forma futuri» (Torino 1975) 110-118.
- LEBRETON, J., *La Trinité chez Saint Clément de Rome*, en «Gregorianum» 6 (1925) 369-404.
- LEMAIRE, A., *Les ministères aux origines de L'Eglise*, coll. «Lectio Divina» nº 68 (Paris 1971).
- LEMARCHAND, L., *La composition de l'épître de Saint Clément aux Corinthiens*, en «Revue des Sciences Religieuses», 18 (1938) 448-487.
- LIEBAERT, J., *La référence à la règle apostolique dans la lettre de Clement de Rome*, en «L'Année canonique», 23 (1979) 115-132.
- LOPEZ BUSTAMANTE, G., *La vida cristiana en San Clemente Romano*, Tesis doctoral (Pamplona 1972).
- LORIMER, W.L., *Clement of Rome, ep. I-44*, en «The Journal Theological Studies» 25 (1924), p. 404.
- MACCARRONE, M., *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, (Roma 1976).
- MAGGIONI, B., *La concezione della Chiesa in S. Clemente Romano*, en «Studia Patavina» 13 (1966) 3-27.
- MASSAUX, E., *Influence de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, (Louvain-Gembloux 1950).
- Mc. DONALD., «Kerygma» and «Didache». *The articulation and structure of the earliest Christian message*, (Cambridge, 1980).
- MARTIN, J. P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, (Zurich 1971).
- MEES, M., *Le parole del Signore e il loro Significato per l'ermeneutica proto-cristiana*, en «Miscelanea francescana» 81 (1981) 389-438.
- MENN, G.H., *Der Gottesbegriff im I Clemensbrief*, Tesis doctoral (Pamplona 1969).
- MICHEL, A., *L'enseignement du Magistère et l'époque ou fut close la revelation*, en «Divinitas» 5 (1961) 849-863.
- MINCHIOTTI, G., *La figura del cristiano negli Scritti dei Padri Apostolici*, (Milano 1968).
- MOLLAND, E., *Le développement de l'idée de succession apostolique*, en «Revue d'histoire et philosophie religieuse» 34 (1954) 1-29.
- MONTAGNE, H. A., *La doctrine de Saint Clément de Rome sur la personne et l'oeuvre du Christ*, en «Revue Thosmiste» 13 (1905) 296-312.
- NIELSEN, Ch. M., *Clement of Rom and moralism*, en «Church History» 31 (1962) 131-150.
- NORMANN, F., *Christos Didaskalos*, (Münster 1967).

- OPITZ, H., *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre von Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrudlegung des I Clemensbriefes und des Hirten des Hermas*, Theologische Arbeiten XV (Berlin 1960).
- PONTHOT, J., *La signification religieuse du Nom chez Clément de Rome et dans la Didaché*, en «Ephemerides Theologicae Lovaniensis», 35 (1959) 339-361.
- PROULX, P.-O'CALLAGHAM, J., *La lectura del Salmo 88,21 b (LXX) en 1 Clem 18,1*, en «Biblica» 61 (1980) 92-101.
- QUASTEN, J., *Patrología*, I, 3ª ed. (Madrid, 1978).
- REYNDERS, B., *Paradosis. Le Progrès de l'idée de tradition jusqu'a saint Irénée*, en «Recherches de Theologie ancienne et médiévale», 5 (1933) 155-191.
- RIGGI, C., *La liturgia della pace nella «Prima Clementis»*, en «Salesianum» 33 (1971) 31-70, 205-261.
— *Lo Spirito Santo nell'antropologia della I Clementis*, en «Agustinianum» 20 (1980) 499-507.
- ROHDE, J., *Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatiusbriefen*, en «Novum Testamentum» 10 (1968) 217 ss.
- SACHOT, M., *Pour une étude de la notion de salut chez les Pères Apostoliques. Presentation du vocabulaire*, en «Revue des Sciences religieuses» 51 (1977) 54-70.
- SANDERS, L., *L'hellenisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme. Le panégyrique de Saint Paul*, en «Studia Hellenistica», 2 (Louvain 1943).
- SEGARRA, F., *La Primera Carta de S. Clemente a los Corintios y el Primado Romano*, en «Estudios Eclesiásticos» 15 (1936) 380-389.
- SEITZ, O. J., *Antecedents and signification of the term δῆψυχος*, en «Journal of Biblical Literature» 66 (1947) 211-219.
- SMITH, M., *The Report About Peter in 1 Clement 5,4*, en «New Testament Studies» 7 (1960-61) 86-88.
- SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, (Paris 1957).
- SPICQ, C., *Epître aux Hébreux*, 2 vol. (Paris 1952).
— *Les Epîtres Pastorales*, 2 vol. (Paris 1969).
— *Teología Moral del Nuevo Testamento*, 2 vol. (Pamplona 1970).
- STARCK, J., *L'église de Pâques sur la Croix (La foi à la résurrection chez les Pères Apostoliques)*, en «Nouvelle Revue du Theologie» 74 (1953) 337-364.
- STOCKMEIER, P., *Der Begriff παιδεία bei Klemens von Rom*, en «Studia Patristica» IV-I en T.U., nº 92 (Berlin 1966) 401-408.
- TARELLI, C. C., *Clement of Rome and the Fourth Gospel*, en «Journal of Theological Studies» 48 (1947) 208-210.
- TIXERONT, J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, I, (Paris 1924).

- VAN CAUWELAERT, F. R., *L'intervention de l'Eglise de Rome à Corinthe vers l'an 96*, en «Revue d'histoire Ecclesiastique» 31 (1935) 267-306.
- VAN DEN EYNDE, D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, (Gembloux-Paris 1933).
- VAN UNNIK, W. C., *Is I Clement 20 purely stoic?*, en «Vigiliae Christianae» 4 (1950) 181-189.
- *Le nombre des élus dans la première épître de Clément*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 42 (1962) 237-246.
 - «*Tiefer Friede*» (I Klemens 2,2), en «Vigiliae Christianae» 24 (1970) 261-280.
- WONG, D. W. F., *Natural and divine order in I Clement*, en «Vigiliae Christianae» 31 (1977) 81-87.
- YOUNG, F. W., *The relation of I Clement to the epistle of James*, en «Journal of biblical Literature» 67 (1948) 339-345.
- ZEILLER, J., *A propos de l'intervention de l'Eglise de Rome à Corinthe*, en «Revue d'histoire ecclesiastique», 31 (1935) 762-764.
- *La conception de l'église aux premiers siècles*, en «Revue d'histoire ecclesiastique» 29 (1933) 571-585; 827-848.
- ZIEGLER, A. W., *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, (München, 1958).



EL «RECUERDO» COMO ENSEÑANZA DIVINA DE LA IGLESIA DE ROMA EN LA «PRIMA CLEMENTIS»

I. CONCEPTO DE EDUCACIÓN CRISTIANA

Nos proponemos, a continuación, analizar otra serie de términos estrechamente emparentados con la enseñanza cristiana en el Nuevo Testamento, y que aparecen en la Carta a los Corintios de San Clemente Romano.

Hemos escogido, por consiguiente, los términos que nos han parecido más significativos en nuestro autor:

1. La palabra de Dios y de Cristo (*Lógos; lógia*).
2. La predicación (*kérygma*).
3. El anuncio y la evangelización.
4. El mandato, instrucción, etc. (*paraggéllein* y derivados; *entolé, próstagma, dikaioma, nóminos, epinomé*).
5. Lo recibido, lo entregado (*parádosis, dídomi, lambáno*).
6. En un último apartado estudiamos el valor de enseñanza que da San Clemente a su propia carta, cuales son las características del sujeto-emisor de la carta en relación con los destinatarios.

1. *La palabra de Dios y de Cristo*

El núcleo de la doctrina cristiana en el Nuevo Testamento y en los Padres Apostólicos lo constituye la palabra de Dios y de Cristo ¹.

1: Cfr. D.V.D. EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature des trois premiers siècles*, (Gembloux-Paris 1933), p. 4.

En San Clemente las palabras de Cristo son las que nos «habló enseñando», y por eso han de ser recordadas principalmente ². Es nuestro propósito analizar ahora, en los textos respectivos, qué significado doctrinal tienen en nuestro autor los términos *lógos*, *lógia*.

Igual que en el Nuevo Testamento los significados de *lógos* son muy variados, ya que las *palabras* pueden presentarse como algo negativo o pecaminoso ³, y así las describe aludiendo a los rebeldes de Corinto como hombres «necios, insensatos, engreídos y jactanciosos en la arrogancia de sus palabras» ⁴. Y en otro lugar precisa que incluso, no bastan las buenas palabras para ser justificados, sino que son necesarias las buenas obras ⁵. La sabiduría se muestra «no en palabras, sino en buenas obras» ⁶, pues «el sabio en el discernimiento de las palabras» ha de buscar humildemente lo que es útil a todos y no su propio interés ⁷.

En las citas de la Sagrada Escritura, San Clemente interpreta las *palabras* en un sentido literal al contexto bíblico. Después del ejemplo del Ave Fenix, subraya con el salmista cómo los cielos y el mundo creado expresan en sus palabras la gloria de Dios y la perfección de la obra creadora ⁸. Cuando la palabra es divina significa la sentencia justa del juicio divino ⁹;

2. Cfr. *I Clem* 13,1. Siempre citamos la traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, 3ª ed. (Madrid 1974), aunque la hemos retocado cuando lo hemos creído conveniente. Para el texto griego nos atenemos siempre a la edición de A. JAUBERT, *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens* (Paris 1971).

3. Cfr. G. KITTEL, λέγω, en G. KITTEL, *Grande Lessico del N.T.* (Brescia 1965 ss.) VI, cc. 285-286. Cfr. Eph 4, 29; 5,6; 1 Thes 2,5.

4. *I Clem* 21,5. Cfr. Iac 4,16.

5. Cfr. *I Clem* 30,3. Cfr. Mt 7,21; Lc 6,46; Rom 2,13; 1 Cor 4,20; Iac 1,22; 2,14-26.

6. *I Clem* 38,2. Cfr. 1 Cor 1,3,17; 2,1,4,13; Iac 3,13.

7. *I Clem* 48, 5-6. Cfr. 1 Cor 10,24-33; 12,8-10; 13,5; 14,29; 2 Cor 11,6-7; Iac 4,10-12.

8. Cfr. *I Clem* 27,7, donde cita el Salmo 18,2-4. En ese texto la palabra tiene sentido análogo al dado a la palabra humana, en cuanto que como ella es perceptible con claridad por cuanto el cielo expresa la gloria de Dios y su perfección creadora. Cfr. G. CASTELLINO *Libro di Salmi*, en S. GAROFALO, *La Sacra Bibbia*, (Torino-Roma 1955), pp. 452-453. Cfr. D. A. HAGNER, *The use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, (Leiden 1973), p. 45.

9. Cfr. *I Clem* 18,4. Cita el salmo 50, presentando a David como ejemplo de humildad. Cfr. G. CASTELLINO, *o.c.*, pp. 134 ss.

es también la *paideia* de Dios, despreciada por el observante hipócrita ¹⁰, o la enseñanza de la Sabiduría que pide el arrepentimiento y la conversión de aquellos que no le han escuchado ¹¹. San Clemente en estos dos últimos casos se apropia del *lógos* divino y lo aplica a la exhortación del arrepentimiento que él mismo hace en su carta ¹².

Respecto al uso de la palabra veterotestamentaria, San Clemente utiliza las mismas fórmulas introductorias que usaron los hagiógrafos del Nuevo Testamento: λέγειν, φησίν, εἶπεν. No hay distinción entre el uso del presente o las formas del pasado, pues la palabra revelada es algo que vive y opera en el presente ¹³. Para San Clemente la inspiración y autoridad divina de la Escritura son algo normalmente admitido ¹⁴. Las palabras reveladas son plenamente actuales para la Iglesia y se aplican directamente a los problemas surgidos en Corinto ¹⁵. Es algo que hay que imitar ¹⁶, que requiere su cumplimiento y obediencia ¹⁷. Sin embargo, Jesucristo está por encima de la revelación del Antiguo Testamento ¹⁸; El mismo habla por la palabra veterotestamentaria ¹⁹; a El se refieren las Escrituras ²⁰. La palabra que Dios dirige al Pueblo de Israel se aplica también a la Iglesia, al nuevo pueblo escogido ²¹.

10. Cfr. *I Clem* 35,8. Vid. cfr. mi tesis doctoral, cap. II, ap. 3,b). En este salmo 49, Dios se dirige al transgresor de la ley, que hipócritamente enmascarada su impiedad bajo una aparente observancia religiosa exterior. Cfr. G. CASTELLINO, *o.c.*, pp. 722-3.

11. Cfr. *I Clem* 57,3,4, que cita Prv 1,23 ss. Cfr. L. PIROT-A. CLAMER, *La Sainte Bible*, VI (Paris 1951), pp. 47-48. Vid. *supra* cap. I, ap. 3, c).

12. Cfr. *I Clem* 35,5-6; 58,1-2.

13. Cfr. G. KITTEL, *o.c.*, cc. 307 ss. Para un análisis más amplio sobre el uso de las fórmulas introductorias de la Escritura en *I Clem*, cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 26-33.

14. Las referencias en este caso serían numerosas, pues algo admitido unánimemente. Baste señalar la obra de D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 108-111, que concluye: «The words of the Old Testament are for Clement the words or 'oracles' of God in written form». Cfr. *I Clem* 45,2-3, por ejemplo.

15. Prevalece en Clemente la aplicación literal de la Escritura a la situación de la Iglesia de Corinto y a su fin exhortativo de la obediencia y el restablecimiento de la paz. Cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 120-132. Cfr. por ejemplo *I Clem* 3,1; 14,4; 15; 23,3; 17,7; 18,3; 19,2-3; 30,2-4; 35,7; 42,5; 46,2-3; 50,4-6; 52; 56.

16. Cfr. *I Clem* 8,5-9; 10; 16; 18; 33,7; 34,6.

17. Cfr. *I Clem* 10,1; 13,2; 21,3; 26-27; 34,3; 57-58.

18. Cfr. *I Clem* 13,2; 36,1; 46,8.

19. Cfr. *I Clem* 22,1; 16,15 ss.

20. Cfr. *I Clem* 17,1; 36.

21. Cfr. especialmente *I Clem* 29,2-3. Cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, vid. *supra*

La Palabra de Dios se puede referir también en nuestro autor a la palabra creadora, con la que se constituye el mundo o el Creador lo cambia²². Este sentido ya aparece en el Antiguo Testamento²³ y en el Nuevo²⁴. Por otra parte la *Palabra Santa* designa a la Escritura del A.T.²⁵, expresión que no aparece en el N.T.

Especial significación tienen para San Clemente las palabras de Cristo. Al principio de la Carta en el elogio a los Corintios, escribe: .

«Sus palabras (τοῦς λόγους αὐτοῦ) las teníais cuidadosamente guardadas en el fondo de vuestras entrañas»²⁶.

Las palabras de Cristo se presentan aquí como objeto de especial cuidado por parte de los destinatarios. No es fácil precisar su sentido exacto en este texto. Por una parte la unión que establece el autor entre las palabras y los sufrimientos de Cristo²⁷ parece excluir el sentido restringido de un discurso concreto de Cristo²⁸, entendiendo aquí el sentido más amplio del entero mensaje de Nuestro Señor²⁹.

Los destinatarios de las palabras de Cristo han sido los

n. 15. Cfr B. MAGGIONI, *La concezione della Chiesa in S. Clemente Romano*, en «*Studia Patarina*» 13 (1966) pp. 9-12.

22. *I Clem* 27,4; (Dios) «con una palabra de su magnificencia lo estableció todo y con una palabra puede trastornarlo todo».

23. Cfr. Sap 9,1; cfr. O. PROCKSCH, λέγω, en G. KITTEL, *o.c.*, VI, cc. 281-282.

24. Cfr. Heb 1,3; 2 Pet 3,5.

25. Cfr. *I Clem* 13,3; 56,3.

26. *I Clem* 2,1.

27. *I Clem* 2,1: «Sus sufrimientos (τα παθήματα αὐτοῦ) estaban delante de vuestros ojos».

28. Cfr. G. KITTEL *o.c.*, VI, c. 296, donde indica que el uso plural del *lógos* en el N.T. puede referirse a un discurso determinado o a todas las palabras de Jesús, su entero mensaje. Es este caso sólo se podría pensar en un discurso concreto suponiendo una influencia de Act 20,35, donde se recoge el discurso de San Pablo a los presbíteros de Efeso que acaba con la mención expresa a unas «palabras» (*sic*) de Jesús: *Beatius est magis dare quam accipere* —siempre citamos el texto latino de la Neovulgata—, expresión similar a la recogida por San Clemente antes del texto que estudiamos ahora. Sin embargo, nuestro autor no une los *lógoi* de Cristo a esa expresión, al intercalar en medio la alusión a los *efodíois* (viáticos) de Cristo o de Dios (según se tome la lectura de A o de H, cfr. J. B. LIGHTFOOT, *The apostolic Fatherss*, Part I: *Clement of Rome*, vol. 2, 2ª ed. (London 1890; reprint New York 1973), pp. 13 ss.).

29. Cfr. G. KITTEL, *o.c.*, VI, c. 296.

cristianos de Corinto. San Clemente añade, sin embargo, una explicación acerca de la actitud de los destinatarios del mensaje cristiano, que no es muy fácil de delimitar en su significado. Por el texto es difícil saber si las palabras de Cristo son objeto de atención, posibilidad que admite el texto griego —*proséchontes*—³⁰, ya que este verbo se aplica en el Nuevo Testamento al empeño por tener en cuenta y llevar a la práctica una enseñanza religiosa³¹. Independientemente de la solución que se adopte, parece claro que las expresiones «guardadas en vuestros pechos», «cuidadosamente» y «en vuestras entrañas», denotan mucho más que la sola atención, pues indican una aceptación celosa en la solicitud, cuidado y afecto³². Subyace, por tanto, la idea de fidelidad y esmerada custodia de la revelación cristiana.

Las otras dos veces que San Clemente menciona las palabras de Cristo se refieren a un discurso concreto, o a una citación explícita. Unido a *didáskein*, aparece el primero de estos textos:

30. El problema se plantea en si hay una unión entre *lógous* y *proséchontes*. J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, p. 16, admite el uso, que ya aparece en los LXX, de este último verbo con acusativo; F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, I, (Tubingae 1901), p. 101, se inclina a pensar, aunque admite la anterior posibilidad, que el verbo va unido al participio precedente *arkoúmenoí*. Esta opinión es la sostenida por la mayoría de los críticos y traductores, quizá por la influencia de L (Cfr. Th. SCHAEFER, *S. Clementis romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine*, (Bonn 1940), p. 8). Es difícil dar un juicio, pues el texto admite ambas posibilidades.

31. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral del Nuevo Testamento II*, (Pamplona 1973), p. 654, n. 179.

32. El adverbio *epimelôs* indica celo, vigilancia, solicitud, dedicación abnegada por algo que está a su cuidado. Es propio del médico, pastor, magistrado, padre, sacerdote o Dios. En el N.T. es el modo en que la mujer busca la dracma perdida (Lc 15,8); el verbo del que deriva se aplica al buen samaritano que cura al hombre asaltado en el camino (Lc 10,34-35); o al obispo, respecto a su tarea en la Iglesia, indicando la amplitud y seriedad del cargo pastoral, que acaba la conversión iniciada con el *kérygma* (1 Tim 3,5; cfr. C. SPICQ, *o.c.*, II, p. 608, n. 4). El verbo *hensternízomai* no aparece en el N.T., aunque sí se usa en el griego anterior y posterior en el sentido de «abrazar» (*Amplector. Animo complexor*; cfr. L. STEPHANUS, *Tresaurus Graecae Linguae* (Graz 1954 ss.) IV, c. 1147), indicando, por tanto una aceptación rendida y voluntaria. Por último, el complemento *splágchanoís* tiene un uso muy amplio tanto en el A.T. como en el N.T., donde las entrañas son sinónimo de afecto maternal, que derivará en el uso verbal de tener misericordia o compadecerse (cfr. L. STEPHANUS, *o.c.*, VIII, cc. 599-600), por ejemplo en Mt 9, 36; Lc 1,78; 2 Cor 6,12; 7,15; Phil 1,8; 2,1 (cfr. C. SPICQ, *Notes de Lexicographie Neo-Testamentaire II* (Freibourg Suisse 1978), pp. 812 ss.).

«Acordaos principalmente de las palabras del Señor Jesús, aquellas que habló enseñando...»³³.

Las palabras concretas de Cristo son para nuestro autor enseñanza, pero también son precepto y mandato, sin distinción entre lo que se enseña y lo que se manda, ya que después de recoger la frase pronunciada por nuestro Señor³⁴, añade: .

«Con estos mandamientos y estos preceptos fortalezcámonos a nosotros mismos para caminar con toda humildad, sumisos a sus santas palabras»³⁵.

Para San Clemente las palabras de Cristo son algo que debe «estar fijo» en la mente y la voluntad de los cristianos, porque se relaciona con la misma fe³⁶, y por ello debe ser aceptado con plena obediencia³⁷.

La fuerza del *didáskein* de Jesús en Clemente es subrayado además por su estilo retórico. Siguiendo el esquema de Reyners sobre el modelo exhortativo del autor, hay que notar cómo ha relatado antes unos ejemplos edificantes de la Sagrada Escritura; sigue después una exhortación a la conversión en dos partes: una negativa que supone el abandono de la conducta

33. *I Clem* 13,1.

34. Vid. *infra*, ap. 4,1. Sobre la cita literal de las palabras de Cristo, todos los textos críticos de *I Clem* señalan la doble referencia a Mt 3,7; 6.12.14.15: 7,1.2.12; Mc 11,25; y Lc 6,31.36-38; Mc 4,24. Un último estudio pormenorizado sobre este reagrupamiento de *lógia* se puede ver en MEES, M., *Le parole del Signore e il loro significato per l'ermeneutica protocristiana*, en «Miscelanea francescana» 81 (1.981) pp. 429-438. El autor opina que San Clemente, basándose posiblemente en una fuente escrita de *lógia*, los agrupa, con estilo propio, de acuerdo con la finalidad de la carta.

35. *I Clem* 13,3.

36. El verbo *sterizein* significa «hundir sólidamente», «fijar», «permanecer estacionario, detenido», «persistir» (cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...*, I, p. 266, n. 199), y en el N. T. se utiliza para expresar el mantenerse firme, fuertemente ligado a la fe (cfr. *Ibid.*, p. 117, n. 87). «Presupone che i cristiani, che devono rafforzarsi, siano attaccati e rischino di diventare insicuri e indolenti nella loro fede o nella loro condotta (...) L'effetto o lo scopo del rafforzamento è l'incrollabilità della fede cristiana contro tutte le tribulazioni». Es permanecer firme «nella docttrina» (cfr. G. HARDER. *στηρίζω*, en G. KITTEL, *o.c.*, XIII, cc. 1190-1191).

