

LA CULTURA ROMANA Y LA PRIMA CLEMENTIS

OBSERVACIONES DE CONTENIDO Y DE MÉTODO

1. La cuestión histórica

El texto de la Primera Epístola de Clemente a los Corintios está relacionado con un momento crucial de los orígenes cristianos. Momento que ha sido considerado como el de desplazamiento desde un cristianismo profético hacia el *Frühkatholizismus*, es decir, hacia la primera forma de catolicismo. Entre los contenidos de este desplazamiento, señalados frecuentemente por los críticos, se encuentran el oscurecimiento de la doctrina paulina de salvación por la fe sustituida por la remuneración de la buena conducta, la reinterpretación de la inminencia escatológica en beneficio de una consideración de la iglesia como instancia salvífica en el mundo, la recuperación masiva de temáticas del Antiguo Testamento - en su versión griega - en desmedro de las perspectivas de novedad y libertad propia de algunos pasajes de los evangelios y de San Pablo, la acentuación del concepto de orden - *τάξις, τάγμα* - en todas sus formas, es decir, orden moral, social, militar, familiar, eclesiástico, político, y lo más novedoso, orden cósmico como paradigma del comportamiento de todas las creaturas. Estos nuevos acentos hacen decir a Harnack que en este texto ya están dados todos los componentes del concepto de iglesia que se desarrollaría en el futuro¹.

¹HARNACK, A. *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische aus der Zeit Domitians (Erster Clemensbrief)*, Leipzig 1929. Leemos en p. 87: "Damit war aber auch der Katholizismus als Religion gegeben; kein wesentlich neues Element brauchte mehr hinzutreten", es decir, que en este documento se daba ya el "catolicismo" como religión, y que posteriormente no fue necesario añadir ningún elemento esencial. Este categórico juicio de Harnack es una muestra de la importancia que ha tenido y seguirá teniendo nuestro documento en las discusiones sobre los orígenes del cristianismo.

A nadie se le oculta que es el mismo texto de la Epístola el que nos permite confeccionar esta lista de diferencias. Es indudable también que nuestro texto está cargado de novedades lexicales, semánticas, exegéticas y conceptuales respecto de la literatura cristiana precedente. Por otra parte, estas novedades forman un tejido íntimamente relacionado con los desarrollos posteriores del cristianismo en el imperio romano, tanto en occidente como en oriente. La Epístola tuvo una gran recepción durante los siglos segundo al cuarto, aunque, después de idas y venidas, no quedó incorporada al canon del Nuevo Testamento probablemente porque su autor aporta tantas referencias a la circunstancia de su redacción que no dejan la posibilidad de atribuirla a un hombre de los tiempos apostólicos. Es un enigma histórico el relativo oscurecimiento de la Epístola durante los siglos posteriores, hasta que fuera rescatada por los editores e investigadores modernos. De hecho