37. El término *hypékoos* de *hypakouein* significa «responder a una invitación aceptar». Y se refiere normalmente en el N.T. a la obediencia de la fe, la entera sumisión a Cristo y a las prescripciones apostólicas (cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, p. 637, n. 110).

reprensible: «deponiendo toda jactancia, ostentación, insensatez y arrebatos de ira»; y otra positiva de vuelta al tipo de vida tradicional: .

«seamos, pues, humildes, hermanos (...), y cumplamos lo que está escrito. Dice, en efecto, el Espíritu Santo: 'No se gloria el sabio en su sabiduría...».

Más adelante, centrándose ya en los sucesos ocurridos entre los cristianos de Corinto, encontramos la segunda cita de otro discurso verbal de Cristo que introduce de esta manera: .

«Acordaos de las palabras de Jesús Señor Nuestro»³⁸.

Vemos, por tanto, cómo las dos citas de palabras concretas de Cristo se introducen con el verbo «recordar». El recuerdo de Jesucristo es algo constante en la predicación de los Apóstoles, impidiendo así que la Resurrección de Cristo, cada una de las palabras pronunciadas por El —profecías, bienaventuranzas, mandamientos— y su mismo espíritu caiga en el olvido. Las palabras de Cristo son las verdades de fe y las prescripciones de la moral³⁹. El recuerdo de los discursos concretos de Cristo es una fórmula usual en los escritos neotestamentarios⁴⁰, e indica la importancia de la memorización en la primitiva catequesis cristiana⁴¹. En San Clemente se señala además, la preferencia en recordar las palabras concretas de Cristo, por encima de la revelación veterotestamentaria⁴².

Hemos dejado para el final el texto que pueda revestir más complejidad. Se encuentra en el capítulo 42, en el núcleo doctrinal de la Carta. Donde el autor, después de expresar la

38. *I Clem* 46,7.

39. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, pp. 657-658.

40. Encontramos frecuentemente el verbo *mimnēskesthai* y sus derivados unido a los *lógoi* de Cristo: cfr. Mt. 26,75; Mc 14,72; Lc 22,61; 24,6.8; Joh 15,20; 16,4; Act 11,16; 20,35.

41. «Jesús —como todo rabino— debió hacer aprender de memoria a sus discípulos los textos básicos la interpretación de ciertas parábolas, etc.» (cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...*, I, p. 658, n. 200).

42. Cfr. *I Clem* 13,1. Después de la cita del A.T., (cfr. Ier 9,22-23; 1 Reg 2,10) retocada según la tradición paulina (cfr. 1 Cor 1,31 y 2 Cor 10,17; cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 59 ss. 203 ss.) escribe: *málista memneménoi*. El adverbio indica preferencia —«especialmente», «particularmente»— en favor de un grupo restringido en medio de una masa numerosa (cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* I, p. 333, n. 231, a propósito de 1 Tim 4,10).

misión evangelizadora de los Apóstoles como recibida de Cristo y de Dios, escribe:

«Habiendo los Apóstoles recibido los mandatos, plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesucristo y confirmados en la palabra (λόγῳ) de Dios, salieron (...) evangelizando...»⁴³.

En este texto San Clemente se expresa con una gran concisión, sin embargo podemos comprobar cómo nos presenta a los Apóstoles como agentes de la evangelización. Esta función la entiende condicionada previamente por el hecho de haber sido sujetos pacientes de la acción de Cristo, pues ha escrito en el párrafo anterior: .

«Los Apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo; una y otra cosa sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios»⁴⁴.

Este función agente de Cristo viene solicitada por el uso de la preposición ἀπό⁴⁵, y la sucesión de verbos pasivos⁴⁶. Por lo tanto, es Cristo del que reciben los Apóstoles los mandatos, o mejor dicho las instrucciones⁴⁷. También de Cristo reciben la *plerophoria*, es decir, la plena perfección y certeza de carácter sobrenatural⁴⁸; sin embargo, aquí San Clemente añade un agente instrumental, una causa por la que Cristo obra esta per-

43. *I Clem* 42,3.

44. *I Clem* 42,1-2.

45. Sobre el uso agente de ἀπό con verbos pasivos, cfr. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament* (Cambridge 1961) parágr. 210, p. 113.

46. *labóntes*, aunque no es pasivo, se construye con complemento agente; *Plerophorethentes*; *pistothéntes*.

47. Vid. *infra*, ap. 4 de este mismo capítulo. *Paragéllein* en su sentido originario es «hacer llegar un mensaje» (cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, p. 616, n. 30), y la *paragelía* en el N.T. incluye tanto la enseñanza como el gobierno (cfr. *Ibid.*, p. 544, n. 154), en orden a la instrucción de los fieles (*Ibid.*, p. 616).

48. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 2ª ed. (Parisiis 1931), c. 1075; cfr. G. DELLING, πληροφορέω, en G. KITTEL *o.c.*, X, c. 706. Siempre con la idea de perfección o plenitud: cfr. *I Clem* 54,1. Cfr. H. STEPHANUS, *o.c.*, VI, cc. 1217-1218; cfr. C. SPICQ, *Notes...* II, p. 707, nn. 4 ss.

fección, y que es su propia Resurrección⁴⁹. Percibimos así que San Clemente señala una diferencia entre el estado de los Apóstoles antes y después de la Resurrección. La misión evangelizadora de los Apóstoles tiene como requisito fundamental la perfección obrada por la Resurrección de Cristo.

Por último, es Cristo el que les ha confirmado en la palabra de Dios. Este uso singular colectivo de la palabra de Dios significa en San Clemente, al igual que es frecuente en el N.T., todo el mensaje de Cristo⁵⁰. Este mensaje es el que los Apóstoles comprenden ahora con fe plena⁵¹.

Pero el verbo pasivo —*pistothéntes*— nos presenta a los Apóstoles no sólo como simples destinatarios de la palabra de Dios, sino que además añade la idea de que Cristo los ha comprometido fielmente, los ha confirmado en una misión en orden a la palabra de Dios⁵², que es requisito también de su tarea evangelizadora; idea también expresada por la antigua versión latina: *fideles facti verbo Dei*⁵³. Así, la palabra de Dios es el objeto de esta fe, de esta confirmación y, al mismo tiempo, la materia sobre la que se contrae este compromiso. Los Apóstoles son constituidos por Cristo depositarios fieles de la palabra de Dios, del mensaje de Cristo.

Esta fidelidad a la palabra de Dios hace posible la evangelización, la predicación apostólica, el establecimiento de la jerarquía y de la norma⁵⁴ de la sucesión apostólica. El destinatario de esta palabra de Dios confiada a los Apóstoles será universal: el mismo de la evangelización y de la predicación apostólica⁵⁵.

49. Sobre el uso de $\delta\acute{\iota}\alpha$ con genitivo como agente instrumental, cfr. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *o.c.*, parágr. 223, p. 119; cfr. F. ZORELL, *o.c.*, c. 286. El valor de la Resurrección de Cristo como causa eficiente es atestiguado en 1 Pet 1,3; 3,21.

50. Cfr. G. KITTEL *o.c.*, c. 295-296.

51. Cfr. W. BULTMANN, πιστεύω, en G. KITTEL *o.c.* X, c. 420: πιστώ: «venir convinto, essere portato a la fede».

52. Cfr. F. ZORELL, *o.c.*, c. 1068; V. MAGNIEN-M. LACROIX, *Dictionnaire Grec-Français*, (Paris 1960), p. 1454. Este verbo admite, en su forma pasiva, los dos sentidos: ser conducido a creer, y ser ligado por un compromiso de fidelidad. En el N.T. cfr. 2 Tim 3,14. Este sentido último es próximo el pasivo de *pisteúein*: «confiar», frecuente en el N.T. para indicar la misión apostólica o ministerial en orden a la predicación de la palabra de Dios o el evangelio, (cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* I, p. 446, n. 31).

53. Cfr. Th. SCHAEFER *o.c.*, p. 47.

54. Cfr. *intra*, ap. 4: *epinomé*.

55. Cfr. *infra*, ap. 2: *kerysso*; ap. 3: *euangelízo*.

Después de todo lo visto hasta ahora San Clemente entiende la palabra de Dios en su sentido más amplio, y salvo en el caso de la palabra creadora, siempre es contemplada con Cristo como sujeto agente. Además El la ha confiado a los Apóstoles. Debe ser objeto de fidelidad, de custodia, de sumisión y obediencia, de cumplimiento, en el interior y en la vida de los cristianos. Por último, comprende tanto la enseñanza como el precepto, instrucción o mandato. Comprende la nueva Ley de Cristo ⁵⁶.

Los *lógia* —siempre en plural— es un término utilizado por nuestro autor cuatro veces. La primera ocasión que aparece es en una cita de un texto de Isaías: .

«Sobre quién fijará mis ojos, sino sobre el manso y quieto que teme mis oráculos (μου τὰ λόγια)?» ⁵⁷.

Este texto presenta dos variantes respecto a los LXX, y una se refiere precisamente a los *lógia*, que en la versión griega del A.T., aparecen simplemente como *lógous* ⁵⁸, al igual que en H ⁵⁹. La única explicación de este cambio introducido por San Clemente estaría en que este texto es aplicado literalmente a las palabras de Cristo recogidas anteriormente ⁶⁰. Por lo tanto el autor entiende estas últimas como *lógia* divinos con todas sus consecuencias, es decir, como palabra revelada ⁶¹. En este sentido se entiende como sujeto —*hagios lógos*, los llama el autor— tanto Dios como Cristo, aunque en la aplicación literal se refieren directamente a Cristo. Además, San Clemente, al introducir las palabras de Cristo citadas anteriormente con el «acordaos principalmente», considera la especial relevancia de sus palabras dentro de los *lógia* de la Revelación ⁶². El contenido de los *lógia* son los mismos de las palabras de Cristo, que

56. Cfr. *infra*, ap. 4: *entolé, paraggéllein*.

57. *I Clem* 13,4. La cita es de Is 66,2.

58. Cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, p. 49; cfr. A. RAHLFS, *Septuaginta* II, 7ª ed. (Stuttgart 1962), p. 654.

59. Cfr. F. X. FUNK, *o.c.*, p. 116; cfr. J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, I, 2, pp. 52-53.

60. Cfr. *I Clem* 13,1-3. Sobre este sentido de las palabras de Cristo en este texto, vid. *supra*: *lógos* y n. 33 y 35.

61. Cfr. G. KITTEL, *λόγιον*, en G. KITTEL *o.c.* VI, c. 389; con este término se expresaría en el N.T. «tutta la rivelazione divina dell'Antico o N.T., che in esso si concentra».

62. Cfr. *I Clem* 13,1. Vid. *supra* n. 42.

piden a los destinatarios la santidad interior⁶³: el temor, la sumisión y obediencia a sus palabras, que son precepto y enseñanza⁶⁴.

Más adelante, después de haber recogido ampliamente algunos ejemplos de humildad, escribe: .

«En conclusión, la humildad y modestia de tantos y tan grandes varones, así atestiguado, no sólo nos hizo mejores por la obediencia a nosotros, sino a las generaciones que nos precedieron, así como cuantos recibieron sus oráculos (τὰ λόγια αὐτοῦ) en temor y verdad»⁶⁵.

Por semejanza con los otros *lógia* que aparecen en la Carta⁶⁶, y por el mismo sentido de la frase, el pronombre en función de genitivo subjetivo representa a Dios⁶⁷. Estos *lógia* incluyen tanto el A.T. como a Cristo, referido por el autor en primer lugar entre los ejemplos de humildad citados anteriormente, y a los que se refiere con este texto que estudiamos⁶⁸. Los destinatarios de los *lógia* son «nosotros» —los cristianos— y «las generaciones que nos precedieron», que indica a los receptores de la revelación veterotestamentaria, el pueblo judío. Así, una vez más, los cristianos aparecen en San Clemente como destinatarios de las Escrituras del A.T. Sin embargo, estos *lógia* hacen mejores a los que los reciben «en temor y verdad», o admitiendo la hendiádis sería en «verdadero temor»⁶⁹, que indicaría la sumisión reverente y la obediencia a la revelación divina⁷⁰.

En los dos textos restantes los *lógia* aparecen como algo que el autor de la Carta quiere «recordar», y que los destinatarios conocen profundamente (*egkýptein*):

63. Esta es la idea expresada por el profeta, la «opposizione di una santità interiore a un culto sacrificiale puramente esterno». A. PENNA, *Isaia*, en S. GAROFALO, *La Sacra Bibbia*, (Torino 1958 ss.), p. 622, n. 2.

64. Cfr. A. FAIVRE *Le système normatif dans la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, en «Revue de Sciences Religieuses» 54 (1980) p. 138: «l'ensemble des préceptes et de l'enseignement».

65. *I Clem* 19,1.

66. Cfr. *I Clem* 13,4; 53,1; 62,3.

67. Cfr. F. X. FUNK, *o.c.*, p. 125.

68. Cfr. *I Clem* 16,2 ss.: «El centro de la grandeza de Dios, el Señor Jesucristo no vino al mundo (...) sino en espíritu de humildad, conforme de El lo había dicho el Espíritu Santo». Cita a continuación el Siervo de Yaveh de Is 53, 1-12, y el Salmo 21,7-9 en boca de Cristo.

69. Cfr. R. BULTMANN, ἀλήθεια, en G. KITTEL *o.c.* I, c. 653.

70. Cfr. C. SPICQ, *Teologia Moral...*, I, p. 34, n. 108.

«Conocéis, carísimos, y conocéis muy bien las Escrituras, y os habéis inclinado sobre los oráculos (τὰ λόγια) de Dios: sólo, pues, como recuerdo os escribimos estas cosas»⁷¹.

En este primer texto los oráculos de Dios son las Escrituras del Antiguo Testamento, pues a continuación relata el diálogo de Dios con Moisés en el monte⁷². San Clemente afirma que sus destinatarios son concedores expertos de las Escrituras⁷³, tienen un conocimiento perfecto, verdadero⁷⁴. El verbo *egkyp-tein* añade a este conocimiento la idea de veneración, sumisión, custodia⁷⁵, y también de penetración interior del significado de la Revelación en orden a su aplicación a la vida presente de los cristianos⁷⁶. Además San Clemente establece aquí una característica de su Carta: la de ser «recuerdo» de los *lógia* divinos, en el sentido de volverlos a hacer actuales⁷⁷. Queda claro, por tanto, que distingue su Carta de los *lógia* divinos, pero que, a la vez quiere que se le considere como una actualización de ellos, digna de ser examinada en profundidad y con respeto, y deseando los mismo efectos que los *lógia* en la vida de los cristianos de Corinto.

71. *I Clem* 53,1.

72. Cfr. *I Clem* 53,2-5. Dt 9,12-14; Ex 32,7-10.31-32. Este tema aparece ya con el término *lógia* en el N.T. (cfr. Act. 7,38).

73. V. MAGNIEN-M. LACROIX, *καλώς*, o.c., p. 892.

74. H. STEPHANUS, *ἐπίσταμαι*, o.c., IV, cc. 1792-1793: *peritus sum*. Indica conocimiento por experiencia, cfr. *I Clem* 52,2: el autor conoce cristianos que han entregado su vida por otros; nuestro autor también lo refiere al conocimiento que tienen los corintios de las Escrituras en 45,3: «sabéis que nada de lo que está escrito en ellas es injusto o falso». Aunque en el N.T. indica casi siempre el conocimiento por experiencia (cfr. Act 10,20; 15,7; 18,25; 20,18; 22,19; 24,10; 26,25; Heb 11,8; Iac 4,14), sin embargo, no se aplica a las Escrituras más que de modo indirecto (cfr. Act 10,20; 26,25).

75. La antigua versión latina de los siguientes significados en 45,2 y 53,1: *incubuitis*, que indica la acción de recostarse para guardar o proteger; en 62,3: *oboedientibus* (cfr. Th. SCHAEFER, o.c., pp. 50,58 y 68).

76. Cfr. C. A. EVANS, *A note on ΕΓΚΥΠΤΕΙΝ in I Clement*, en «Vigiliae Christianae» 38 (1984) pp. 200-201. L traduce en 40,1: *prospexistis* (cfr. Th. SCHAEFER, o.c., p. 45).

77. Este es el sentido bíblico de *anamimnésko* y *anámnesis* (cfr. Mc 11,21; 14, 72; 1 Cor 7,15; 2 Cor 7,15; 2 Tim 1,6; Heb 10,3,32), por eso quizás era el término más propio para el «memorial» de la Eucaristía (cfr. C. SPICQ, *Teología Moral... I*, p. 30, n. 89). Sobre el «recuerdo» en San Clemente vid. *supra*: *lógos*.

El segundo texto, que se presenta unido a la *paideia*⁷⁸, a simple vista tiene una gran semejanza con el anterior: .

«Y todo esto os lo recordábamos con tanto mayor gusto cuanto sabíamos muy bien que escribíamos a hombres fieles y escogidísimos y que han penetrado en los oráculos (τὰ λόγια) de la instrucción de Dios»⁷⁹.

Aquí también los *lógia* divinos son objeto de la acción de *egkýptein*⁸⁰ por parte de los Corintios; pero, en este caso, indicando antes su carácter de «fieles» y «elegidos». De esta manera la fiel comprensión de los *lógia* está condicionada a la «elección en Cristo»⁸¹, y, por tanto, se entiende que estos *lógia* incluyen la revelación de Cristo transmitida por los Apóstoles mediante la evangelización. Esta idea es subrayada por la *paideia* divina, que para San Clemente, es «en Cristo» o «por Cristo»⁸².

Además, nuestro autor establece de nuevo, como en el texto anterior, la distinción entre su carta y los *lógia* con la idea de que él esta «recordando». Antes nos ha dicho que este «recuerdo» era necesario (*dein*) para que los corintios «agradaran a Dios» y conservaran «la concordia», «en caridad y paz»⁸³. Esta característica de la Carta de San Clemente como «recuerdo» de la Revelación entronca de lleno con la misión pastoral, tal como la asume San Pedro, San Pablo y Timoteo en las epístolas del N.T., con el fin de que los destinatarios o los fieles encomendados, «recuerden» las verdades de la fe y las prescripciones de la moral. Esta exhortación o mandato a «recordar» tiene el fin de estimular a los cristianos o impedir que se desvían de lo que han recibido de los Apóstoles⁸⁴. Si antes nos ha mostrado San Clemente el carácter de actualización de los *lógia* divinos que tiene su Carta, ahora nos subraya que está cumpliendo un deber pastoral con la Iglesia de Corinto, para que se conserve permanentemente⁸⁵ lo que Cristo y los Apóstoles enseñaron.

78. Vid. *supra*: introducción.

79. *I Clem* 62,3.

80. Vid. *supra*, lo dicho a propósito del texto anterior.

81. Cfr. *I Clem* 57,2; 58,2.

82. Cfr. *I Clem* 21,8; 59,3.

83. Cfr. *I Clem* 62,2.

84. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, p. 658.

85. *Ibid.*, p. 655, n. 187, donde explica la diferencia entre la *anámnesis* y el simple recuerdo.

A modo de resumen diremos que San Clemente entiende por *lógia* tanto las Escrituras del Antiguo Testamento como las palabras de Cristo y su doctrina, a la luz de la evangelización de los Apóstoles⁸⁶. Comprenden todo el conjunto de la Revelación del A.T. y N.T., y entiende siempre a Dios como sujeto de los mismos. Los destinatarios son siempre los cristianos, que tienen o deben tener hacia los *lógia* un conocimiento profundo, sumisión, reverencia —temor— y obediencia a sus enseñanzas y mandatos, al mismo tiempo que deben conservarlos fielmente en su integridad. Nuestro autor establece una distinción entre su Carta y los *lógia*. El quiere «recordarlos», es decir, actualizarlos, hacerlos de nuevo presentes, por eso su Carta debe ser objeto de reflexión y respeto. El «recordar» los *lógia* es un deber pastoral de San Clemente para con los destinatarios de su Carta, a fin de que se conserven fielmente, y de esta manera vuelva la paz a la Iglesia de Corinto.

2. La predicación

Otro término utilizado por San Clemente en relación con la enseñanza es *kerysso*. Este es el término más característico del Nuevo Testamento para nombrar la predicación evangélica de Cristo o sus Apóstoles que en el uso griego clásico significaba la proclamación solemne de una mensaje realizada por el *kéryx*, el heraldo. Posteriormente —como es sabido— el cristianismo daría al sustantivo verbal *kérygma* un valor específico para designar la predicación que tiene como finalidad la conversión y el bautismo; distinguiéndose de la *didaché* o enseñanza de la doctrina a los ya bautizados⁸⁷.

En San Clemente Romano el verbo aparece seis veces⁸⁸, y una vez el sustantivo *kéryx* aplicado a San Pablo⁸⁹. Al princi-

86. *I Clem* 42,1: «Los Apóstoles nos evangelizaron de parte de Nuestro Señor Jesucristo». Con esta traducción sigo a A. JAUBERT, *o.c.*, pp. 168-169. Descarto, por tanto, el leer «Nuestros Apóstoles» porque no es fiel al dativo *hemín*, tal como aparece en todos los textos griegos y versiones que nos han llegado.

87. Cfr. G. FRIEDRICH, *κηρύσσω*, en G. KITTEL *o.c.*, V. cc. 441 ss. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* I, p. 239, nn. 66-67.

88. Cfr. *I Clem* 1,2; 7,6; 7,7; 9,4; 17,1; 42,4. Cfr. H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicarum*, (München (1963), p. 247.

89. *I Clem* 5,6. Cfr. SH. KRAFT, *Ibid.*

pio de la *Carta a los Corintios*, y dentro de la *captatio benevolentiae*, el autor parece utilizar el verbo en el sentido profano más usual del griego clásico ⁹⁰: «notificar», «comunicar» algo ⁹¹; para indicar que la hospitalidad ⁹² de la Iglesia de Corinto era reconocida públicamente por todos los cristianos o, al menos, por la Iglesia de Roma. Sólo podríamos pensar en un sentido más preciso, en la hipótesis de que fuera una alusión al reconocimiento que hace San Pablo de la generosidad de los Corintios con las otras Iglesias en lo referente a las colectas ⁹³, aunque en este contexto no aparezca propiamente el término *filoxenia* ⁹⁴.

Cuatro de los textos señalados ⁹⁵ tienen la característica común de presentar como sujeto de la predicación a patriarcas del Antiguo Testamento. Los dos primeros los encontramos en la exhortación a la penitencia del capítulo 7, donde pone San Clemente los ejemplos de Noé ⁹⁶ y Jonás ⁹⁷, para mostrar «cómo el Señor, de generación en generación, dio lugar de penitencia a los que querían convertirse a El» ⁹⁸.

Hemos de señalar que en los LXX el radical *kerys* no implica necesariamente el sentido clásico ni, mucho menos, el que tendrá en el Nuevo Testamento, sino que traduce normalmente el hebreo que significa «gritar» o «llamar» ⁹⁹, e indica, por tanto, contenidos diversos. Entre ellos encontramos la invitación a la penitencia, que tendrá su pleno significado en el Nuevo Testamento ¹⁰⁰.

Noé, como heraldo de penitencia, es un personaje que se hará tradicional en el judaísmo tardío ¹⁰¹, pero que ya apa-

90. *I Clem* 1,2: «¿Quién no pregonó (ἔήρυσεν) la magnífica costumbre de vuestra hospitalidad?»

91. Cfr. G. FRIEDRICH, *o.c.*, c. 247.

92. Se puede ver más adelante en *I Clem* 35,5 una posible alusión a la falta de hospitalidad, pues el autor exhorta a los corintios a abandonar la inhospitalidad (ἀφιλοξενία). Ello explicaría su insistencia en el ejemplo de los patriarcas que ejercitaron esta virtud (Cfr. *I Clem* 10,7; 11,1; 12,1), con el fin de que la Iglesia de Corinto la vuelva a practicar.

93. Cfr. 2 Cor 8.

94. Cfr. J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, I, 2, p. 109, n. 16.

95. Cfr. *I Clem* 7,6; 7,7; 9,4; 17,1.

96. Cfr. *I Clem* 7,6.

97. Cfr. *I Clem* 7,7.

98. *I Clem* 7,5.

99. Cfr. G. FRIEDRICH, *o.c.*, cc. 433-434.

100. Cfr. *Ibid.*, cc. 438-439.

101. Cfr. *Ibid.*, cc. 421-422. Cfr. E. MASSAUX, *Influence de Saint Matthieu*

rece en los escritos de los Apóstoles; San Pedro habla de Noé como «heraldo de justicia» antes del diluvio ¹⁰². En esta tradición se mueve San Clemente cuanto escribe: .

«Noé predicó (ἐκήρυσεν) la penitencia, y los que le escucharon, se salvaron» ¹⁰³.

El ejemplo de Jonás es típicamente bíblico, ya que recibió de Dios al mandato de predicar ¹⁰⁴; y fué utilizado por Nuestro Señor Jesucristo para señalar la superioridad de su predicación sobre la del profeta ¹⁰⁵. La misión de Jonás es el anuncio de la destrucción de Nínive en orden a la conversión de sus habitantes. Nuestro autor propone el ejemplo del profeta a los Corintios: .

«Jonás predicó (ἐκήρυσεν) a los ninivitas la destrucción, mas ellos, arrepentidos de sus pecados, obtuvieron a fuerza de súplicas el perdón de Dios y alcanzaron la salvación, no obstante ser ajenos a Dios» ¹⁰⁶.

Sin embargo, en ambos textos el *kérygma* ¹⁰⁷, aunque tenga un sujeto veterotestamentario, reviste unos contenidos nuevos —típicamente evangélicos— por su ligazón explícita a la *metánoia* ¹⁰⁸ y a la salvación; a pesar de que, lógicamente, no se hable de que se borren los pecados, y la salvación es la liberación de un castigo divino de carácter físico: diluvio, catástrofe.

Tanto Noé como Jonás han sido elegidos por Dios para esta predicación de la penitencia, actúan en «lugar» de Dios ¹⁰⁹.

sur la littérature chrétienne avant Saint Irénee (Louvain Gembloux 1950), p. 28. Cfr. J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, pp. 37-38.

102. 2 Pet 2,5: *kéryx dikaiosynes*. Noé aparece también en Heb. 11,7.

103. *I Clem* 7,6.

104. Ion 1,2; 3,2. San Clemente sintetiza aquí Ion 3,4-10.

105. Mt 12,41; Lc 11,32. No parece aquí necesario ver una influencia de los sinópticos en el autor de la Carta, ya que responde a un uso tradicional de poner ejemplos (cfr. E. MASSAUX, *o.c.*, pp. 27-29).

106. *I Clem* 7,7.

107. Utilizamos, a continuación, el sustantivo verbal para referirnos a la acción de *kerysso*, aunque no aparezca en *I Clem* este término. Como todo sustantivo verbal —acción sustantivada— se puede hablar de sujeto del *kérygma* o destinatarios del mismo.

108. Cfr. Mc 1,4; Lc 3,3; Lc 24,47.

109. Cfr. *I Clem* 7,5. El valor temporal de *tópon*, que habría que traducir más bien como «ocasión», se carga de sentido al ser aplicado a dos personas que predicán por encargo divino. Quizá se sirve el autor del uso ambivalente del término, en este caso temporal, y el de encargo, puesto, o función de una

Los destinatarios del *kérygma*, lo reconocen como divino, y se someten con humildad y arrepentimiento de sus pecados, y así obtienen la salvación, aunque sea, en el caso de Noé, sólo de los que «escucharon». El ejemplo de Jonás subraya, además, la necesidad de impetrar, por la oración, la misericordia de Dios, consecuencia de que el oyente ha captado el carácter divino de la predicación, y por tanto a Dios se somete.

San Clemente con los dos ejemplos alude al tema de la Carta, pues el *kérygma* se dirige —como en el caso de los Corintios— a unas personas que se encuentran en una situación de degradación moral que aleja de Dios, y tiene como fin obtener su conversión y salvación.

En este sentido parece clara la explicitación del autor: «no obstante ser ajenos a Dios»¹¹⁰. Con ella anima a los Corintios a acudir con mayor motivo a la misericordia de Dios, pues ellos son los «elegidos en Cristo».

Poco más adelante vuelve a aparecer Noé, entre los ejemplos de obediencia: .

«Noé, hallado fiel, predicó (ἐκῆρουξεν) por su servicio al mundo la regeneración, y por su medio salvó el Señor a los seres vivos que entraron en concordia en el arca»¹¹¹.

En este caso el vocabulario se nos presenta con mayor riqueza, pues el sujeto del *kérygma* es elegido por su fe¹¹², para un ministerio dado por Dios¹¹³; su carácter instrumental

persona. Cfr. M. GUERRA, *Tríptico filológico en torno al Supremo Pontificado*, en «Teología del Sacerdocio» 17 (1983) pp. 296 ss.

110. *I Clem* 7,7. Esta frase recuerda a Eph 2,12: *quia eratis in illo tempore sine Christo, alienati a conversatione Israel...* No parece que haya una influencia directa sobre la Carta de San Clemente, ya que San Pablo se refiere a los gentiles, y San Clemente alude a la mayor facilidad del perdón divino en los cristianos.

111. *I Clem* 9,4.

112. *Pistòs*: designa en la Escritura al hombre que pone su fe y confianza en Dios, y en sentido pasivo al que es digno de fe y confianza por parte de Dios. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* I, pp. 227, 228.

113. *Leitourgias*. Este término reviste en San Clemente el carácter de oficio dado por Dios a los vientos (10,10), a los patriarcas y profetas (8,1; 9,2), a los ángeles (34,5; 36,3) y a los obispos y presbíteros 44,2.3.6). Probablemente se pueden aplicar tanto a los ministros cristianos como a los de la Antigua Ley en *I Clem* 40,2 y 41,1. Un estudio más detallado por C. FIGGI, *La liturgia della pace nella «Prima Clementis»*, en «Salesianum» 33 (1971) 31-

es subrayado por el autor, al explicitar que «fueron salvados por el Señor».

El contenido del *kérygma* se expresa con la palabra «regeneración»¹¹⁴, que indica la finalidad positiva de la predicación, aunque esta «nueva creación» supone la destrucción de lo anteriormente corrompido por el pecado. El autor manifiesta, además, el carácter universal del *kérygma* —se dirige a todos: *kosmó*—, y la salvación de sólo aquellos que aceptaron y obedecieron la predicación.

El autor alude a la situación de los corintios al recoger la palabra *homónoia*, como condicionante de la salvación. El término que traducimos en castellano por «concordia», es uno de los objetivos principales que se propone el autor de la Carta¹¹⁵. Podemos, por tanto, pensar que San Clemente entiende el *kérygma* de Noé como un ejemplo de lo que es su carta para los Corintios, asegurando la salvación de aquellos que se sometían en concordia.

También encontramos en otro texto a los profetas como sujeto del *kérygma*:

«Imitemos también a los que iban vestidos de pieles de cabra y oveja, pregonando (κηρῦσσοντες) la venida de Cristo. Nos referimos a Elías y Eliseo, a Ezequiel, a los profetas, y aparte de éstos a cuantos fueron atestiguados»¹¹⁶.

Pero, en este caso, San Clemente entiende su objeto como algo explícitamente distinto al A.T.: «la venida de Cristo». El

70; 205-261. Cfr. también M. GUERRA, *Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas*, en «Teología del Sacerdocio» 1 (1969) pp. 27-28.

114. *Paliggenésia*. J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, p. 43, explica cómo con esta palabra ya se expresaba la renovación de la tierra después del diluvio. En el N.T. aparece en Mt 19,28 para indicar la renovación después del fin del mundo; y en Tit 3,5 con un carácter bautismal.

115. Cfr. *I Clem* 63,2 y 65,1, donde el autor hace la invitación para que los corintios vuelvan a «la concordia y la paz», que constituye como la finalidad de su Carta. Sobre el término *homónoia*, cfr., también *I Clem* 11,2; 20,3, 10,11; 211,1; 30,3; 34,7; 49,5; 50,5; 60,4; 61,1. G. BRUNNER, *Die Theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes*, (Frankfurt 1971), al estudiar el alcance de esta palabra en San Clemente concluye que su novedad en el vocabulario cristiano responde a una necesidad nueva motivada por la disgregación de la unidad jerárquica en la Iglesia.

116. *I Clem* 17,1.

sujeto de la predicación «ha sido atestiguado»¹¹⁷ por la Escritura, y habiendo recibido una misión tan grande, constituyen en nuestro autor un ejemplo de humildad para los cristianos de Corinto, por su sometimiento a la voluntad de Dios, sin orgullo, vistiendo «pieles de cabras y ovejas»¹¹⁸.

El *kérygma* apostólico nos lo muestra Clemente en dos textos. En el primero de ellos aparece San Pablo:

«hecho heraldo (κῆρυξ) en Oriente y Occidente, alcanzó la noble fama de su fe»¹¹⁹.

Este término «heraldo» se lo aplica el mismo Apóstol a sí mismo en las Pastorales, como inseparable de su misión¹²⁰. El sujeto del *kérygma* viene presentado con el sufrimiento y el testimonio que acompañan a una tarea¹²¹, que se apoya en la fe. Por ello el autor lo muestra como modelo.

En el segundo de estos textos, los Apóstoles:

«según predicaban (κηρῦσσοντες) por lugares y ciudades, establecían las primicias y los probaban por el Espíritu...»¹²².

Por el contexto vemos cómo San Clemente entiende que la predicación apostólica es consecuencia de un mandato dado por Cristo que se identifica con la evangelización¹²³ en cuanto a su contenido. Supone la «plenitud por la Resurrección» de Cristo, la confirmación en la Palabra de Dios¹²⁴, y la asistencia del

117. Sobre el uso pasivo de *martyréo* cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* I, p. 231, n. 26. Cfr. Heb 11,2-39. Los «atestiguados» son, además, Abraham, Job, Moisés, David, los presbíteros, los Apóstoles (cfr. *I Clem* 17,2; 18,1; 19,1; 38,2; 44,3; 47,4). Parece claro que el testimonio que reciben es por su correspondencia fiel a la voluntad, elección o misión divina.

118. Señala D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 186-187, el paralelismo de este texto con Heb. 11,32,37,39 y Jac 5,10 (p. 254), que muestra, una vez más, como San Clemente es fiel a una tradición apostólica en la interpretación del A.T. como dirigido o interpretado a la luz del N.T.

119. *I Clem* 5,6.

120. 1 Tim 1,7: *in quod positus sum ergo praedicator («keryx») et apostolus.*

121. «Por seis veces fue cargado de cadenas; fue desterrado; apedreado», y en *I Clem* 5,7 el autor añade el testimonio (*martyrésas*) ante los principes.

122. *I Clem* 42,4.

123. *I Clem* 42,1. Vid. ap. 3: *euaggelizo.*

124. *I Clem* 42,2. Vid. *supra*, ap. 1. Señala A. FAIVRE, *o.c.*, p. 144, la semejanza de este texto —en tema y vocabulario— con Mt 9,35-10,11, donde se recoge la instrucción de Jesucristo a los Doce antes de su primera misión.

Espíritu Santo. Esta misión de predicar se transmite a las «primicias», obispos y diáconos, que gozan, ellos también, en esta tarea de la fuerza del Espíritu ¹²⁵. Estamos en un contexto que constituye el núcleo doctrinal desarrollado por el obispo de Roma, y el vocabulario se hace técnicamente riguroso ¹²⁶. Parece claro concluir que la predicación es un oficio que por voluntad divina compete a los Apóstoles y a los ministros sagrados constituidos por ellos como tales. Este *kérygma* se ordena a la conversión y el bautismo de los oyentes ¹²⁷, y se entiende que es la primera enseñanza del Evangelio de Cristo que reciben los que han de creer.

En casi todos los casos, que hemos analizado en este apartado, entiende San Clemente al sujeto de esta predicación como alguien que ha recibido de Dios esta tarea y la proclama públicamente. La finalidad de la predicación es la conversión. Si el sujeto pertenece al A.T., el autor nos presenta unos ejemplos ya utilizados en la tradición cristiana, y con un *kérygma* de unos contenidos plenamente evangélicos y acordes en los objetivos de su Carta. Esta predicación requiere en los destinatarios la sumisión y la obediencia, en orden a la salvación.

125. Mucho se ha discutido acerca del *dokimásantes tō Pneūmati*. J. P. MARTIN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo* (Zurich 1971) p. 46, concluye: «Clemente recoge la tradición del cristianismo primitivo, según la cual la tarea escatológica de predicar el Reino era realizada por hombres adocotrados por los Apóstoles y sus sucesores. La fuerza que aseguraba esta continuidad era el Espíritu Santo». Respecto a los diáconos, C. A. EVANS, *The citatio of Isaiah 6017 in 1 Clement*, 36 (1982) pp. 105-107, señalaba una influencia de Act 6,1-6 —institución de los siete diáconos— sobre *1 Clem* 42, que puede inclinarnos a pensar en un uso más determinado del vocablo. Aunque en la Carta existe un vocabulario todavía confuso en la distinción de los ministerios sagrados —obispos, presbíteros y diáconos— sin embargo, todos ellos, —no se explica en qué grado— son de institución apostólica, y heredan su misma misión.

126. Este tema ha sido ampliamente estudiado durante años por A. M. JAVIERRE. Cfr., por ejemplo, su obra *El tema literario de la sucesión* (Zurich 1963), pp. 438 ss.

127. La antigua versión latina (L) añade a este texto algo de interés: *secundum minicipia ergo et civitates (et) eos qui obaudiebant voluntati Dei baptizantes praeponebant primitiva eorum, probantes spiritu, in episcopos et ministros, qui incipiebant credere*, (cfr. Th SCHAEFER, o.c., p. 47). Sin embargo, leyendo el texto griego, a pesar de que no contiene *eos (...) baptizantes*, se entiende bien que la predicación, *kérygma*, de los Apóstoles se dirigía a los no cristianos.

3. *El anuncio y la evangelización*

La familia de términos relacionados con el verbo griego «anunciar» —*aggéllo*—, no son muy frecuentes en la Carta de San Clemente. Tan sólo aparece *anaggéllo* en textos del A.T. relacionados con la conversión y el arrepentimiento¹²⁸. Un sentido más propio y preciso tiene *epaggéllo* y el sustantivo *epaggelia* que San Clemente asume en su sentido religioso y bíblico de «promesa»¹²⁹, con un significado mesiánico¹³⁰ y escatológico¹³¹, que presupone una tradición neotestamentaria. Se presentan los contenidos de las promesas como una enseñanza doctrinal —significación cristológica de las «promesas» del A.T., resurrección y gloria futuras— que se concluye con una exhortación moral a la conversión.

A continuación analizamos el sentido de *apaggéllo*, *euaggelizo* y *euaggélion*. El término *paraggéllo* y derivados lo estudiaremos en el apartado siguiente que dedicamos a los términos de mandato.

a) *Apaggéllo*

Al final de la Carta y a propósito de los legados enviados por la Iglesia de Roma, escribe San Clemente: .

«Reenviadnos prontamente, en paz y alegría, a nuestros enviados Claudio Efebo, Valerio Britón junto con Fortunato, a fin de que cuanto antes nos anuncien (ἀπαγγέλλωσιν) la suplicada y deseada paz y concordia y nos alegremos también lo antes posible de vuestro buen orden»¹³².

128. Cfr. *I Clem* 16,3; 18,15; 27,7. Son citas de Is 53,1; Ps 50,16; Ps 18,2-4. San Clemente hace una aplicación, por el contexto, a acoger este anuncio de la humildad de Cristo, la misericordia de Dios y la resurrección futura, por parte de aquellos que se han apartado de Dios para que vuelvan a El.

129. Cfr. J. SCHNIEWIND-G. FRIEDRICH, ἐπαγγέλλω, en G. KITTEL *o.c.* III, cc. 669 ss.

130. Cfr. *I Clem* 10,2; 32,2. Se refiere aquí Clemente a las promesas hechas a Abraham y heredadas por Jacob. En el último texto el sentido es cristológico.

131. Cfr. *I Clem* 26,1-3; 34,7; 35,4.

132. *I Clem* 65,1.

El sujeto del anuncio son los legados enviados por la Iglesia de Roma «junto con Fortunato»¹³³; su contenido «la suplicada y deseada paz y concordia» de la Iglesia de Corinto; y el destinatario es el sujeto plural que habla en la Carta, con unas connotaciones muy similares a las que años antes utilizó San Pablo con los mismos corintios¹³⁴. La urgencia que da el autor de la Carta al anuncio tiene un tono de exigencia para el restablecimiento del orden entre los corintios¹³⁵. Se trata, por tanto, del anuncio de la paz de las iglesias, con una reminiscencia a la idea de conformidad con el evangelio¹³⁶. El anuncio en este texto significa el rendimiento de cuentas hecho por unas personas, ante la autoridad que les ha designado para una misión que compete a esa misma autoridad, como ya aparece en el N.T.¹³⁷, en este caso el mismo autor de la Carta.

b) *Euaggélizo. Euaggélion*

Hemos visto anteriormente que nuestro autor, pone en relación el *kérygma* apostólico con la evangelización¹³⁸, término técnico en el N.T. que indica la misión de Cristo y los Apósto-

133. Cfr. A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de L'Eglise*, (Paris 1971) pp. 147-148, que identifica a Fortunato con el mismo de 1 Cor 16,17, y le da el papel de delegado enviado por la Iglesia de Corinto, basándose en la distinción que establece San Clemente respecto a los otros dos legados por el uso de *syn kai*. Cfr. también J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, p. 1187, n. 10, aunque hace notar que Fortunato era un nombre muy común. Por el contrario, F. BLASS-A. DEBRUNNER, *o.c.*, parágr. 442 (13), p. 229, sostiene el uso pleonástico de esta cópula.

134. Cfr. 1 Cor 16,11, donde el Apóstol pide que Timoteo sea reenviado en paz (cfr. 1 Cor 4,17, Pablo envía a Timoteo); y cfr. 2 Cor 7,7, San Pablo se alegra ante las noticias que trae Tito de Corinto. Cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, p. 202.

135. Cfr. J. LIEBAERT, *La référence à la règle apostolique dans la lettre de Clement de Rome*, en «L'Année Canonique» 23 (1979) p. 117, que señala como el papel de los legados es algo más que el de mensajeros o notificadores de una decisión, pues se presentan como testigos en relación con el juicio de Dios (cfr. 65,3).

136. Cfr. J. SCHNIEWIND, *o.c.*, c. 175.

137. Este uso es frecuente en el N.T. Cfr. Nt 11,4, donde Jesús despidió a los discípulos del Bautista: *Euntes renuntiate («apaggeilate») Ioanni, quae auditis et videtis* (cfr. Lc 7,18,22. En este sentido, también profano, cfr. Mt 2,8; 14,12; 28,8,10,11; Mc 6,30; 16,10,13; Lc 14,21; 24,9; Act 5,22,25; 12,14; 15,27; 22,26; 23,17.

138. Vid. *supra*, ap. 2.

les ¹³⁹. La forma verbal la encontramos en el núcleo más doctrinal de la Carta, al afrontar el autor el tema de la sucesión apostólica: .

«Los Apóstoles nos predicaron el Evangelio (εὐηγγελίσθησαν) de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado por Dios» ¹⁴⁰.

El segundo texto nos presenta también a los Apóstoles como el sujeto de la evangelización: .

«Así pues, habiendo (los Apóstoles) recibido los mandatos y plenamente asegurados por la resurrección del Señor Jesucristo y confirmados en la palabra de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, evangelizando (εὐαγγελιζόμενοι) que el Reino de Dios estaba para llegar» ¹⁴¹.

La evangelización que realizan los Apóstoles es una misión conferida por Cristo, como El fue enviado por el Padre ¹⁴², así cumplen una voluntad de Dios que establece previamente por los mandatos de Nuestro Señor, la perfección y certeza de la Resurrección y la confirmación en la Palabra de Dios. De esta manera los Apóstoles son continuadores de la misión terrena de Cristo y predicán su misma doctrina ¹⁴³. Por tanto, la evangeli-

139. La palabra utilizada entre los griegos para indicar el «anuncio de una victoria» pasa a ser un término técnico en la Escritura, sobre todo por influencia de Isaías, cuyo «mensajero de paz» tiene un claro significado mesiánico (Is 52,2 ss; 60,6; 61,1). En el N.T., Jesucristo es el mensajero de paz, que anuncia el Reino de Dios, y a partir de Pentecostés la evangelización es la misión propia que indica toda la actividad de los Apóstoles, su predicación de Cristo con autoridad, y las obras realizadas en orden a la salvación; (cfr. G. FRIEDRICH, εὐαγγελίζομαι, en G. KITTEL *o.c.*, III, cc. 1023-1060).

140. *I Clem* 42,1. Cfr. n. 86.

141. *I Clem* 42,3.

142. Jesucristo fue enviado por Dios y que envía a los Apóstoles es un tema típicamente joánico (cfr. Ioh 17,18; 20,21), como señala A. JAUBERT, *o.c.*, p. 55. Mientras M. E. BOISMARD, *Clément de Rome et l'évangile de Jean*, en «Revue Biblique» 55 (1948) pp. 377-378, 387, señala la posible influencia de temas joánicos en San Clemente; F.-M. BRAUN, *Jean le theologien et son évangile dans l'Eglise ancienne*, t. I (Paris 1959), p. 174, concluye que estas ideas son esenciales a toda catequesis apostólica; y A. FAIVRE, *o.c.*, p. 143, indica como es un tema también paulino.

143. Vid. *supra* ap. I. Jesucristo evangeliza el Reino de Dios (Lc 4,43; 8,1) y para esa misión envía a los Apóstoles ya durante su vida (Lc 9,2). Cfr. M. GUERRA, *Ministerios de los directores locales y supralocales de las comunidades cristianas según el Nuevo Testamento y los Padres Apostólicos*, en «Teología del Sacerdocio» 11 (Burgos 1979) p. 23, que indica cómo los

zación de los Apóstoles ¹⁴⁴ asume un carácter divino —heredan la misión mesiánica—, y es asimismo el término que resume todo su ministerio ¹⁴⁵: es para lo que han sido enviados y para lo que han establecido obispos y diáconos al servicio del rebaño de Cristo. La jerarquía aparece, por consiguiente, en un primer término como el sujeto confirmador de esta misión evangelizadora ¹⁴⁶. Tanto el sujeto como la misión, los entiende San Clemente como algo superior a los ministerios del Antiguo Testamento, por el «mayor conocimiento» ¹⁴⁷ que nos da la voluntad de Dios. Es Espíritu Santo aparece como el elemento que asegura la continuidad de la predicación del Reino de Dios ¹⁴⁸.

El *kérygma* apostólico ¹⁴⁹ y, por tanto, de sus sucesores se identifica con la evangelización del Reino de Dios, que «estaba para llegar» o que «empezaba a llegar» ¹⁵⁰, y que había realizado el mismo Jesucristo, que comenzó su evangelización exhortando a la penitencia ante la cercanía o proximidad del Reino de Dios, y era también la finalidad de la primera misión de los Apóstoles ¹⁵¹; el objetivo que subyace siempre en San Clemente es el de la conversión, a ella se encamina también la evangelización y, por tanto, se destina a todos los pueblos ¹⁵².

Apóstoles «participan de la misma doctrina, del mismo mandato y oficio que Jesucristo, en cuento hombre, había recibido del Padre».

144. El término Apóstol tiene aquí un significado restringido, son los que han recibido los mandatos de Jesucristo y son testigos de su Resurrección. Cfr. J. LIEBAERT, *o.c.*, p. 123.

145. Cfr. J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile* (Paris 1966), p. 247. *Euaggelizómenoi* indica ya en los LXX, al sujeto de esta misión, cfr. G. FRIEDRICH, *o.c.*, cc. 1037-1038. En el N.T. esta denominación es habitual para referirse a los Apóstoles.

146. Cfr. J. COLSON, *o.c.*, p. 247. Cfr. B. GHERARDINI, *Il vescovo, maestro e difensore della fede*, en «Episcopale Munus» (Assen 1982), pp. 42-43.

147. Cfr. *I Clem* 41,4.

148. Cfr. J. P. MARTIN, *o.c.*, p. 62. Este tema está ya expresado en Act 1,2-8; 2,4 (cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, p. 256). San Clemente parece que hace con este texto un resumen de los hechos: cfr. también Act 3,18; 8,1; 14,23. Sobre el Espíritu Santo y la evangelización cfr. 1 Pet 1,12.

149. Cfr. *I Clem* 42,4. Vid. *supra* ap. 2.

150. La primera forma es la más usual y, si se admite habría que pensar que San Clemente da un sentido escatológica al Reino de Dios, entendiéndolo como la segunda venida de Cristo (cfr. *I Clem* 50,3). La segunda fórmula la sacamos de L (cfr. Th. SCHAEFER, *o.c.*, p. 47), donde se lee: *incipere venire*. Este sentido, de comienzo de una acción, no es extraño a *méllo*, sale ya en el N.T.: Ioh 4,47; Apoc 3,2.

151. Cfr. Mt 4,17; Mc 1,15; Lc 10,9; 10,11. El verbo usado es siempre *éggiken*: se ha acercado el Reino de Dios. Cfr. A. FAIVRE, *o.c.*, pp. 144.

152. Cfr. *I Clem* 42,4.

Es muy significativo también el uso del sustantivo *euaggélion*, aunque lo utilice el autor de la Carta una sola vez: .

«Tomad en vuestra mano la carta del bienaventurado Pablo Apóstol ¿Qué os escribió primeramente en los comienzos del evangelio? A la verdad divinamente inspirado, os escribió...»¹⁵³.

El carácter temporal de la expresión «en el principio del evangelio», no hace necesariamente a San Pablo sujeto de la evangelización; sin embargo, no es muy forzado reconocer que, citando San Clemente 1 Cor, lo entiende también así¹⁵⁴, señalando el carácter inspirado de la epístola paulina, dentro de la evangelización del Apóstol¹⁵⁵. San Clemente presenta a San Pablo como sujeto de la Revelación, inmediatamente después de haber citado las «palabras» de Cristo¹⁵⁶. La autoridad de Cristo y del Apóstol condenan el cisma ocasionado en la Iglesia de Corinto, que ha sido el motivo de la Carta del obispo de Roma, incluso el autor cambia a un estilo directamente imperativo¹⁵⁷.

153. *I Clem* 47,1-3. *Euaggélion*, tanto en sentido profano como en los LXX se relaciona con la subida al trono de un rey, con la que se inician tiempos nuevos de paz. En el N.T. se relaciona con la salvación, el mensaje de Cristo que encarna la revelación mesiánica. Es el anuncio del tiempo de la salvación a todos los hombres. Además es el contenido de la predicación y enseñanza de los Apóstoles (Pablo): vida, predicación, muerte y Resurrección de Cristo. Y asimismo no es sólo predicación, sino también la actuación salvadora de Cristo y del Espíritu Santo, que acompaña a la misión de los Apóstoles, en los hombres que creen. Cfr. G. FRIEDRICH, *εὐαγγέλιον*, en G. KITTEL o.c. III, cc. 1060-1102.

154. San Pablo es sujeto del evangelio en 1 Cor 1,17; 4,15; 9,16,18; 15,1.

155. *I Clem* 47,3: *pneumatikós*: «inspirado por el Espíritu». Este sentido se admite por todos, cfr. por ejemplo, J. P. MARTIN, o.c., p. 35.

156. *I Clem* 46,7-8.

157. La autoridad del Apóstol queda especialmente subrayada también por el contexto: una vez que San Clemente ha demostrado la malicia de la deposición de aquellos presbíteros establecidos por los Apóstoles o sus sucesores, condena, a partir del cap. 46, el hecho del cisma o pérdida de unidad de la Iglesia de corinto que ha «despedezado» el Cuerpo de Cristo. En este caso la malicia la argumenta el autor de la Carta con una doble autoridad: 1) las palabras de Cristo sobre la malicia del escándalo, que San Clemente aplica a la situación creada en Corinto, por los daños producidos entre los fieles; 2) La actuación de San Pablo cuando tuvo que reprender a los Corintios por una circunstancia semejante. El estilo exhortativo del «nosotros» se corta en 46,7 para tornarse directo, en imperativo, hacia los destinatarios: 1) *Mnésthete...*, *lógoi*, de Cristo (para indicar el daño producido entre los fieles de Corinto); 2) 47,1: *Analábeta...*, Carta de San Pablo (y señala el mal ejemplo ante los demás cristianos no corintios, y entre los paganos); 3) 48,1: vuelve el estilo exhortativo del «nosotros».

Sin embargo, la autoridad singular del Apóstol no se debe tan solo a la inspiración del Espíritu Santo, pues el mismo San Clemente —podríamos objetar— asume también esa asistencia divina ¹⁵⁸. Independientemente de que la expresión adverbial *pneumatikôs* denote una modificación de la acción del verbo mayor que la simplemente circunstancial-instrumental, la singularidad de San Pablo está, además, en haber escrito su carta «en el principio del Evangelio» ¹⁵⁹, es decir, dentro de un tiempo privilegiado para San Clemente y los destinatarios de su Carta ¹⁶⁰. A lo que hay que añadir la importancia que tendría en la Iglesia corintia la personalidad de su fundador ¹⁶¹. El amplio sentido del evangelio en este texto admite como destinatarios de esta tarea apostólica también a los ya cristianos, es decir, los miembros de la Iglesia de Corinto de la época de San Pablo.

Parece claro, por último, señalar que en todos los textos indicados la tarea evangelizadora de los Apóstoles se presenta como una misión de predicación oral. Sin embargo, San Clemente, al incluir dentro de ella el testimonio de un escrito paulino ¹⁶², reconoce explícitamente la doble fuente —oral y escrita— de la enseñanza de los Apóstoles.

158. Cfr. *I Clem* 63,2.

159. Hay diversas opiniones sobre el sentido del *prôton* (sobre el tema cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 329-330, que recoge las distintas opiniones), puede ser: la primera carta de San Pablo a los Corintios; la carta que encabezaba el *Corpus paulinum*; el comienzo de 1 Cor; o un simple valor de anterioridad respecto a la Carta de Clemente. Sobre este asunto concluye L. SANDERS; *L'Hellenisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme*, (Louvain 1943), p. 155, n. 1: «il est peu probable que, dans ses mots Clément ait caché des nuances subtiles, destinées à être découvertes par les futurs historiens du canon». La expresión «en el principio del Evangelio» sale en Phil 4,15 con un sentido similar, aunque pensamos que hay una distinción temporal: en San Pablo indica su primera evangelización misionera, mientras que Clemente puede indicar los primeros tiempos de la predicación apostólica, como una llamada a conservar esta tradición (cfr. J. P. MARTIN, *o.c.*, p. 62). Lo que parece bastante claro es que «evangelio» tiene aquí un sentido amplio, pues incluye a San Pablo e, incluso, a un escrito suyo.

160. A. FAIVRE, *o.c.*, p. 51: «Mais l'addition de la notion d'époque idéal à celle d'écrit privilégié prépare à l'idée d'un *corpus* défini dont l'inspiration sera considérée comme sans commune mesure avec les écrits que leur sont extérieures».

161. Cfr. L. SANDERS, *o.c.*, p. 158.

162. San Pablo incluye sus epístolas en su tarea evangelizadora, cfr. 1 Cor 15,1.

4. Los términos de mandato e instrucción

a) La instrucción

Entre los términos de mandato destaca en San Clemente en primer lugar el verbo *paraggéllo* y los sustantivos de la misma raíz *paraggelia* y *parággelma*, que en su sentido originario es «hacer llegar un mensaje»¹⁶³. Por eso nuestro autor entiende este mandato, en la mayoría de los casos como un precepto o una instrucción imperativa de Cristo o de Dios, dirigida a la conducta de los destinatarios de su Carta. Diríamos por lo tanto, que es un significado más cercano al uso paulino¹⁶⁴.

Como contenido del mandato son presentadas las mismas palabras de Cristo, ya que, después de haberlas citado¹⁶⁵, escribe: .

«Con este mandamiento (έντολή) y estos preceptos (παραγγέλμασι) fortalezcámonos a nosotros mismos para caminar, con espíritu de humildad, sumisos a sus santas palabras»¹⁶⁷.

Por tanto el mandato en San Clemente es intercambiable con *entolé*¹⁶⁷. En este sentido hay un uso tradicional del mandato, como mandamiento de la ley mosaica —«el que nos mando (ὁ παραγγείλας) no mentir»¹⁶⁸—, y hay un uso nuevo,

163. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, p. 540, n. 139; p. 616, n. 30; *Notes...* II, p. 647.

164. Cfr. O. SCHMITZ, *παραγγέλλω*, en G. KITTEL *o.c.* IX, cc. 567-578. Cfr. C. SPICQ, *Notes...* II, p. 649, que indica tanto el carácter de doctrina, enseñanza, como el de orden, mandato, regla.

165. Cfr. *I Clem* 13,2.

166. *I Clem* 13,3.

167. *Entolé* en el N.T., cuando se refiere a Cristo, significa «instrucción» más que mandamiento, e incluye los preceptos que conciernen a la doctrina y a la moral, destinados públicamente a todos los creyentes, a fin de determinar sus pensamientos y su conducta (cfr. C. SPICQ, *Notes...* I, pp. 250-251; *Teología Moral...* I, p. 239, n. 62; p. 391, n. 39; II, p. 540). Este término es la única vez que sale en la Carta. En este texto no es muy difícil ver una sinonimia: «con la instrucción de estos preceptos...».

168. Cfr. *I Clem* 27,2. Este texto recoge el precepto, *entolé*, del decálogo (cfr. Ex 20,16; Dt 5,20), que los sinópticos reproducen también como *entolé* en las palabras que el Señor dirige al joven rico (Mt 19,17; Mc 10,19; Lc 18,20). Sobre este término cfr. G. SCHRENK, *έντολή*, en G. KITTEL *o.c.* III, cc. 585 ss. Con el mismo sentido *entéllō* en *I Clem* 53,2 (cita del salmo 48).

cercano a la revelación joánica, indicando la nueva ley enseñada por Cristo ¹⁶⁹, vinculada al *agapé*, al amor:

«El que tenga la caridad de Cristo, que cumpla los mandamientos de Cristo» ¹⁷⁰.

Tampoco este último sentido es ajeno a San Pablo, que vincula también el mandato a la caridad ¹⁷¹. Este mandato o instrucción de Cristo se destina a todos los creyentes para moverles a la fidelidad a las enseñanzas de Cristo en su conducta.

Una consideración especial merecen, en el capítulo 42 de la Carta, los mandatos de Cristo a los Apóstoles: .

«Así pues, habiendo recibido los Apóstoles los mandatos (παράγγελιας) y plenamente asegurados por la Resurrección del Señor Jesucristo» ¹⁷².

Estas instrucciones del Señor ofrecen un cierto paralelismo con la relatadas por San Mateo en la primera misión de los Apóstoles ¹⁷³. Sin embargo, los tres participios aoristos —*labóntes*, *plerophorethéntes*, *pistothéntes*—, que indican una anterioridad indeterminada respecto al verbo principal, recuerdan mucho los relatos evangélicos y de los Hechos, en relación con Cristo resucitado: los Apóstoles, antes de comenzar la misión evangelizadora con la plenitud del Espíritu Santo ¹⁷⁴, recibieron de Cristo los mandatos o instrucciones ¹⁷⁵, fueron asegurados por la Resurrección de Cristo ¹⁷⁶ y confirmados en la palabra de Dios ¹⁷⁷. Podemos, por tanto, pensar que estos participios aoris-

169. Cfr. *I Clem* 13,3; 49,1. G. SCHRENK, *Ibid.*, Cfr. Ioh 14,5; 1 Ioh 5,1-3. Cfr. C. SPICQ, *Notes ... I*, p. 252.

170. *I Clem* 49,1: τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα.

171. Cfr. 1 Tim 1,5.18. San Pablo recoge el sentido indicado de *entolé* de Cristo —vid. *supra* n. (188)— en Gal 6,2; 1 Tim 6,14. También en este sentido 2 Pet 2,21; 3,2.

172. *I Clem* 42,3.

173. Cfr. A. FAIVRE *o.c.*, pp. 143 ss.

174. Cfr. el paralelismo con el relato de Pentecostés (Act 2,2.4), y también 1 Thes 1,5: *evangelium nostrum (...)* in Spiritu Sancto et in plenitudine («*plerophoria*») multa.

175. Cfr. Mt 28,20; Act 1,20. Jesucristo impone a los Apóstoles la obligación de enseñar sus mandatos (*entéllesthai* en los dos textos).

176. Cfr. Act 1,22. Es sucesor de Judas, ha de ser: *testem resurrectionis Eius*.

177. Cfr. Lc 24,44-45; Ioh 2,22.

tos tienen un cierto matiz causal respecto a la realización de la misión evangelizadora de los Apóstoles. Según esto *paraggelías* admite tres sentidos:

1) El mandato de Cristo realizado inmediatamente antes de la Ascensión ¹⁷⁸;

2) El conjunto de instrucciones que Cristo da a los Apóstoles desde la Resurrección hasta la Ascensión en las distintas apariciones ¹⁷⁹;

3) Toda la enseñanza de Cristo a los Apóstoles desde el comienzo de su vida pública, en orden a su misión posterior...

Si atendemos a una posible intencionalidad del autor de la Carta al escribir *paraggelías*, en plural, nos inclinaremos por los dos últimos; y, si hay una influencia de los textos evangélicos de la primera misión ¹⁸⁰, habría que optar por el último significado, el más amplio, es decir, la nueva ley de Cristo. Y este sentido lo encontramos incluso en los últimos versículos de San Mateo que recogen el mandato anterior a la Ascensión: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes (...) docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi (ἐνετειλάμεν) vobis* ¹⁸¹. El contenido de la enseñanza cristiana se identifica con los mandatos-instrucciones de Cristo para unos destinatarios cualificados: los Apóstoles, en cuanto testigos de su predicación y su Resurrección. El objetivo del mandato es la evangelización del Reino de Dios, puesto que el mandato es enseñanza y gobierno ¹⁸², añade a la evangelización de Cristo a los Apóstoles el mandato de transmitirla. Para esta misión es constituida la jerarquía por los Apóstoles ¹⁸³.

Por último, en el mandato a las mujeres en el principio de la Carta ¹⁸⁴ hay cierta similitud de sentido respecto al uso pau-

178. Cfr. n. 177.

179. Cfr. Act 10,42. San Pedro en casa del centurión Cornelio afirma que Cristo, en los días posteriores a la Resurrección, *praecepit (paréggeilen) nobis praedicare populo et testificare, quia ipse est qui constitutus est a Deo...*

180. Cfr. Mt 10,5 ss.

181. Mt 28,19-20. Cfr. Mc 16,15-16; Lc 24,47.

182. Cfr. C. SPICQ, *Teologia Moral...* II, p. 544, n. 154.

183. Vid. *supra*, ap. 3: *euaggelizo*.

184. *I Clem* 1,3: «Mandábais (παρηγγέλλετε) a vuestras mujeres que cumplieran todos sus deberes en conciencia intachable, reverente y pura, amando del modo debido a sus maridos».

lino en las epístolas pastorales, no sólo por la reiteración del tema, sino también porque el mandato es algo que Timoteo y Tito reciben de San Pablo, como San Pablo lo ha recibido de Cristo, en orden a la enseñanza de la conducta de los fieles cristianos que han sido confiados al pastor ¹⁸⁵.

b) Otros términos del mandato

Además del uso, ya señalado más arriba de *entolé*, el mandato lo entiende también San Clemente como *próstagma*, *dikaíoma*, *nóminos* y *epinomé*.

El grupo radical *tax-*, tiene una importancia capital en nuestro autor. El objetivo de la Iglesia de Roma es el fin de la rebelión (*stásis*) en Corinto, es por ello que la exhortación a la sumisión —*hipotásso* ¹⁸⁶, *hipotagé* ¹⁸⁷—, se debe a que existe una regla —*táxis* ¹⁸⁸—, un orden o rango en la comunidad —*tágma* ¹⁸⁹—, unas disposiciones de Dios —*diatásso* ¹⁹⁰, *tásso* ¹⁹¹, *epitásso* ¹⁹², *entásso* ¹⁹³—, ya que Dios ha dispuesto que no se le sirva desordenadamente —*atáktos* ¹⁹⁴—. Parece claro que más que una enseñanza está hablando San Clemente de un cumplimiento de unas normas divinas en orden al respeto y sumisión a la jerarquía ¹⁹⁵. Sin embargo el uso de *próstagma* amplía su sentido y entiende esos mandamientos como un conjunto de normas y enseñanzas morales vividas por la Iglesia de Corinto: .

«Los mandamientos (προστάγματα) y justificaciones del Señor estaban escritos en las tablas de vuestro corazón» ¹⁹⁶.

185. Cfr. O. SCHMITZ, *o.c.*, cc. 574 ss. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, p. 621; *Notes...* II, p. 649.

186. Cfr. *I Clem* 1,3; 2,1; 20,1; 34,5; 37,2; 38,1; 61,1.

187. Cfr. *I Clem* 1,3; 37,5.

188. Cfr. *I Clem* 40,1.

189. Cfr. *I Clem* 37,3; 41,1.

190. Cfr. *I Clem* 20,3 (*diatagé*); 20,6; 33,3; 37,2; 43,1.

191. Cfr. *I Clem* 20,1; 40,1.

192. Cfr. *I Clem* 20,3; 37,2.

193. Cfr. *I Clem* 58,2.

194. Cfr. *I Clem* 40,2.

195. Un estudio sobre *tásso* y sus derivados en G. DELLING, *tásσω*, en G. KITTEL *o.c.* XIII, cc. 893 ss.

196. *I Clem* 2,8.

Con este texto se concluye la *captatio benevolentiae* del autor, que reúne todo un elogio de las virtudes cristianas que han vivido los corintios antes del cisma. Estos mandatos son asimilables a las «palabras» de Cristo¹⁹⁷, escritas en el corazón de los cristianos de Corinto¹⁹⁸; por lo tanto, son algo perfectamente conocido gracias a la instrucción de los Apóstoles y sus sucesores, que hay que suponer como algo previo a ese conocimiento¹⁹⁹. San Clemente, por otra parte, exhorta a que estos mandamientos sean obedecidos siempre, a ejemplo de los soldados que obedecen a sus jefes: «militemos (...) bajo sus órdenes (προστάγμασιν)»²⁰⁰.

Y entiende que han de ser practicados, pues para él la sublevación de Corinto es una manifestación de que no se camina según «las ordenaciones de sus mandamientos (προσταγμάτων)», ni se lleva, «una conducta conforme a Cristo»²⁰¹. Estos mandamientos afectan también a la reglamentación del culto divino, donde «el hombre laico ha recibido preceptos propios para los laicos»²⁰²; por el contexto quiere con ello San Clemente subrayar las funciones propias de los distintos órdenes jerárquicos y del pueblo fiel no sólo en la Antigua Ley, sino indicar el carácter divino de las normas del orden jerárquico establecido por los Apóstoles, como superior al del A.T.²⁰³, ya que en 41,1 se aplica directamente este texto a los

197. Cfr. *I Clem* 2,1. Cfr. D. V. D. EYNDE, o.c., p. 4. Vid. *supra*, ap. 1.

198. Cfr. *I Clem* 43,1: Moisés consigna en los libros sagrados todo lo que Dios le había ordenado (*diatásson*). Al confrontarlo con 2,8 y 2,1, podemos pensar en unos mandamientos del Señor que van más allá de lo escrito en los libros sagrados del A.T., porque están en el corazón y las entrañas de los cristianos. Este tema lo encontramos ya en Heb 8,10, que cita la profecía mesiánica de Ier 31,31-34: *dando leges meas in mentem eorum et in corde eorum superscribam eas*.

199. Cfr. *I Clem* 42,1: «los Apóstoles nos evangelizaron de parte del Señor Jesucristo».

200. Cfr. *I Clem* 37,1. Sigue la comparación con el ejército (37,2-3).

201. *I Clem* 3,4.

202. *I Clem* 40,5. El término *laikós* es la primera vez que aparece en el vocabulario cristiano. Por el contexto en que se emplea, parece que el autor se inspira en el judaísmo helenista, que habría dado al vocablo el sentido de «profano», no ligado al linaje sacerdotal (cfr. M. JOURJON, *Remarques sur le vocabulaire sacerdotal de la I^a Clementis*, en «Epektasis» (s.l. 1972) p. 110; A. JAUBERT, o.c., p. 154, n. 1).

203. Cfr. *I Clem* 41,4, que indica la superioridad e la jerarquía apostólica sobre el sacerdocio levítico. Lo establecido por Dios en la Antigua Ley le sirve a Clemente de término de comparación, aplicable al sacerdocio cristiano. Así M. GUERRA, o.c., p. 105, puede afirmar: «San Clemente afirma la existencia

«hermanos» con el fin de no «transgredir la regla de su propio ministerio». Esta práctica de los *prostágmata* de Dios ha de realizarse «en la concordia de la caridad», expresión que cristianiza el concepto clásico de *homónoia*, pues esta caridad consigue la remisión de los pecados²⁰⁴. El cumplimiento de los divinos *prostágmata* consigue la salvación eterna por Jesucristo:

El que (...) cumpliere sin volver atrás las justificaciones y mandamientos (προστάγματα) dados por Dios sólo ese será ordenado y escogido en el número de los que salvan por medio de Jesucristo»²⁰⁵.

Los *dikaiómata* de Dios aparecen unidos a los *prostágmata*, excepto en la cita del Salmo 49,16²⁰⁶, y siempre prevalece el sentido propio de los LXX, el de precepto²⁰⁷. Sin embargo, tanto en la cita bíblica como en los otros dos textos²⁰⁸ estos preceptos se entienden dirigidos a los cristianos, y su contenido se amplía a la revelación neotestamentaria. San Clemente asume un papel importante al ordenar en su carta el cumplimiento de estos mandatos y prescripciones de Dios, pues al actuar en su lugar —con autoridad divina— vincula moralmente a sus destinatarios²⁰⁹. El autor de la Carta tiene la convicción de saber cuáles son esos mandatos divinos para la Iglesia de Corinto, y obligar a su cumplimiento.

Distinto parece el uso del término *nómimos*, que aparece siempre en un contexto de función jerárquica. Las «prescripciones» de Dios se refieren a la obediencia a los jefes de la comunidad y la reverencia debida a los presbíteros:

«Caminábais en las ordenaciones (νομίμοις) de Dios,

en la Iglesia de una jerarquía sacerdotal, de un sacerdocio ministerial, distinto, contrapuesto a la misión de los laicos». Sobre el alcance litúrgico cristiano de este texto, cfr. C. RIGGI, *La liturgia...*, p. 62, 224, 241.

204. Cfr. *I Clem* 50,5.

205. Cfr. *I Clem* 58,2. La misma idea en el texto de 50,5-7.

206. Cfr. *I Clem* 35,7: «Al pecador le dijo Dios: ¿A qué fin explicas tú mis justificaciones (δικαιώματα) y tomas en tu boca mi alianza?».

207. Cfr. G. SCHRENK, δικαίωμα, en G. KITTEL o.c. II, cc. 1314-1315.

208. Cfr. *I Clem* 2,8; 58,2. Vid. *supra*: *prostágma*.

209. Cfr. *I Clem* 58,2. Clemente identifica la aceptación de su «consejo» o amonestación a la aceptación de los *dikaiómata* y *prostágmata* de Dios, por eso desobedecerle es pecado.

sometidos a los que os dirigen, y tributando el debido honor a vuestros presbíteros»²¹⁰.

Son estas prescripciones las que han sido quebrantadas en la Iglesia de Corinto, por la sedición de algunos jóvenes contra los presbíteros²¹¹. Por otra parte los *nomímoi* regulan los tiempos y cultos litúrgicos:

«Los que en sus tiempos señalados hacen sus ofrendas, esos son aceptos y bienaventurados; pues, siguiendo las ordenaciones (νομίμοις) del Señor, no pecan»²¹².

En este sentido las prescripciones de Dios forman la parte práctica y normativa de sus mandamientos²¹³, que es lo que parece dar a entender San Clemente, al reprochar a los corintios que «ya no caminábais en las ordenaciones de sus mandamientos»²¹⁴. Su cumplimiento o no, indica la conformidad o disconformidad de la vida con la doctrina de Cristo²¹⁵, por lo tanto, vinculan moralmente: su inobservancia es pecado²¹⁶. Exigen la fe sobrenatural²¹⁷. En el contexto de la Carta no es muy difícil deducir que estas prescripciones de Dios se relacionan con la institución apostólica de la jerarquía local, y el mandato y misión de Cristo a los Apóstoles²¹⁸.

No podríamos acabar el estudio de los términos de mandato, sin mencionar la *epinomé*. Este término ha sido objeto de numerosos estudios, pues es una de las palabras clave en la sucesión apostólica²¹⁹: la institución de la jerarquía y su perpe-

210. *I Clem* 1,3. A y H escriben *nomoi*, los críticos prefieren *nomimoi* de L y S. Los dos participios se presentan como una explicación de la oración principal. Partiendo de la unidad textual, nos parece fuera de contexto entender, tanto aquí como en 3,3, ancianos en lugar de presbíteros.

211. Cfr. *I Clem* 3,3-4.

212. *I Clem* 40,4.

213. El sustantivo *nómimos* no sale en el N.T. Sólo encontramos el adverbio *νομίμως* en 2 Tim 2,5 que la neovulgata traduce por *legítimamente*. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* I, p. 283, n. 297, explica que en este texto paulino hay que entender «según las reglas» del concurso.

214. *I Clem* 3,4: ἐν τοῖς νομίμοις τῶν τροσταγμάτων.

215. *Ibid.*, «Ni llevabais una conducta conforme a Cristo», Una expresión similar en Phil 1,23 referida al evangelio de Cristo.

216. Cfr. *I Clem* 40,4. Vid. *supra* el texto, ref. n. 214.

217. Cfr. *I Clem* 1,2; 3,4.

218. Cfr. *I Clem* 42-44, 47.

219. Vid. *supra*, n. 126.

tuación a través de los tiempos. Recordemos brevemente el contexto.

San Clemente, a partir del capítulo 42 entra de lleno en el tema de la sucesión apostólica, como ya hemos visto al estudiar los términos *lógos*, *kerysso* y *euaggelízo*²²⁰: los Apóstoles reciben de Cristo la misión de evangelizar, como Cristo había sido enviado por Dios; con la expansión de la predicación apostólica, instituyen las «primicias» como obispos y diáconos de los que habían de creer²²¹. A continuación, para explicar el proceder de los Apóstoles, hace un paralelismo con la institución del sacerdocio en el A.T. por Moisés²²². De la misma manera los Apóstoles conocieron «por nuestro Señor Jesucristo» que surgirían disputas acerca del episcopado²²³. Y continúa:

«Por esta causa, como tuvieran perfecto conocimiento de lo porvenir, establecieron a los susodichos (obispos y diáconos) y juntamente establecieron como regla (ἐπινομήν) que, muriendo éstos, otros que fueran varones probados les sucedieran en el ministerio»²²⁴.

El término ha sido objeto de estudio desde antiguo, por su oscuridad y difícil interpretación. Se han propuesto transcripciones diversas a partir de los distintos manuscritos²²⁵. Hoy se mantiene, por la mayoría de los críticos, el término original más antiguo, tal como lo transcribimos y estudiamos nosotros ahora. A pesar de ello, persiste la ambigüedad, al admitir dos significados diversos: «derecho de apacentar» o «ley», «norma», «regla»²²⁶. Esta última interpretación es la que prevalece

220. Vid. *supra*, ap. 1, 2 y 3

221. Cfr. *I Clem* 42,1-5.

222. Cfr. *I Clem* 43.

223. Cfr. *I Clem* 44,1.

224. *I Clem* 44,2.

225. El término ἐπινομήν se encuentra en A, mientras que H recoge ἐπιδομήν y S entiende ἐπί δοκιμήν *vel* δοκιμή Cfr. J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, pp. 132-133 que propone otras posibles transcripciones. Sobre las alternativas que se han propuesto cfr. W. L. LORIMER, *Clement of Rome, ep. 1-44: μεταξὺ ἐπινομήν δεδώκασιν*, en «*Journal Theological Studies*» 25 (1924) pp. 404 ss.

226. Esta ambivalencia se basa en que esta palabra la puede entender San Clemente a partir de *némo* o de *nómos*. Sobre esta controversia cfr. A. JAVIERRE, *La primera «diadoché» de la Patrística*, (Turin 1958) pp. 9-42.

para la mayoría de los estudiosos, y tiene como base la versión latina que traduce: *legem dederunt* ²²⁷. En todo caso, la idea de algo establecido por los Apóstoles es bastante clara para el autor, y así mismo la inviolabilidad de esta ley o norma ²²⁸.

San Clemente no presenta la doctrina de la sucesión apostólica, sino que la describe ²²⁹, señalando precisamente su conformidad con la tradición veterotestamentaria ²³⁰ y apostólica ²³¹, unida a la misión de evangelizar recibida de Cristo ²³². Esto es lo relevante de nuestra Carta, el señalar la conformidad de la institución de la jerarquía y su perpetuación con la voluntad de Dios ²³³, como algo que los Apóstoles han establecido como continuadores de la misión de Cristo de evangelizar. Los Apóstoles tienen, para nuestro autor, el poder singular de establecer una regla permanente en función de «los que habían de creer», de los futuros cristianos ²³⁴. No sólo ha señalado antes San Clemente lo que los Apóstoles han recibido de Cristo como requisito para su misión —los mandatos-instrucciones, la plenitud por

227. Cfr. Th. SCHAEFER, *o.c.*, p. 49. Apoyan esta interpretación entre otros muchos F. X. FUNK, *o.c.*, p.155; D. V. D. EYNDE, *o.c.*, p. 71; A. JAVIERRE, *El tema literario...*, pp. 445 ss; A. JAUBERT, *o.c.*, p. 172; J. LIEBAERT, *o.c.*, p. 126; etc. Últimamente han defendido el sentido de «derecho de apacentar» J. COLSON, *o.c.*, pp. 232-236, que incluye un breve *status quaestionis*; y A. FAIVRE, *o.c.*, p. 149, n. 93, que argumenta que este sentido es más concorde al contexto (la idea de rebaño de Cristo en 44,3) y a la influencia de Act 20,28-32, presente, según él, en este texto de la Carta.

228. Cfr. *I Clem* 44,3: «A hombres establecidos por los Apóstoles, o posteriormente por otros eximios varones con consentimiento de la Iglesia entera; hombres que han servido irreprochablemente al rebaño de Cristo con espíritu de humildad, pacífica y desinteresadamente; atestiguados durante mucho tiempo por todos; a tales hombres juzgamos que no es justo que se les pueda expulsar de su ministerio».

229. Obsérvese como desde el cap. 42, San Clemente utiliza aoristos en indicativo.

230. Cfr. *I Clem* 42,5-43,6, donde cita a Isaías: «Estableceré a sus 'episcopos' en justicia y a sus ministros en fe» (cfr. n. (127)); y sigue con la institución por Moisés del sacerdocio levítico.

231. Cfr. *I Clem* 44,1. A. FAIVRE, *o.c.*, pp. 144-150, señala en este punto la influencia del evangelio de San Mateo, respecto a las predicciones de Jesús acerca de las persecuciones que sufrirían sus discípulos (Mt 10,21,22; 34-36; 12,51-53; 24,9-13), y la influencia de las predicciones de San Pablo acerca de las tribulaciones y las disensiones internas en las primeras comunidades cristianas (Act 14,22; 20,22-30).

232. Cfr. *I Clem* 42,1-2.

233. Cfr. *I Clem* 42,2.

234. Cfr. *I Clem* 42,4: «Estableciendo a los que eran primicias (...) por 'episcopos' y 'diáconos' de los que habían de creer». La idea de futuro se encuentra expresada con *mellónton*.

la Resurrección de Cristo, la confirmación en la palabra de Dios ²³⁵—, sino que, además, nos señala que tenían una presciencia perfecta ²³⁶ «por nuestro Señor Jesucristo» —singular, directa— en relación con el futuro del episcopado y los ministerios eclesiales. En toda la descripción del texto vemos, por lo tanto, que los Apóstoles actúan en conformidad con «la voluntad de Dios» al establecer una norma no explícitamente enseñada por Cristo en cuanto a su regulación última ²³⁷, ya que al menos San Clemente no alude a un testimonio directo del mismo Cristo sobre el modo de la sucesión ²³⁸. Esta norma garantiza la continuidad en la Iglesia de la misión kerygmático-sacramental ²³⁹ —evangelizadora— que los Apóstoles han recibido de Cristo, como Cristo, en cuanto hombre, la realizó enviado por Dios.

No podemos ver en la *epinomé* de San Clemente una separación entre ley y enseñanza. Para nuestro autor lo «dado» o «entregado» de una vez para siempre ²⁴⁰ por los Apóstoles tiene más importancia en los fieles cristianos que lo establecido por Dios en la Antigua Ley ²⁴¹. La toma de posición de San Cle-

235. Cfr. *I Clem* 42,3. Vid. *supra*, ap. 1: *lógos*; ap. 2: *kérysso*; ap. 3: *euagelizo*; ap. 4: *paraggéllo*.

236. *Prógnosis eilephótes teleían*. La *prógnosis* en la Sagrada Escritura es la presciencia predestinante de Dios en relación con los hombres, y va ligada a la idea de elección, misión, ministerio, cfr. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, (Louvain-Paris 1949), pp. 94-102; R. BULTMANN, *γινώσκω*, en G. KITTEL *o.c.* II, cc. 532-535. La «perfección» indica la completa conformidad con la voluntad de Dios, cfr. G. DELLING, *teleíov*, en G. KITTEL *o.c.* XII, cc. 1020-1032.

237. El sacramento del Orden es directamente instituido por Jesucristo, junto con la Eucaristía, en la Última Cena: cfr. Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25.

238. Cfr. J. COLSON, *o.c.*, p. 241.

239. El carácter sacramental de la misión apostólica es claro en cuanto que Clemente insiste una y otra vez en la «liturgia» de los presbíteros, expresando su similitud y superioridad respecto al sacerdocio de la Antigua Ley; y explicita su función de «ofrecer dones» (cfr. *I Clem* 44,4; cfr. Heb 5,1; 8,3,4; 9,9), que es una referencia, sin duda a la Eucaristía; cfr. M. GUERRA, *EL sacerdocio y el ministro de la Eucaristía en las primeras comunidades cristianas*, en «Teología del sacerdocio» 9 (Burgos 1977) pp. 104 ss.; E. W. FISHER, «*Let us look upon the blood-of-Christ*» (*I Clem* 7:4), en «*Vigiliae Christianae*» 34 (1980) p. 229.

240. Cfr. *I Clem* 44,2. El verbo usado es *didomi*. El carácter permanente de la *epinomé* lo recoge A con el tiempo de perfecto: *dedókasin*.

241. Cfr. *I Clem* 41,4. Este texto enlaza lo establecido por la voluntad de Dios respecto al sacerdocio del Antiguo Testamento con la narración de la institución apostólica de la Jerarquía, y dice así: «ya lo veis, hermanos, cuanto mayor conocimiento se dignó (el Señor) concedernos, tanto mayor es el peligro a que estamos expuestos».

mente condenando —«juzgamos que no es justo»²⁴²— la destitución de los presbíteros constituidos en el «episcopado»²⁴³, tiene carácter de conclusión en relación con todo el relato anterior. Por eso pensamos que el relato de la institución de la jerarquía tiene un valor no sólo de simple relato narrativo, sino de principio doctrinal sustentador, a partir del cual San Clemente señala la gravedad moral de la violación de la norma o doctrina apostólica. El autor de la carta asume así el papel de juez en relación con esta norma recibida, juzgando injusta y gravemente pecaminosa su transgresión, en una situación de normalidad²⁴⁴. Obsérvese que Clemente enjuicia con carácter general la moralidad de la violación de una regla de los Apóstoles; y, sólo después de ese juicio moral general, hace una aplicación particular del mismo a la Iglesia de Corinto²⁴⁵.

Y decíamos que es difícil separar ley y enseñanza porque San Clemente presenta la institución de la jerarquía y la sucesión apostólica como algo que los Apóstoles han establecido conforme a la fe, «confirmados en la palabra de Dios»²⁴⁶, porque «se les ha confiado en Cristo una tal carga de parte de Dios»²⁴⁷. La sucesión apostólica constituye, por tanto, en San Clemente tanto una ley como una doctrina, al estar entroncada en la misión evangelizadora confiada por Cristo, que comprende ambos aspectos de enseñanza y mandato o ley²⁴⁸.

242. *I Clem* 4,3: *ou dikaios nomizomen*. El verbo de juicio tiene un valor declarativo, en presente, que contrasta con el uso del pasado, del periodo anterior (relato de la institución de la Jerarquía), señalando un hecho injusto. La carga moral de esta injusticia la expresa el autor en 44,4 «un pecado no pequeño».

243. El juicio moral se refiere al rechazo en el «episcopado», cfr. *I Clem* 44,4.

244. Esa normalidad viene expresada por los participios de *I Clem* 44,3, anteriores al juicio del autor: son varones establecidos, aprobados, que han servido irrepudablemente, testificados por todos. Es decir, no hay en ellos nada anormal, que pueda justificar su destitución.

245. Cfr. *I Clem* 44,6: «lo cual decimos porque vemos que vosotros habéis removido de su ministerio a algunos que lo honraron con conducta santa e irrepudable».

246. Cfr. *I Clem* 42,3. Vid. *supra*, ap. 1: *lógos*.

247. Cfr. *I Clem* 43,1: *pisteuthéntes*. Este uso de *pistéuomai* es común en San Pablo. El *érgon* de San Clemente sería lo que en el Apóstol son: las palabras de Dios (Rom 3,2), la «economía» (1 Cor 9,17), el Evangelio (Gal 2,7; 1 Thes 2,4; 1 Tim 1,11), la predicación (Tit 1,3). Este sentido de *érgon* aparece en la propia misión del evangelista (2 Tim 4,5), del episcopado (1 Tim 3,1).

248. Es un tema éste que entronca con la misma fundamentación teológica del Derecho en la Iglesia. Una aproximación al problema en E. CORECCO, *Teo-*

Diríamos para concluir, que en San Clemente la misión evangelizadora de los Apóstoles por la confirmación en la Palabra de Dios es *kérygma*, es *liturgia* y, además, o en virtud de ambas, es mandato: hace posible la *epinomé*. Y ésta, a su vez, hace posible en la Iglesia la continuidad de la misión kerygmático-sacramental de Cristo y los Apóstoles, a través de la jerarquía. Para San Clemente esta norma de los Apóstoles pertenece a lo «recibido», hoy diríamos depósito de la fe, por la Iglesia con carácter inmutable, dogmático²⁴⁹. Esto explica el porqué —motivo doctrinal— de la Carta de San Clemente: los Corintios han violado²⁵⁰ una norma apostólica que está entre las cosas que pertenecen a la salvación²⁵¹.

5. La Tradición

Hemos concluido el apartado anterior diciendo que la *epinomé* constituye en San Clemente algo intangible, inviolable, en

logia del diritto canonico, en *Nuovo Dizionario di Teologia*, 2ª ed. (Roma 1979) pp. 1711-1753, y especialmente pp. 1736-1750. Cfr. también AA. ROUCO VARELA-E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?* (Milano 1971).

249. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Const. Dogm. De Ecclesia «Lumen Gentium»*, n. 20: «Apostoli (...) ut missio ipsis concredita post eorum mortem continuaretur, cooperatorem suis immediatis, quasi per modum testamenti, demandaverunt munis perficiendi et confirmandi opus ab ipsis inceptum, commendantes illis ut attenderent universo gregi, in quo Spiritus Sanctus eos posuit pascere Ecclesiam Dei (cfr. Act 20,28). Constituerunt itaque huius modi viros ac deinceps ordinationem dederunt, ut cum decessissent, ministerium eorum alii viri probati exciperent». Cita aquí la Constitución Dogmática I Clem 44,2-3, con un vocabulario casi idéntico al de la versión latina de F. X. FUNK, *o.c.*, pp. 155-157. Esta idea está también recogida recientemente en SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula ad Ecclesiae Catholicae episcopos de quibusdam quaestionibus ad Eucharistiae ministerium spectantibus*, (AAS 75 (1983) 1001-1009) III, 2.: «Ecclesiae, igitur, cum se per symbola apostolicam profitetur, praeter concordiam magisterii sui cum doctrina Apostolorum, continuitatem exprimit muneris Apostolorum, ope structurae successionis effectam, vi cuius missio apostolica usque ad consummationem saeculorum permaneat oportet (cfr. L.G. N. 20). Huiusmodi Apostolorum successio, qua Ecclesia tota constituitur apostolica, pertinet ad vivam Traditionem, quae inde ab initio in Ecclesia facta est atque esse pergit forma vitae ipsius Ecclesiae».

250. Cfr. I Clem 44,6. Vid. n. 245.

251. I Clem 45,1: «Sed luchadores y celosos, hermanos, por aquellas cosas que pertenecen a la salvación». Frase escrita a continuación del núcleo doctrinal de la *epinomé*, que hemos analizado aquí (I Clem 42-44).

cuanto que «dado» o entregado por los Apóstoles²⁵². Bastaría este texto para confirmar la existencia de una tradición apostólica oral o escrita en nuestro autor y su carácter inmutable y divino. Sin embargo es nuestra intención ver algunos textos más sobre lo que San Clemente considera como entregado o recibido en los cristianos de su tiempo.

a) *La parádoxis*

En primer lugar analizaremos el término griego *parádoxis*, que será el acuñado posteriormente para expresar la *traditio apostolica*, como enseñanza cristiana oral distinta a la Sagrada Escritura²⁵³. En San Clemente este término, bajo la forma verbal, se presenta con acepciones diversas, indicando la mayoría de las veces «entregar» en su sentido griego más habitual²⁵⁴. Sólo dos veces encontramos *paradídomi* con el significado de transmitir. El primero se nos presenta como conclusión de los ejemplos de humildad:

«Como quiera que fuimos hechos partícipes de muchas, grandes y gloriosas acciones, emprendemos otra vez la carrera hacia la meta de paz que nos fue transmitida (παράδομενον) desde el principio, y fijemos nuestra mirada en el Padre y Creador de todo el universo»²⁵⁵

En este texto lo «transmitido» tiene lugar «desde el principio» y se refiere a Dios Padre, modelo de paz en su obra creadora²⁵⁶. Por tanto esta paz se nos presenta como algo inscrito en toda la tradición bíblica²⁵⁷, y no hay ninguna alusión especial a la tradición cristiana²⁵⁸.

252. Cfr. *I Clem* 44,2. Vid. *supra* ap. 4: *epinomé*.

253. Sobre la tradición en los primeros Padres en relación con la *parádoxis*, cfr. D. B. REYNDERS, *Parádoxis. Le progres de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, en «Recherches de Theologie» 5 (1933) pp. 155 ss.; D. V. D. EYNDE, *o.c.*, pp. 39, 51 ss.

254. Cfr. *I Clem* 12,5; 16,7.13.14; 55,1.2.5; 56,3.

255. *I Clem* 19,1.

256. Cfr. A. JAUBERT, *o.c.*, p. 61; J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, p. 69, n. 15.

257. Cfr. J. LIEBAERT, *o.c.*, p. 120; D. V. D. EYNDE, *o.c.*, p. 52.

258. Sólo hay cierto paralelismo en las ideas con Heb. 12,1: *curramus ad propositum nobis certamen*, que es Cristo en el v. 2. Cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 187-188; E. MASSAUX, *o.c.*, p. 62.

El segundo texto, enmarcado en una exhortación a la penitencia, nos dice:

«Aquellos que proceden en su conducta con temor y caridad, prefieren sufrir antes ellos mismos que no que sufran los demás; antes se condenan a sí mismos que no aquella concordia que nos ha sido transmitida (παραδεδομένης) perfecta y justamente»²⁵⁹.

Aquí vemos que lo «transmitido» es la *homofonía*, la comunidad de voces o de lenguas²⁶⁰. Este término no aparece ni en los LXX ni en el N.T., y es la única vez que sale en la Carta. Sin embargo, la idea expresada, dentro del contexto de la exhortación a la unidad, la concordia²⁶¹ y la paz en la Iglesia, pertenece a una tradición expresada por los Apóstoles²⁶². El mismo San Pablo, en su primera Carta a los Corintios exhorta imperativamente a tener un mismo sentir, frente a las divisiones²⁶³; usa el ejemplo de la murmuración en el desierto contra Moisés, al que alude San Clemente²⁶⁴; y expone los peligros de hablar lenguas diversas²⁶⁵. San Clemente se mueve, por tanto, dentro de una tradición y enseñanza apostólica de la unidad de la Iglesia. Por otra parte, el ejemplo del Faraón, ya recogido por los hagiógrafos del N.T.²⁶⁶, no lo refiere nuestro autor al tema de la unidad o división de la Iglesia, sino para mostrar cómo Dios castiga al impenitente, al que endurece su corazón ante un siervo de Dios como Moisés²⁶⁷. Hay, por

259. *I Clem* 51,2.

260. Cfr. V. MAGNIEN-M. LACROIX, *o.c.*, p. 1254; G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1968) p. 962.

261. Señalemos que la antigua versión latina (L) traduce *homofonía* por *concordia*, cfr. Th. SCHAEFER, *o.c.*, pp. 56-57.

262. Cfr. J. P. MARTIN, *o.c.*, p. 62: «tradición anterior del ministerio apostólico». La exhortación a la unidad de la Iglesia es frecuente en el N.T., cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, pp. 586 ss. y 860 ss.

263. Cfr. 1 Cor 1,10 ss. Literalmente encontramos: *tò autò légete pántes*, «que todos digáis lo mismo». Cfr. D. B. REYNDERS, *o.c.*, p. 162.

264. Cfr. 1 Cor 10,1 ss. Este ejemplo es usado también Heb 3,15, cfr. E. MASSAUX, *o.c.*, p. 61-62, donde analiza una posible influencia de este texto. Vid. también Ids 1,5.11.

265. Cfr. 1 Cor 14,7 ss.

266. Cfr. Act 7,36; 13,17; Rom 9, 17; Heb 11,27-29.

267. Cfr. *I Clem* 51,5. San Pablo ya alude a este tema en Rom 9, 17-18. El endurecimiento de corazón aparece también en 1 Ioh 1,9, cfr. J.-M. BRAUN, *Jean le théologien*, (Paris 1959) p. 175.

tanto, en esta *parádoxis* unos indudables contenidos, presentes ya en los escritos de los Apóstoles, y no debe sorprender que hayan sido recibidos por San Clemente, sujeto pasivo de la evangelización apostólica ²⁶⁸.

La forma sustantivada *parádoxis* la encontramos al principio de la Carta, después de haber relatado los males que acompañan a la envidia y antes de comenzar la exhortación a la penitencia, escribe:

«Dejemos, por tanto, las preocupaciones vanas e inútiles y vengamos a la gloriosa y venerable regla de nuestra tradición (παράδοσεως ἡμῶν κανόνα)» ²⁶⁹.

Como en el texto anterior lo «entregado» se refiere a algo recibido por Clemente. Las interpretaciones que se han dado a esta *parádoxis* son diversas; incluiría, por el contexto de la Carta, tanto los «ejemplos» de la Escritura de la A.T., como el de Cristo y los Apóstoles ²⁷⁰, e incluso los testimonios de los héroes paganos, hasta abarcar toda la herencia de la humanidad ²⁷¹. Sin embargo, la construcción estilística hace de la *parádoxis* un elemento enlazado directamente a lo que Clemente escribe a continuación, y no a toda la amplitud del contexto. Analicémoslo detenidamente:

El corte con lo expresado anteriormente, lo realiza el autor en este mismo texto —«dejemos (...) las vanas preocupaciones» de la envidia— y a continuación escribe, siguiendo el estilo exhortativo:

«Vengamos (*élthomen*) a la gloriosa y venerable regla de nuestra tradición. Y veamos (*ídomen*) que es lo bueno, qué lo agradable, qué lo acepto en la presencia de nuestro Creador. Fijemos nuestra mirada (*atenísmen*) hacia la Sangre de Cristo y conozcamos cuán pre-

268. Cfr. *I Clem* 42,1. No vemos con la claridad necesaria, por tanto, que aquí *paradidomi* indique sólo la tradición recibida de los antiguos -tradición veterotestamentaria- como afirma J. LIEBAERT, *o.c.*, p. 120.

269. *I Clem* 7,2.

270. Cfr. P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, 2ª ed. (Paris 1971) p. 1150; A. FAIVRE, *o.c.*, pp. 132, 152; D. V. D. EYNDE, *o.c.*, p. 52.

271. Cfr. D. B. REYNDERS, *o.c.*, pp. 162-163; A. JAUBERT, *o.c.*, p. 61; J. LIEBAERT, *o.c.*, p. 119.

ciosa es al Dios y Padre suyo, que fue derramada por nuestra salvación y alcanzó gracia de penitencia para todo el mundo»²⁷².

Y luego pasa a relatar los ejemplos del A.T.:

«Recorramos (*diélthomen*) todas las generaciones y aprendamos (*katamáthomen*) cómo el Señor, de generación en generación, dio lugar de penitencia a los que querían convertirse a El. Noé predicó la penitencia...»²⁷³.

Parece claro, según esto, pensar que el paralelismo introducido por los dos verbos sinónimos —*elthómen*, *diélthomen*— contiene ideas distintas: por un lado está nuestra tradición como algo presente que hay que ver o contemplar; por otro, las generaciones pasadas²⁷⁴ como un ejemplo que hay que aprender. Así «nuestra tradición» tiene un carácter central dentro de todo el discurso, mientras que los ejemplos siguientes sirven sólo para corroborar lo anterior²⁷⁵. «Nuestra tradición», por tanto se refiere a lo que es agradable al Padre: «la Sangre de Cristo (...) derramada por nuestra salvación», que constituye el objeto que Clemente exhorta a contemplar, como razón o principio de doctrina para practicar la virtud ilustrada por los ejemplos siguientes²⁷⁶, ya que esta contemplación se mueve dentro

272. *I Clem* 7,2-4.

273. *I Clem* 7,5-6.

274. Todos los ejemplos que escribe a continuación son del A.T. La idea de pasado viene introducida por *diélthomen*, «ir a través de». Ver, por el contrario, lo expresado en 5,1, a propósito de los Apóstoles San Pedro y San Pablo: «Mas dejemos los *ejemplos antiguos* y vengamos a los luchadores que han vivido más próximos a nosotros. Tomemos los nobles ejemplos de *nuestra generación*» (el subrayado es nuestro).

275. Cfr. G. NINCHIOTTI, *La figura del cristiano negli scritti dei Padri Apostolici* (Milano 1968) p. 26. E. W. FISHER, *o.c.*, p. 219: «Ch. 7 is paraenetic bridge, which concludes the section on jealousy by an exhortatio to repentance. The paraenesis of ch. 7 leads into the new topic of repentance beginning ch 8. The exhortation vs. 7: 4 functions as a reason in the theology of 1 Clement. Looking at the precious blood-of-Christ provides a reason for repentance, and ultimately for salvation».

276. Cfr. E. W. FISHER, *o.c.*, p. 220, que concluye que el uso exhortativo de *aténizein* en S. Clemente «supply the reason for the virtue or actio which the examples illustrate» Señalemos que L traduce *paradóseos hemón* como *doctrina*, cfr. Th. SCHAEFER, *o.c.*, p. 13.

de una tradición normativa que indica una manifestación de la divinidad de significación soteriológica²⁷⁷.

Un análisis pormenorizado de los términos usados en *I Clem* 7,4, nos delimita más el contenido de esta *parádosis*, poniendo de relieve el carácter eucarístico de la expresión «la Sangre de Cristo derramada por nuestra salvación»²⁷⁸, con la que San Clemente asume la tradición de las palabras de la institución en el uso litúrgico de la Iglesia primitiva²⁷⁹. Esta fórmula se inserta plenamente en la exhortación y el mandato de la Carta a conservar la unidad eclesial, señalada con tantas alusiones litúrgicas, y estrechamente ligada a la salvación²⁸⁰.

Cuando el autor de la Carta considera esta fórmula litúrgico-eucarística como «regla de la tradición» no innova nada, sino que es consecuente con lo recibido de los Apóstoles. Basta leer el cap. 11 de 1 Cor, donde San Pablo alaba a los Corintios porque recuerdan todas las *parádosis* que él les entregó en cuanto a la liturgia eucarística²⁸¹.

En este mismo versículo observamos, además, que se refleja una fórmula triádica:

277. Cfr. E. W. FISHER, *o.c.*, p. 227: «Although *atenizein* in 1 Clement 7:4 is an exhortation set in a paraenetic section, the normative tradition which lies behind this term is that epiphany. The proper setting for the use of the term is, therefore, a scene in which the viewer sees a vision of God, of an angel, of heaven, or of some divine manifestation, that is the means of the viewer apprehending his salvation». Esta es la conclusión de FISHER después de un estudio exhaustivo sobre *atenizein* en la Sagrada Escritura y textos profanos, y en el mismo San Clemente.

278. Esto ya fue avistado por J. COLSON, *o.c.*, p. 249, y es objeto de un estudio profundo por E. W. FISHER, *o.c.*, pp.227 ss.

279. Cfr. E. W. FISHER, *o.c.*, p. 231-233. En este sentido es indiferente si hay o no una influencia directa de Mt 26,28, cfr. E. MASSAUX, *o.c.*, pp. 18-21; D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 168-169.

280. Cfr. E. W. FISHER, *o.c.*, p. 234, que concluye su estudio diciendo: «The implication for salvation to be drawn from the analysis of 1 Clem 7:4 and the other *atenizein* passages is as follows: The church united in its liturgy sees the blood-of-Christ poured out in the eucharistic. This is the divine epiphany through which salvation is apprehended».

281. Cfr. el uso de *paradidomi* y *parádosis* en 1 Cor, 11,2 respecto a la liturgia, y más concretamente a la eucaristía en 11,23: *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi («parédoka») vobis, quoniam Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem...* Consideramos que las diferencias entre la fórmula de San Pablo y de *I Clem* son accidentales al tema, recordemos que 1 Cor es anterior al Mt griego, a Mc y Lc, cfr. J. M. CASCIARO (dir.), *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, (Pamplona 1983), p. 52. San Clemente puede recordar a los Corintios la tradición recibida de San Pablo, y usar de una fórmula ya establecida en la liturgia posteriormente, a partir de los sinópticos.

—la sangre de *Cristo*...

—preciosa al Dios y *Padre* suyo...

—alcanzó *gracia*...

En el esquema Padre-Cristo-Gracia de la manifestación salvífica divina (Dios, Salvador, Salud), ya presente en los escritos del N.T.²⁸².

De todo lo visto anteriormente podemos pensar que el «canón de la tradición» es la norma fundamental de la doctrina recibida de los Apóstoles²⁸³; la manifestación salvífica de Dios —acción trinitaria— a los hombres, mediante la Redención Sacrificial de Cristo²⁸⁴. Esta norma la formula San Clemente como actualmente presente en la liturgia eucarística, en cuanto que, al ser visualmente aprehendida por los cristianos, constituye la regla modelo y ejemplar²⁸⁵ que otorga permanentemente la gracia redentora: la penitencia y la salvación para todo el mundo.

b) Superioridad ejemplar de los Apóstoles

Otras veces expresa San Clemente la idea de algo recibido o entregado con *didomi*, *lambáno* o *analambáno*. Así después de los ejemplos del A.T. acerca de la envidia, escribe:

«Mas dejemos los ejemplos antiguos y vengamos a los luchadores más próximos a nosotros. Tomemos (λάβωμεν) los nobles ejemplos de nuestra generación. Por emulación y envidia fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvie-

282. Cfr. J. P. MARTIN, *o.c.*, p. 52. cfr. Rom. 5,15; 7,52; 2 Thes 1,12.

283. El sustantivo *parádosis* sólo aparece en el N.T. en el sentido de transmisión de doctrina, cfr. F. BUCHSEL, παράδοσις, en G. KITTEL *o.c.* II, cc. 1187-1190.

284. La idea de Redención como precio en el N.T. aparece en Mt 27,6-9; 1 Cor 6,20; 7,23; 1 Pet 1,19-21; cfr. también 1 Tim 2,3-6; 1 Pet 1,1-2. Por otra parte esta noción de la Redención como *Kánon* aparece ya en Gal 6,16. Cfr. W. BEYER, *κάνων*, en G. KITTEL *o.c.* III, c. 175.

285. L entiende *kánon* como *exhormatum et sanctum exemplum*, cfr. Th. SCHAEFER, *o.c.*, p. 13. *Kánon* aparece también en 1,2, cfr. cap. 1, ap. 2,1); y en 41,1 con un sentido claramente litúrgico: «Procuremos cada uno agradar a Dios en nuestro propio puesto, conservándonos en buena conciencia, procurando no transgredir la regla (*kánona*) de su propio ministerio (*leitourgia*)».

ron combate hasta la muerte. Pongamos (λάβωμεν) ante nuestros ojos a los santos Apóstoles. A Pedro (...) Pablo...»²⁸⁶.

Los Apóstoles Pedro y Pablo, son para San Clemente los primeros ejemplos de nuestra generación cristiana²⁸⁷ y «las columnas más grandes y justas» de la Iglesia, es decir el fundamento y roca de todo el edificio de la Iglesia²⁸⁸. Indudablemente ellos han evangelizado a los romanos y a los corintios y son fundadores de las respectivas Iglesias²⁸⁹. El ejemplo de los Apóstoles se puede poner ante los ojos de los cristianos²⁹⁰, y es superior al de los justos del A.T., como parece indicar con el uso de los superlativos *mégistoi* y *dikaiótatoi*, pues este último nunca lo usa nuestro autor para referirse a los ejemplos de la Antigua Ley²⁹¹. Los Apóstoles, Pedro y Pablo, quedan, por tanto, en primer plano; y en segundo lugar los «escogidos», que «se agregaron» a los Apóstoles, y que son también ejemplo en unión con ellos²⁹². Por lo tanto, para nuestro autor, el testimonio dado por los Apóstoles, recibido de ellos, y puesto ante los ojos de los cristianos, goza de una mayor atención que el de la revelación veterotestamentaria.

286. *I Clem* 5,1-5.

287. San Clemente establece aquí una oposición de estilo entre «nuestra generación» y los «ejemplos antiguos», es decir los del A.T.

288. Cfr. Gal 2,9, donde San Pablo menciona las «columnas»: Pedro, Santiago y Juan, y pone al mismo nivel su ministerio entre los gentiles con el de las «columnas» entre los judíos, cfr. U. WILCKENS, σῦλος, en G. KITTEL *o.c.*, XII, cc. 1395-1387; cfr. también sobre el sentido metafórico de «columna» como fundamento, C. SPICQ, *Teología Moral...* I, p. 280, n. 284.

289. Sobre este tema cfr. S. GIET, *La Témoignage de Clément de Rome sur la venue a Rome de saint Pierre*, en «Revue des Sciences Religieuses» 29 (1955) pp. 123-136, donde después de haber analizado detalladamente los textos y viendo en estos Apóstoles a los fundadores de las respectivas iglesias, concluye: «La sainteté de leur vie est apparue aux yeux des chrétiens qui se sont assemblés avec eux, comme la garantie du témoignage qu'ils portaient au sujet du Crucifié, et le Bonne Nouvelle qu'ils annonçaient en son nom». Sobre el mismo tema cfr. M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro* (Roma 1976) pp. 25-26; 52-53, donde también estudia la tradición posterior de S. Ignacio de Antioquía y S. Ireneo de Lyon.

290. Cfr. S. GIET, *o.c.*, p. 130: «il s'agit d'un spectacle que Clément et ses correspondants peuvent se représenter»

291. Cfr. *I Clem* 9,3; 30,7; 33,7; 45,3,4.

292. Cfr. *I Clem* 6,1-3. Sobre *synathoizo*, «agregarse», cfr. S. GIET, *o.c.*, pp. 133-134, y *supra* n. 306. El último ejemplo es el de las «ciudades y naciones» destruidas. Esta expresión es tan genérica y extensa, que pensamos que no sea fácil el incluirla entre los de «nuestra generación».

Por último, señalemos que San Clemente llama «columnas» a los Apóstoles que han ejercido su ministerio en Roma; son los fundadores de esta Iglesia ²⁹³, que escribe a los corintios el documento que estamos estudiando. En una Carta que tiene como objetivo reafirmar la sucesión apostólica de los ministros constituidos, no es difícil entrever en el autor la conciencia de una sucesión de los Apóstoles Pedro y Pablo, en su propio ministerio. Los ministros de la Iglesia de Roma suceden a los que eran las «máximas y justísimas» columnas de la Iglesia. Hay sin duda, una intencionalidad en el autor por mencionar nominalmente a estos dos Apóstoles y calificarles de «máximas y justísimas columnas», quizá para recordar la propia autoridad universal de la Iglesia romana ²⁹⁴.

c) *La interpretación cristológica de la Escritura*

Más adelante, entre los modelos de humildad, San Clemente nos presenta en primer lugar a Cristo, interpretando Is 53,1-12 y Ps 21,7-9 con una significación cristológica y concluye:

«Mirad, carísimos, que ejemplo nos es dado (δεδομέ-
voς) Pues si a este extremo se humilló el Señor ¿Qué
será bien que hagamos nosotros, los que por El nos
hemos puesto bajo el yugo de su gracia?» ²⁹⁵.

Lo entregado en este caso es el modelo de Cristo sufriente en la pasión, a través del Siervo de Isaías y del salmo 21. Esta interpretación mesiánica de los dos textos del A.T. es algo que San Clemente y los cristianos han recibido de los Apóstoles, como se refleja en numerosas citas y referencias de N.T. ²⁹⁶.

293. Cfr. S. GIET, *o.c.*, pp. 133-136.

294. San Clemente podría haber mencionado a los Apóstoles de una manera más extensiva o genérica, o, incluso relatar otros ejemplos, ya relatados en Act: Santiago al Mayor, o el Menor, Esteban, Felipe, Bernabé, etc...

295. *I Clem* 16,17.

296. Para las referencias a Is 53 en el N.T., cfr. por ejemplo, AA.VV., *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1966) pp. 1054-1055, que señala más de veinte entre citas literales y expresiones similares. El Salmo 21 es citado literalmente en Mt 27,39.43.46, y apunta J. DANIELOU, *Etudes d'exégèse juéo-chrétienne*, (Paris 1966), p. 31, que al poner este Salmo en boca de Cristo, «peut laisser entendre que l'auteur pensait que le Christ avait récité entièrement la Psaume sur la croix en s'en appropriant les paroles», lo que coincide plenamente con el

No es nuestro autor, por tanto, original en esta interpretación, si no hay dependencia literaria ²⁹⁷, al menos hemos de ver una dependencia en cuanto a la predicación oral de los Apóstoles. Incluso ya San Pedro en su primera carta nos presenta a Cristo como «ejemplo» —*hypogrammós* al igual que en el texto de Clemente— de humildad y sumisión citando a Is 53 ²⁹⁸. Por tanto, es muy probable que San Clemente haya recibido por tradición apostólica la interpretación cristológica de las profecías del Antiguo Testamento.

d) Tradición normativa

Al final del apartado anterior interpretábamos la *epinomé* como una tradición recibida —expresada con *didomi*— de los Apóstoles, y de ahí que San Clemente condene el cisma de Corinto por violar esta tradición ²⁹⁹. Quisiéramos aquí señalar brevemente, las características que da San Clemente a lo «entregado» por los Apóstoles, contraponiéndolo a lo dispuesto por Dios en el A.T.

Respecto al sacerdocio levítico señala San Clemente:

1) La voluntad de Dios -sus mandatos- se manifiesta a través de Moisés (y los profetas), que la han consignado en los libros sagrados, sancionados (*nomothetéo*) por Dios mismo ³⁰⁰;

relato de San Mateo. Pueden verse alusiones a estos versículos del Salmo en Mc 15,30; Lc 23,35-36.

297. Cfr. E. MASSAUX, *o.c.*, p. 29, niega toda dependencia de los sinópticos, igualmente D. A. HAGNER, *o.c.*, p. 175.

298. 1 Pet 2,21-24: *In hoc enim vocati estis, quia et Christus passus est pro vobis relinquens exemplum («hypogrammós») ut sequamini vestigia eius: qui peccatum non fecit nec «inventus est dolus in ore eius»; qui cum malediceretur, non remaledicebat, cum pateretur, non comminabatur, commendabat autem iusti iudicanti; «quia peccata nostra ipse pertulit» in corpore suo super lignum, ut peccatis mortui iustitiae viveremus; «cuius livore sanati estis».* Hemos entrecomillado las referencias a Is 53,9.12.5.6. Sobre el posible conocimiento de S. Clemente de 1 Pet, cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, p. 246, que lo da como probable.

299. Cfr. *I Clem* 44,2. Vid. *supra*, ap. 4: *epinomé*.

300. Cfr. *I Clem* 40,3; 43,1: «¿(...) cuando el bienaventurado Moisés (...) había consignado en los libros sagrados todo cuanto le era por El ordenado? y le siguieron los demás profetas, añadiendo su testimonio a lo que fue por El legislado».

2) Moisés establece el sacerdocio levítico, según una voluntad manifiesta de Dios, en orden al pueblo judío ³⁰¹;

3) Moisés sabía lo que había de suceder: cuál era la voluntad de Dios para su pueblo. Pero manda que se realice la prueba de las ramas para que no surgieran disensiones sobre el sacerdocio en el futuro ³⁰²;

4) Dios dispone la liturgia sacerdotal del A.T.: sacrificios, tiempos, lugar ³⁰³;

5) Todo este es *prostagma* de Dios, un mandato suyo ³⁰⁴.

Veamos ahora lo que nos dice sobre lo «entregado» por los Apóstoles:

1) La voluntad de Dios se manifiesta ordenadamente por Jesucristo «enviado por Dios», que da la misión de evangelizar a los Apóstoles. Son agentes de la evangelización porque han recibido de Cristo los mandatos-instrucciones, han sido perfeccionados por su Resurrección, han sido confirmados en la Palabra de Dios, y gozan de la plenitud del Espíritu Santo ³⁰⁵;

2) Los Apóstoles, realizando esta misión, instituyen la Jerarquía, obispos y diáconos, probándoles por el Espíritu ³⁰⁶; de acuerdo con la profecía de Isaías acerca de los que habían de gobernar la nueva Jerusalén mesiánica ³⁰⁷; según un oficio (*érgon*) confiado por Dios en Cristo ³⁰⁸ a los mismos Após-

301. Cfr. *I Clem* 40,5; 43,2 ss. La historia de la rama florida de Aarón es relatada en Num 17,16-25, y en todo momento es Dios el que ordena a Moisés lo que debe hacer.

302. Cfr. *I Clem* 43,2.6.

303. Cfr. *I Clem* 40,2-4; 41,2.

304. Cfr. *I Clem* 40,4-5. Vid. *supra*, ap. 4: *próstagma*.

305. Cfr. *I Clem* 42,1-3. Vid. *supra* lo dicho a propósito de *lógos*, *kerysso*, *euaggelizo*, y *paragéllo*, en los distintos apartados.

306. Cfr. *I Clem* 42,4.

307. Cfr. *I Clem* 42,5. San Clemente adapta aquí Is 60,17. Hemos de señalar que en el cap. 60 de Isaías se relata la profecía de la Nueva Jerusalén. Este versículo se refiere a los nuevos gobernadores constituidos por Dios, sustituyendo toda la organización jerárquica anterior, cfr. A. PENNA, *Isaia*, en S. GAROFALO, o.c., pp. 580 ss., especialmente p. 588, n. 17. Nuestro autor puede recoger una tradición interpretativa de este capítulo de Isaías en un sentido eclesiológico, al igual que lo hace San Juan en Apoc 21,9-27, al hablar de la Jerusalén mesiánica, cfr. AA.VV., *Biblia de Jerusalén*, pp. 1060-1061, 1659, que recogen varias referencias de ambos textos.

308. Cfr. *I Clem* 43,1.

toles. Esta jerarquía es constituida en orden de los que habían de creer, los cristianos ³⁰⁹;

3) Los Apóstoles conocen por Jesucristo que habría disputas en torno al episcopado, y han sido dotados de un conocimiento perfecto acerca de lo conveniente para el futuro de la Iglesia, y por ello establecen la sucesión apostólica de los ministros ³¹⁰;

4) Estos ministros de la grey de Cristo, son establecidos por los Apóstoles u otros varones probados, que han sido constituidos a su vez por los Apóstoles, como sucesores en la misión evangelizadora: para predicar, gobernar y realizar el ministerio sagrado *-leitourgía-* de ofrecer dones, en diversos lugares y ciudades, y para todos los fieles de todos los tiempos ³¹¹;

5) Lo establecido o «entregado» por los Apóstoles es una *epinomé* ³¹².

Comparando estos cinco apartados, queremos indicar:

1) Que lo establecido por Dios en el A.T. está escrito y sancionado por El en los libros sagrados. Mientras que San Clemente no alude directamente, respecto a lo recibido de los Apóstoles, a ningún testimonio escrito: lo ha recibido por tradición, posiblemente oral.

2) Que la voluntad de Dios se manifiesta en lo establecido y entregado por los Apóstoles, de la misma manera que en el A.T. a través de lo revelado en la Sagrada Escritura.

3) Que la transgresión de la tradición apostólica, según San Clemente, es más grave para los cristianos, que lo mandado por Dios en la revelación veterotestamentaria para el pueblo judío, porque poseen los cristianos un superior conocimiento ³¹³, que nos viene de Cristo por los Apóstoles ³¹⁴.

309. Cfr. *I Clem* 42,4.

310. Cfr. *I Clem* 44,1-2.

311. Cfr. *I Clem* 44,3-4; 42,4.

312. Cfr. *I Clem* 44,2. Vid. *supra*, ap. 4: *epinomé*.

313. Cfr. *I Clem* 41,4. Vid. *supra* n. (263).

314. Cfr. *I Clem* 42,1-2. Señala J. COLSON, *o.c.*, p. 243: «C'est qu'en effet, dans les dispositions prises par les apôtres, envoyés par le Christ, lui-même envoyé par Dieu, c'est Dieu finalement que manifeste sa volonté au sujet du culte de la nouvelle Alliance, tout comme dans les dispositions prises par Moïse au nom de Dieu dans l'ancienne». Este conocimiento *-gnósis-* de que

4) Que el autor, en nombre de la Iglesia de Roma, juzga lo que es conforme o no con esa tradición apostólica, de manera general, y lo aplica particularmente a otra Iglesia, la de Corinto ³¹⁵.

Por último, señalemos aquí también, que San Clemente testimonia la existencia de una tradición apostólica escrita, al mencionar la primera Carta de San Pablo a los Corintios, incluyéndola dentro de la misión evangelizadora de los Apóstoles ³¹⁶.

e) *Resumen de lo adquirido*

San Clemente ofrece ya ciertos elementos fundamentales de lo que es la *Traditio Apostolorum*, aunque pueda aparecer o no totalmente ligado al término *parádoxis*. Así nos la presenta como una enseñanza recibida acerca de la unidad en la Iglesia; también es la doctrina recibida, cuya regla fundamental es la acción salvadora de Dios Trino sobre los hombres, mediante la Redención sacrificial de Cristo, que se hace permanente en la liturgia eucarística; la interpretación cristológica de las profecías mesiánicas del A.T.; o la norma de la sucesión apostólica para el establecimiento permanente de la Jerarquía en la Iglesia.

Esta tradición puede ser oral o escrita, y para los cristianos es algo superior a las Escrituras del Antiguo Testamento, ya que los Apóstoles constituyen el principal modelo para los creyentes, por encima de los personajes de la Antigua Ley. Ellos son las columnas de la Iglesia. Por ellos hemos recibido un conocimiento superior de Cristo. Así violar la tradición de los Apóstoles es más grave que lo dispuesto por Dios en la revelación veterotestamentaria, pues en lo entregado por los Apóstoles se manifiesta la voluntad de Dios para la Iglesia.

El autor de la Carta, en nombre de la Iglesia de Roma, cuyos Apóstoles fundadores son Pedro y Pablo «máximas y

habla San Clemente es superior porque viene de Cristo, cfr. *I Clem* 36,2, cfr. J. DANIELOU, *Theologie du judéo-christianisme* I, (Paris 1958) p. 423.

315. Cfr. *I Clem* 44,3-4.6. Vid. *supra*, ap. 4: *epinomé*.

316. Cfr. *I Clem* 47,1 ss. Vid. *supra*, ap. 3: *euaggélión*.

justísimas columnas»³¹⁷, juzga lo que es conforme a esa tradición de los Apóstoles con carácter general, y lo aplica particularmente a otra Iglesia, la de Corinto³¹⁸

6. La enseñanza de la Iglesia de Roma

a) *El sujeto de la Carta en relación con los términos estudiados*

A lo largo de las páginas anteriores hemos visto una serie de elementos y términos en relación con la enseñanza cristiana, tal como aparecen en la *Prima Clementis*, y hemos deducido de los distintos textos cómo el autor se mueve dentro de unas coordenadas claramente coherentes con la enseñanza de los Apóstoles.

Algunas veces hemos podido comprobar que San Clemente establece una serie de relaciones entre los términos de enseñanza y el sujeto de la Carta: «La Iglesia de Dios que peregrina en Roma»³¹⁹:

1) Asume indirectamente los términos de *didásko* y *paideía*, como referidos a su propia Carta³²⁰.

2) Entiende su Carta como un «recuerdo» de los *lógia* de la Revelación, que quiere «actualizar», cumpliendo con un deber pastoral hacia la Iglesia de Corinto³²¹.

317. Cfr. *I Clem* 5,2-5.

318. La autoridad de San Clemente como intérprete de la Tradición de los Apóstoles en la Carta, es testimoniada por S. IRENEO DE LYON: *tertio loco ab apostolis episcopatum sortitur Clemens, qui et vidit apostolos ipsos, et contulit cum eis et cum adhuc insonantem praedicationem apostolorum et traditionem ante oculos haberet, non solus: adhuc enim multi supererant tunc ab apostolis docti. Sub hoc igitur Clemente dissensione non modica inter eos qui Corintho essent fratres facta, scripsit quae est Romae Ecclesia potentissimas litteras Corinthiis, ad pacem eos congregans et reparans fidem eorum et adnuntians quam in recenti ab apostolis acceperat traditionem.* Cfr. ROUSSEAU, A.-DOUTRELAU, L.S. *Irénée de Lyon. Contre les Heresies* III, 3,3. (Paris 1974) p. 34.

319. *I Clem*, *inscriptio*.

320. Cfr. Introducción.

321. Cfr. ap. 1: *lógia*.

3) La Carta es llevada por unos legados con la misión de rendir cuentas a la autoridad que les envía, exigiendo información sobre si la Carta ha conseguido la finalidad perseguida ³²².

4) Establece una distinción entre la evangelización de los Apóstoles y su propia Carta: el autor es destinatario de dicha evangelización. Y testimonia la inspiración privilegiada de los escritos de los Apóstoles ³²³.

5) El autor transmite en su Carta los mandatos de Dios para la Iglesia de Corinto. Es grave desobedecer estos mandatos de su Carta ³²⁴.

6) La Iglesia de Roma, fundada por los Apóstoles Pedro y Pablo, juzga, de hecho, sobre lo que es conforme con la Tradición apostólica, y culpa de violar esa tradición a la Iglesia de Corinto ³²⁵.

Es nuestra intención perfilar, a través de los textos, algunas características más del sujeto de la Carta, y hasta qué punto se puede hablar de una autoridad que enseña a otra Iglesia particular.

b) *La Iglesia de Roma a la Iglesia de Corinto*

El inicio de la Carta establece muy bien el remitente y los destinatarios de la misma:

«La Iglesia de Dios que peregrina en Roma a la Iglesia de Dios que peregrina en Corinto, a los llamados y santificados según la voluntad de Dios por Nuestro Señor Jesucristo. Que la gracia y la paz abunden entre vosotros de parte de Dios omnipotente por Jesucristo» ³²⁶.

Este texto nos da los primeros elementos: la Iglesia de Roma, en nombre propio, escribe a la Iglesia de Corinto como tal Iglesia ³²⁷. Los únicos precedentes conocidos de un escrito

322. Cfr. ap. 3: *apaggéllō*.

323. Cfr. ap. 3: *euaggélizo; euaggélion*.

324. Cfr. ap. 4: *próstagma; dikaiōma*.

325. Cfr. ap. 4: *epinomé*; ap. 5, d)-e).

326. Cfr. *I Clem. inscriptio*.

327. Sobre la cuestión del Primado en San Clemente, cfr. A. JAVIERRE, o.c., pp. 441 ss., MACCARRONE, M., *Apostolicità, episcopato e primato di Pie-*

cristiano de este género son las Epístolas del N.T., escritas en nombre propio por los Apóstoles, mientras que el autor de *I Clem* prescinde de usarlo, sólo quiere señalar que es remitida por la Iglesia de Roma³²⁸. Por otra parte, este «saludo» presenta muchas expresiones idénticas a los «saludos» de las cartas de San Pedro y San Pablo³²⁹. Además, el autor, al decirnos que las respectivas comunidades son Iglesias que «peregrinan», está indicando la convicción de que hay una sola Iglesia de Dios³³⁰, desde la unidad de la Iglesia, y no desde la diversidad de las dos Iglesias, es como la Iglesia de Roma acomete las cuestiones planteadas en la Carta.

c) *La Iglesia de Roma informada de los asuntos de Corinto*

A continuación del «saludo», el autor expresa los motivos que le mueven a escribir:

«A causa de las repentinas y sucesivas calamidades y tribulaciones que nos han sobrevenido, creemos habernos vuelto tardíamente (βράδιον) sobre los asuntos que están en litigio (ἐπιζη-τόυμενων) entre vosotros, carisi-

tro, (Roma 1976) pp. 3-4; D'ERCOLE, G., *Communio, Collegialità. Primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum*, (Roma 1964), pp. 360-373; GUERRA, M., *El Papa, Obispo de Roma*, en «Teología del Sacerdocio» n° 14 (Burgos 1982), pp. 95 ss. Por nuestra parte hemos evitado entrar en la polémica y preferimos remitirnos al estudio de los textos de la Carta.

328. Los Padres Apostólicos posteriores utilizan el género epistolar en nombre propio: Ignacio, Policarpo. Sobre el género epistolar en la literatura griega, cfr. J. SCHNEIDER, *Brief*, en *Reallex. der Ant. und Christ.* II, cols. 564-585; G. SCARPAT, *L'epistolografia*, en *Introduzione allo studio della cultura classica I*, (Milán 1972) 473-512; KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, Helsinki, 1965; K. THRAEDE, *Grudzüge griechisch-römischer Brieffopik*, Zetem. XLVIII, Munich, 1970; A. J. MALHERBE, *Ancient epistolary theorist*, en *Ohio Journ of Relig. Stud.* 5.2, 3-77; C. CASTILLO, *La epístola como género literario desde la antigüedad hasta la Edad Media tardía*, en *Estudios Clásicos* 18 (1974), pp. 427-442; E. SUAREZ, *La epistolografía griega*, en *Estudios Clásicos* 23 (1979), pp. 19-46.

329. Cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, pp. 196 y 224. Cfr. Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 1 Pet 1,2; 2 Pet 1,2.

330. Cfr. B. MAGGIONI, *o.c.*, p. 11; G. MINCHIOTTI, *o.c.*, p. 77; G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, (Paris 1945) pp. 19-20.

mos, y sobre la sedición extraña y ajena a los elegidos de Dios, impía y sacrilega, que algunas personas, audaces y presuntuosas, han encendido...»³³¹.

Este texto nos muestra que la Iglesia de Roma ha recibido, por un canal que ignoramos, información de los sucesos acaecidos en Corinto: una sedición —*stásis*— ajena a los elegidos de Dios, promovida por algunas personas presuntuosas. A lo largo de la Carta la Iglesia de Roma da más datos sobre lo que conoce de la situación³³²:

1) se han levantado los jóvenes contra los presbíteros, por lo que se han quebrantado las ordenaciones de Dios³³³;

2) los cabecillas de la rebelión, una o dos personas, han producido un desorden en la Iglesia de Corinto. Saliéndose de su propio puesto se han exaltado sobre el rebaño de Cristo, transgrediendo la regla de su ministerio³³⁴.

3) estas personas han ocasionado la deposición de algunos «presbíteros-episcopos», constituidos según la norma de la sucesión establecida por los Apóstoles, y que, por lo tanto, son los pastores legítimos de la Iglesia, a la que han servido irrepochablemente³³⁵.

4) Como consecuencia se han producido bandos y divisiones en la Iglesia de Corinto, causando grave daño entre los fieles, y haciendo que los no cristianos blasfemen el nombre de Dios. Esta división existe todavía en el momento en que la Iglesia de Roma escribe su Carta³³⁶.

Con todos estos datos y, sobre todo, el que no se hayan solucionado estos «asuntos discutidos entre vosotros» —*epizetouménon pragmatón*³³⁷— es lo que mueve a la Iglesia de Roma

331. *I Clem* 1,1.

332. Cfr. *I Clem* 47,7, donde la Iglesia de Roma declara haber recibido la noticia del cisma.

333. Cfr. *I Clem* 3, 2-3.

334. Cfr. *I Clem* 14,1; 16,1; 21,4; 41,1; 17,6; 51,1.

335. Cfr. *I Clem* 44, 2-6; 47,6.

336. Cfr. *I Clem* 45,6; 46,9; 47,7.

337. El verbo griego *epizetéo* indica tener un deseo, desear algo, buscar. En este texto puede significar «las cosas discutidas» -contraste de opiniones-, cfr. H.GREEVEN, ἐπιζητέω, en G. KITTEL *o.c.*, III, cc. 1537-1540; J. B. LIGHTFOOT, *o.c.*, p. 8, n. 1, que hace un breve estudio del tema. No hay, por tanto, seguridad en que este verbo indique que los corintios hayan solicitado la intervención romana, cfr. F. X. FUNK, *o.c.*, p. 99: «Clemens 47,6.7. scribit, seditio-

a intervenir, y reconoce hacerlo «demasiado tarde» —*brádion*³³⁸— por dificultades relativas a la misma Iglesia de Roma³³⁹. Hay, por tanto, una conciencia en el autor de que la gravedad de la situación de la Iglesia de Corinto -falta la unidad por la destrucción de la jerarquía legítima- hubiera requerido una pronta solicitud por parte de la Iglesia de Roma. Esta solicitud sólo es excusada por la imposibilidad física o moral de escribir como tal Iglesia de Roma.

d) *La amonestación de la Iglesia de Roma*

La Iglesia de Roma declara que el origen del mal de la Iglesia de Corinto es la envidia³⁴⁰. A continuación pone una serie de ejemplos de los males ocasionados por la envidia en el A.T.³⁴¹, y en «nuestra generación»³⁴², luego escribe:

«Todo esto, carísimos, os lo escribimos (ἐπιστέλλομεν) no sólo para amonestaros (νουθετοῦντες) a vosotros, sino también para recordárnoslo a nosotros mismos, pues hemos bajado a la misma arena y tenemos delante el mismo combate»³⁴³.

Estas palabras de San Clemente recordarían a los Corintios las «amonestaciones» del Apóstol Pablo, cuando les escribía para poner fin a las disensiones primeras³⁴⁴. Es evidente que la *nouthesia* cristiana reviste también unos caracteres fraternales, que el mismo San Clemente quiere marcar en este texto al poner a los dos Iglesias ante «el mismo combate», y que ya

nem, quae inter illos exstitit per famam divulgatam esse». Lo único cierto es que la Iglesia de Roma ha sido informada.

338. Este término es un comparativo sin segundo término de comparación, y reviste un carácter absoluto, cfr. F. BLASS-A. DEBRUNNER, *o.c.*, parágr. 244, pp. 126-127.

339. Cfr. A. JAUBERT, *o.c.*, p. 19. Posiblemente se refiere a la persecución de Domiciano.

340. Cfr. *I Clem* 3,2.4: «teniais dentro la impía e injusta envidia, por la que también la muerte entró en el mundo».

341. Cfr. *I Clem* 4: Abel, Jacob, Moisés, David.

342. Cfr. *I Clem* 5-6: Pedro, Pablo, junto con otros cristianos. Vid. *supra*, ap. 5 b).

343. *I Clem* 7.1.

344. Cfr. 1 Cor 4,14: *Non ut confundam vos, haec scribo, sed ut quasi filio meos carissimos moneo* («*nouthetón*»). Cfr. D. A. HAGNER, *o.c.*, p. 197. Sobre este texto del Apóstol cfr. C. SPICQ, *Notes...* II, p. 587, n. 4.

analizamos a propósito de la *paideía* ³⁴⁵. Pero, tanto en este texto, como en el cap. 47 quiere establecer el autor una relación entre su Carta y la del Apóstol, escrita en unas circunstancias semejantes de división y de envidia en la Iglesia de Corinto, y añade en 47,4, a propósito de 1 Cor:

«Mas aquella parcialidad fue menos culpable que la actual, pues al cabo os inclinábais a Apóstoles atestiguados por Dios y a un hombre aprobado por ellos» ³⁴⁶.

La Iglesia de Roma amonesta fraternalmente a otra Iglesia, pero por unos motivos más graves —*hamartía* los llama San Clemente— que los que movieron a amonestar paternalmente ³⁴⁷ al Apóstol fundador de «la antigua y firmísima Iglesia de los Corintios» ³⁴⁸. El autor tiene conciencia clara de poder amonestar a la Iglesia de Corinto con el mismo derecho que lo hizo San Pablo, por un motivo más grave: es una amonestación fraterna, pero con una autoridad pastoral semejante a la de los Apóstoles ³⁴⁹.

e) *La Iglesia de Roma y la voluntad de Dios*

En los últimos textos de la Carta el autor habla en primera persona, reclamando que por él se manifiesta la voluntad de Dios ³⁵⁰. Cuando escribe que los causantes de la rebelión «se sometan no a nosotros, sino a la voluntad de Dios» ³⁵¹, quiere solicitar de los Corintios obediencia a los presbíteros y a lo que escribe en su Carta, reclamando el origen divino, en Cristo por los Apóstoles, de los que han sido constituídos como autoridad en la Iglesia ³⁵². Hay una sumisión —parece querer reflejar San Clemente— de un orden distinto al puramente humano.

345. Cfr. C. SPICQ, *Notes...* II, p. 588. Cfr. manuscrito de la Tesis Doctoral cap. II, ap. 3, a), donde estudiamos relaciones entre *paideía* y *novthesía*, en San Clemente.

346. Cfr. *I Clem* 47,4.

347. Cfr. 1 Cor 4,14. Vid. *supra* n. (368).

348. Cfr. *I Clem* 47,6.

349. Cfr. C. SPICQ, *Notes...* II, pp. 587-588.

350. *I Clem* 58,2; 59,1; 63,2.

351. Cfr. *I Clem* 56,1.

352. Cfr. *I Clem* 42-44. Vid. *supra* ap. 4: *epinomé*; ap. 5, d).

Aquí el autor cuenta con la sumisión voluntaria³⁵³, libre, de aquellos que han transgredido «los mandatos y justificaciones dados por Dios»³⁵⁴, que comprenden tanto los *lógia* de la Revelación del A.T. y N.T., como lo entregado por los Apóstoles mediante tradición oral³⁵⁵, pero también incluye la corrección de los presbíteros «que nos une a la voluntad de Dios»³⁵⁶.

Todo esto ilumina enormemente el hecho de que la Iglesia de Roma exija imperativamente la aceptación de su consejo:

«Aceptad nuestro consejo y no os arrepentiréis»³⁵⁷.

Este consejo imperativo —*symbolé*— fraternal reviste unas características singulares:

1) de exhortación respecto a la totalidad de los destinatarios: sería el conjunto exhortativo de la Carta;

2) de mandato en relación con los causantes de la rebelión, por ejemplo en los imperativos del cap. 57³⁵⁸.

Se fundamenta este consejo imperativo en que Dios mismo se manifiesta a través de la Carta de la Iglesia de Roma:

«Mas si alguno desobedeciera a lo que El mismo (Dios) os ha dirigido por medio de nosotros, sepan que se harán reos de no pequeño pecado y se exponen a un grave peligró»³⁵⁹.

«Alegría y regocijo nos proporcionaréis, si obedeciendo a lo que os hemos escrito por el Espíritu Santo, cortáis de golpe las cóleras culpables que os inspira la envidia, conforme a la exhortación a la paz y a la concordia que os dirigimos en esta carta»³⁶⁰.

353. Cfr. G. D'ERCOLE, *o.c.*, p. 369.

354. Cfr. *I Clem* 58,2.

355. Vid. *supra* ap. 1: *lógos*, *lógia*, ap. 5, d).

356. Cfr. *I Clem*, 56,2; 57,1.

357. *I Clem* 58,2.

358. Cfr. *I Clem* 57,1-2. San Clemente ordena imperativamente la sumisión de los rebeldes a los presbíteros. Cfr. A. JAUBERT, *o.c.*, pp. 87 ss.

359. *I Clem* 59,1.

360. *I Clem* 63,2.

Esta doble apropiación de la autoridad divina ¿qué significado tiene para la Iglesia de Roma? Parece como si quisiera reclamar la misma autoridad e inspiración que, por ejemplo, manifiesta San Pablo al escribir en su segunda Carta a los Corintios: *tamquam Deo exhortante per nos*³⁶¹; *in me loquitur, Christi*³⁶². Sin embargo, hemos de concluir que esta autoridad divina de la Iglesia de Roma y la asistencia del Espíritu Santo no tienen otros límites y otra explicación que la deducible de aquellos otros elementos entresacables en el conjunto de la Carta:

1) La Iglesia de Roma posee esta autoridad y asistencia divinas para hacer actuales —«recordar»— aquellos datos de los *lógia* de la Revelación y de la tradición apostólica que deben ser explicados, interpretados o aplicados a causa de una situación concreta de la vida eclesial, que ha producido un oscurecimiento o transgresión de esos datos de la Revelación y Tradición³⁶³. Incluso la misma Iglesia de Roma declara su incapacidad de cambiar esa tradición de los Apóstoles, cuando ha sido observada fielmente, sin ninguna anormalidad y con toda dignidad por parte de la jerarquía³⁶⁴.

2) Esta autoridad y asistencia divina es reclamada por la Iglesia de Roma para amonestar fraternalmente a otra Iglesia, también de origen apostólico. Interviene cuando la autoridad —«ministerio del episcopado»— ha sido puesto en cuestión, y por tanto esa Iglesia destinataria del mensaje romano no ha sabido resolver unos asuntos internos que afectaban a la misma tradición apostólica³⁶⁵.

3) La Iglesia de Roma, por esa autoridad o asistencia divinas, exige obediencia a su Carta, afirmando que si no se diera esa sumisión por parte de los destinatarios «se harán reos de

361. 2 Cor 5,20.

362. 2 Cor 13,3; cfr. 1 Thes 2,13. Sobre la actuación de Dios por los Apóstoles en el N.T., cfr. A. BEA, *Inspiration*, en L. PIROT-A. ROBERT, *Dictionnaire de la Bible. Supplément IV*, (Paris 1959), cc. 490-491.

363. Vid. *supra*, ap. 1: *lógia*; ap. 4: *epinomé*, ap. 5 d).

364. Vid. *supra* cap. II, ap. 4: *epinomé*. Cfr. *I Clem* 44,1-3. El sujeto declara su propia incapacidad de ir contra la norma de tradición apostólica recatemente observada, en *I Clem* 44,4: «y es así que cometeremos (*heim*) un pecado no pequeño si deponemos del episcopado a quienes intachable y religiosamente han ofrecido dones».

365. Vid. *supra*, ap. 4: *epinomé*; ap. 5, d); ap. 6, c). Cfr. *I Clem* 1,3; 3,3; 21,6; 44,3-6; 54,2; 57,1.

no pequeño pecado y se exponen a un grave peligro»³⁶⁶. Es decir, establece unas ligaduras o vínculos morales, que recuerdan mucho la potestad conferida a Pedro y los Apóstoles por Cristo de «atar y desatar»³⁶⁷.

4) La Iglesia de Roma, en virtud de esa autoridad y asistencia divinas, envía unos legados «que serán testigos entre nosotros y vosotros»³⁶⁸. Esta aparente igualdad, que se establece en este texto por la imparcialidad de los legados ante las dos Iglesias, desaparece, en virtud de esa asistencia y autoridad divinas que asume la Iglesia de Roma. Estos legados son transmisores de la voluntad de Dios a la que la Iglesia de Corinto debe conformarse. Además, la Iglesia de Roma exige garantías de esa sumisión, al solicitar la remisión pronta de estos legados, con el anuncio de que la Carta ha logrado su objetivo³⁶⁹.

5) Siendo las dos Iglesia parte de la única «Iglesia de Dios que peregrina»³⁷⁰, la autoridad y asistencia divinas, que la Iglesia de Roma hace propias, establecen a esta última como garantía de esa unidad eclesial, voz autorizada de la voluntad divina para la entera Iglesia peregrinante.

6) Las relaciones fraternales de la Iglesia de Roma con la Iglesia de Corinto, no son un obstáculo para que el autor de la Carta, o el remitente, tenga conciencia de ser transmisor de la voluntad de Dios hacia los destinatarios. Al fin y al cabo las relaciones de Cristo con los Apóstoles han sido fraternales, e igualmente las de éstos con los primeros fieles³⁷¹: fraternidad y

366. Cfr. *I Clem* 59,1.

367. Cfr. Mt 16,19; 18,18. El verbo que emplea San Clemente es *endéo*, que no aparece en el N.T.. Deriva de *déo*, que significa «ligar», «atar», que aparece sólo, en un sentido semejante al que emplea San Clemente, en los textos referidos de San Mateo, donde atar y desatar derivan del uso rabínico «lanzar anatema sobre alguien y levantarlo más tarde; declarar algo prohibido o permitido» cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* I, p. 171, n. 66. También puede añadir la idea de declarar la permanencia o exclusión de la comunidad cfr. F. BUCHSEL, *δέω*, en G. KITTEL *o.c.*, II, cc. 8891-896.

368. Cfr. *I Clem* 63,3.

369. Cfr. *I Clem* 65,1. Vid. *supra*, ap. 3: *apaggéllō*.

370. Cfr. *I Clem. inscriptio*. Vid. *supra*, ap. 6, b).

371. Cristo llama «hermanos» a los Apóstoles y a todos aquellos que cumplen la voluntad de Dios, cfr., por ejemplo, Mt 28,10; Ioh 20,17; Rom 8,29; Heb 2,11; C. SPICQ, *Teología Moral...* II, p. 527, n. 89. Los Apóstoles llaman «hermanos» a los cristianos, especialmente a aquellos con los que tienen un deber pastoral de enseñanza, gobierno, amonestación, mandato, etc., cfr. Lc

autoridad no se excluyen en el N.T., sino que se dan juntas ³⁷². Incluso hemos visto que el autor es consciente de tener una autoridad pastoral de amonestar semejante a los Apóstoles ³⁷³.

7) Por último queremos hacer notar las semejanzas y diferencias entre el querer de Dios manifestado en la «Palabra» revelada, la conformidad «con la voluntad de Dios» latente en la misión apostólica descrita en los cap. 42-44, y la autoridad y asistencia divinas asumidas por la Iglesia de Roma:

a) En los tres está presente la acción de la Trinidad: La Palabra de Dios constituye el mundo por el Creador, se manifiesta en la Escritura por el Espíritu Santo que inspira a Moisés y los profetas, y tiene su culminación en la revelación de Cristo; los Apóstoles reciben de Cristo, enviado por el Padre-Dios, la misión de evangelizar, y la realizan con la plenitud del Espíritu Santo ³⁷⁴; por la Iglesia de Roma escribe Dios mismo, que recibe la gloria por medio de Jesucristo ³⁷⁵, y ella declara tener la asistencia del Espíritu Santo al redactar su Carta a los Corintios ³⁷⁶. Pensamos, por tanto, que en la Iglesia de Roma hay una conciencia implícita de tener una misión o ministerio pastoral, que deriva de la acción fundante de la Iglesia por parte de la Trinidad a través de los Apóstoles —confirmados en la palabra de Dios—, en orden a la Iglesia universal ³⁷⁷.

22,32; Act 12,17; Act 15,23, en las epístolas del N.T. este término es muy abundante, así, por ejemplo, sólo en 1 Cor San Pablo lo emplea más de veinte veces, cfr. GARCIA RODRIGUEZ, *Concordancias de la Biblia. Nuevo Testamento*, (Bilbao 1975) pp. 276 ss.; A. SCHMOLLER, *Concordantiae Novi Testamenti Graeci*, 13ª ed. (Stuttgart 1963) pp. 12-14.

372. Cfr. C. SPICQ, *Teología Moral...* II, p. 544.

373. Vid. *supra*, ap. 6, d).

374. Cfr. *I Clem* 42,1-3.

375. Cfr. *I Clem* 59,1.

376. Cfr. *I Clem* 63,2.

377. En San Clemente la idea de transmitir el querer de Dios a los hombres está unida a la idea de elección divina para una misión. La «amonestación» que «nos une con la voluntad de Dios» (cfr. *I Clem* 56,3), y esta *nouthesia* San Clemente la entiende ejercida por un sujeto jerárquico (cfr. *I Clem* 57,1-2). Esta *nouthesia* o *paideia* es asumida, con una función jerárquica por el autor de la Carta; señalada también al escribir: «no desertemos del puesto que su voluntad nos ha asignado» (cfr. *I Clem* 21,4) También el *kérygma* (vid. *supra*, ap. 2) es ejercido por un sujeto que ha recibido de Dios esta tarea de proclamar públicamente el querer de Dios o su «palabra», y la presenta unida al término *leitourgias*, que aparecerá luego para designar el «ministerio» propio de la jerarquía establecida por los Apóstoles. El carácter universal de este ministerio fraterno de la Iglesia de Roma queda ampliamente

b) La misma Iglesia de Roma establece unas diferencias entre las tres: Ella es receptora de la Palabra de Dios confiada a los Apóstoles, y de la misión evangelizadora³⁷⁸. Los Apóstoles participan de la acción fundante de la Iglesia; la Iglesia de Roma, por el contrario no tiene poder para cambiar la Palabra de Dios recibida de los Apóstoles y lo establecido por ellos, sino que actúa en conformidad con lo que le ha sido «entregado»: lo interpreta, lo aplica, garantizando así la inmutabilidad y actualidad permanente de la Tradición apostólica entendida en sentido amplio³⁷⁹.

7. Recapitulación

Para San Clemente Romano el *lógos* divino es la palabra con la que Dios crea el mundo. Además es la «palabra de Dios» revelada en la Sagrada Escritura e inspirada por el Espíritu Santo a los hagiógrafos. Esta «palabra» revelada es plenamente actual para los cristianos, a los que se aplican literalmente sus enseñanzas o mandatos. La actitud debida ante ellas es la de sometimiento y obediencia. Cristo es superior a la revelación veterotestamentaria, y a El se aplican y se refieren las Escrituras. Las palabras que Dios dirige al Pueblo de Israel se aplican plenamente a la Iglesia.

Dentro de la Revelación, *lógia*, tienen especial importancia las palabras de Jesucristo, que son objeto de una especial custodia y fidelidad por parte de los cristianos. Son enseñanza y también mandato; objeto de fe y de obediencia. Deben ser

señalado por el hecho de que dirija sus mandatos y su exhortación a la «antiquísima Iglesia de los corintios» (cfr. *I Clem* 47,6), también de fundación apostólica. La aceptación y el carácter «público» de la Carta de la Iglesia de Roma nos ha llegado especialmente a través de EUSEBIO DE CESAREA, cuando recoge el testimonio del obispo Dionisio de Corinto en su carta al papa Sotero, afirmando cómo se seguía leyendo en su Iglesia durante los oficios divinos; y no sólo en Corinto: «Hemos sabido que en muchas Iglesias se leía antiguamente esta carta en público en la asamblea general, y que se sigue haciendo lo mismo en nuestros días». Cfr. *Historia Eclesiástica* 4.23,11; 3, 16, ref. en J. QUASTEN, *Patrologia* I, 3ª ed. (Madrid 1978) pp. 59-60.

378. Cfr. *I Clem* 42,1. Vid. *supra*, ap. 3: *euaggelizo*: ap. 6, principio.

379. Cfr. *I Clem* 44, 3-6.

máximamente recordadas —memorizadas— por encima de la Revelación del A.T.

Los Apóstoles han recibido de Cristo resucitado la confirmación en la «palabra de Dios», que incluye la fe plena de los Apóstoles al entero mensaje de Cristo, y al mismo tiempo el compromiso de su fiel custodia. Esta confirmación en la «palabra de Dios» se ordena a la misión evangelizadora de los Apóstoles, a la predicación, al establecimiento de la jerarquía y de la norma de la sucesión apostólica. El destinatario de la palabra de Dios es universal.

El conjunto de la Revelación del A.T. y N.T. constituyen los *lógia*, que han de ser conocidos en profundidad y reverentemente por los «elegidos» en Cristo. Los cristianos han recibido los *lógia* por la evangelización apostólica.

San Clemente establece una distinción entre los *lógia* de la Revelación y su propia Carta: por una parte quiere «recordarlos» en el sentido de hacerlos presentes a los actuales corintios, y por lo tanto sus Carta debe ser objeto de veneración y examen profundo, y causar los mismos efectos en los destinatarios que los *lógia*. Por otra parte considera este «recuerdo» como una necesidad, encuadrada en unos términos semejantes a los de la misión de los primeros pastores de la Iglesia —apóstoles o no— para con los fieles encomendados, a fin de que conserven fielmente las verdades de la fe y las prescripciones de la moral recibidas de los Apóstoles. Indica, por tanto, estar cumpliendo con un deber pastoral con la Iglesia de Corinto ³⁸⁰.

El *kérygma*, en un sentido cristiano, indica para San Clemente la invitación a la penitencia, en orden a la conversión y salvación de los destinatarios de esta predicación. Aunque presente como sujeto a patriarcas o profetas del A.T., recurre siempre a ejemplos ya utilizados en la predicación apostólica, y con unos contenidos cristianos, que San Clemente dirige con términos apropiados a la exhortación a la penitencia de su Carta a los corintios. El sujeto del *kérygma* ha recibido esta misión o «ministerio» de parte de Dios.

La Predicación de los Apóstoles es consecuencia de la misión evangelizadora que han recibido de Cristo resucitado,

380. Remitimos en las notas siguientes a los distintos apartados. Cfr. ap. 1: *lógos*, *lógia*.

que incluye la previa confirmación en la palabra de Dios, y la plena asistencia del Espíritu Santo. Esta misión se transmite a las «primicias», obispos y diáconos, que la ejercen como un ministerio sagrado. Se ordena principalmente al bautismo o primera conversión de los oyentes ³⁸¹.

Presenta el anuncio —*apagéllo*— de los legados enviados a Corinto por la Iglesia de Roma, como el rendimiento de cuentas a la autoridad que confiere esta misión, que es el mismo sujeto de la Carta. Por eso exige que se realice con prontitud. El contenido de este anuncio es declarar si el mensaje enviado por los legados ha logrado su objetivo ³⁸².

La *evangelización* es una misión que han recibido los Apóstoles de Cristo como continuadores de su misión mesiánica. Es el término que resume todo su ministerio: predicación y constitución de la jerarquía como continuadora de esta misión evangelizadora. Su contenido se resume como la venida del Reino de Dios, y se destina a los ya cristianos y a todos los pueblos. Esa misión del Evangelio incluye también una carta paulina, escrita bajo la inspiración del Espíritu, en un tiempo privilegiado para San Clemente. Reconoce así la doble fuente, oral y escrita, de la enseñanza de los Apóstoles ³⁸³.

Los términos de mandato e instrucción —*paraggéllo*, *paragelía*, *parággelma*— los usa San Clemente en el sentido bíblico de mandamiento divino —*entolé*— pero con un contenido nuevo al referirlo a la nueva ley enseñada por Cristo, vinculada a la caridad. En este sentido también son el conjunto de instrucciones confiadas imperativamente por Cristo a los Apóstoles antes de la Ascensión en orden a su misión evangelizadora. Es el mandato de transmitir sus enseñanzas a todos los hombres, que recibirá en sucesión la jerarquía establecida por los mismos Apóstoles ³⁸⁴.

Dentro de los términos de orden-mandato, frecuentes en la Carta, tienen especial importancia los *prostágmata*, que comprenden un conjunto de normas y enseñanzas morales vividas por la Iglesia, recibidas de Cristo, por medio de los Apóstoles,

381. Cfr. ap. 2: *kérygma*.

382. Cfr. ap. 3: *apagéllo*.

383. Cfr. ap. 3: *euaggelizo*, *euaggélion*.

384. Cfr. ap. 4: *paraggéllo*, *paraggelía*.

y también las disposiciones dadas por estos con autoridad divina, en relación con el ordenamiento jerárquico de la Iglesia. Su cumplimiento requiere la caridad —*agapé*—, con el fin de que permanezca la «concordia» en la Iglesia, y consigue la salvación eterna por Jesucristo. Unidos a estos ordenamientos de Dios, presenta San Clemente las justificaciones —*dikaiómata*— o preceptos de Dios, como algo que el mismo autor de la Carta transmite a la Iglesia de Corinto, ordenando su cumplimiento bajo pena de pecado y condicionando la salvación³⁸⁵. Y así *prostágmata* y *dikaiómata* de Dios parecen referirse más a la tradición apostólica y la *epinomé*.

Las prescripciones de Dios *-nómimos-* aparecen siempre en un contexto de función jerárquica: es la obediencia a los jefes de la comunidad, la reverencia a los presbíteros, que han sido violadas por los causantes de la rebelión en Corinto. Estas prescripciones también se refieren a las disposiciones litúrgicas. Parecen tener un carácter más práctico dentro de los términos divinos del mandato. También exigen la fe y vinculan moralmente. En el contexto de la Carta, parece claro que la obediencia a estas prescripciones derivan del carácter de institución apostólica que tiene la jerarquía local³⁸⁶, es decir, de la *epinomé*.

Una importancia relevante para San Clemente tiene la *epinomé* establecida por los Apóstoles, como regla o norma de sucesión apostólica de la jerarquía. Todo el núcleo doctrinal de la Carta -cap. 42 a 44- se dirige a mostrar la conformidad de esta norma con la voluntad de Dios, por las características singulares que reviste la misión evangelizadora de los Apóstoles: la han recibido de Cristo, como Cristo del Padre-Dios; han sido instruidos por El, perfeccionados por su Resurrección, confirmados en la palabra de Dios, tienen la plenitud del Espíritu Santo. Así, dentro de la evangelización apostólica, querida por la voluntad de Dios, se establece esta *epinomé*. Señala además San Clemente cómo los Apóstoles estaban dotados de un conocimiento perfecto de lo conveniente para el futuro de la Iglesia, en relación con estos ministerios jerárquicos, que debían continuar la misión kerygmático-sacramental de Cristo y los Apóstoles.

385. Cfr. ap. 4: *próstagma*, *dikaióma*.

386. Cfr. ap. 4: *nómimos*.

Todo el relato de la institución de la jerarquía a partir de la misión evangelizadora de los Apóstoles y su perpetuación en la Iglesia mediante la *epinomé*, constituye en San Clemente el principio doctrinal sustentador a partir del cual juzga con carácter general la inviolabilidad de los ministros constituidos según esa norma apostólica. Luego hace una aplicación particular a la Iglesia de Corinto: allí se ha violado esta norma.

La *epinomé* constituye en San Clemente tanto una ley como una doctrina, ya que los Apóstoles, la establecen «confirmados en la palabra de Dios», es decir, conforme a la fe, de acuerdo con la Revelación de la que son depositarios. Por lo tanto, pertenece a lo «transmitido» por los Apóstoles con carácter inmutable, dogmático, permanente, necesario para la salvación ³⁸⁷.

La idea de Tradición apostólica está presente en San Clemente, ya se presente ligada o no al término *parádoxis*. Así testimonia haber recibido: la enseñanza relativa a la unidad eclesial; el cánón o regla doctrinal de la acción salvadora de Dios Trino por los hombres, que se actualiza en la Eucaristía; la interpretación cristológica de las profecías mesiánicas del A.T.; la norma de la sucesión apostólica de la jerarquía. Testimonia igualmente la existencia de una tradición oral y escrita, que para los cristianos es algo superior a las Escrituras del A.T., ya que se fundamenta en los Apóstoles, columnas de la Iglesia. Por los Apóstoles hemos recibido un conocimiento superior en Cristo, y así violar la tradición apostólica es más grave que lo dispuesto por Dios en el A.T., porque en ella se manifiesta la voluntad de Dios para los cristianos. San Clemente, en nombre de la Iglesia de Roma fundada por los Apóstoles Pedro y Pablo, asume el papel de intérprete de esta tradición al juzgar, con carácter general, lo que es conforme con ella, y reprueba a otra Iglesia por la violación de esta Tradición ³⁸⁸.

La Iglesia de Roma se presenta como sujeto y remitente de la Carta a los Corintios. Utiliza el género epistolar, cuyo único precedente cristiano conocido son los Apóstoles en el N.T. Además, se expresa de manera semejante a los Apóstoles en el «saludo» y en la amonestación. Ha sido informada de los asun-

387. Cfr. ap. 4: *epinomé*.

388. Cfr. ap. 5: Tradición apostólica.

tos de la Iglesia de Corinto, y manifiesta su gravedad —destitución de la jerarquía legítima— al declarar que hubiera debido intervenir con anterioridad. El autor de la Carta compara su deber de intervenir al del Apóstol Pablo en 1 Cor.

La Iglesia de Roma es intérprete de la Voluntad de Dios para la Iglesia de Corinto, asumiendo la autoridad divina y la asistencia del Espíritu Santo y puede resumirse en los siguientes términos:

—para «recordar» —interpretar, aplicar— la Revelación, *lógia*, y la tradición apostólica, cuando es necesario que sea observada íntegramente;

—cuando la autoridad —ministerio del episcopado— no es respetado; o no es capaz de resolver unos problemas internos que afectaban a la misma Tradición apostólica.

—exigiendo obediencia a su Carta, estableciendo unas ligaduras o vínculos morales, al igual que los Apóstoles;

—enviando autorizadamente unos legados para que testifiquen que la Carta ha conseguido su objetivo: se han sometido a los propósitos del autor;

—como voz autorizada de la única Iglesia peregrinante;

—el tono fraternal de la Carta no es óbice para que tenga un tono de autoridad que amonesta, semejante al de los Apóstoles;

—tiene una conciencia implícita de tener una misión o ministerio otorgado por la Trinidad, derivado de la Revelación trinitaria de la «palabra de Dios», confiada a los Apóstoles, y de la acción fundante de la Iglesia por la Trinidad de la que participan los Apóstoles con su misión evangelizadora, en orden a la Iglesia universal. Sin embargo la Iglesia de Roma no tiene poder para cambiar lo que ha recibido de los Apóstoles, sino que interviene garantizando la inmutabilidad y actualidad permanente de la Tradición apostólica, entendida en sentido amplio³⁸⁹.

389. Cfr. ap. 6: La Iglesia de Roma.



INDICE

	Págs.
INTRODUCCIÓN	125
INDICE DE LA TESIS	127
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	129
EL «RECUERDO» COMO ENSEÑANZA DIVINA DE LA IGLESIA DE ROMA EN LA «PRIMA CLEMENTIS»	
I. CONCEPTO DE EDUCACIÓN CRISTIANA	137
1. La palabra de Dios y de Cristo	137
2. La predicación	157
3. El anuncio y la evangelización	157
a) <i>Apaggello</i>	158
b) <i>Euaggelizo. Euaggelion</i>	163
4. Los términos de mandato e instrucción	163
a) La instrucción	163
b) Otros términos del mandato	166
5. La Tradición	174
a) La parádoxis	175
b) Superioridad ejemplar de los Apóstoles	180
c) La interpretación cristológica de la Escritura	182
d) Tradición normativa	183
e) Resumen de lo adquirido	186
6. La enseñanza de la Iglesia de Roma	187
a) El sujeto de la Carta en relación con los términos estudiados ...	187
b) La Iglesia de Roma a la Iglesia de Corinto	188
c) La Iglesia de Roma informada de los asuntos de Corinto	189
d) La amonestación de la Iglesia de Roma	191
e) La Iglesia de Roma y la voluntad de Dios	192
7. Recapitulación	197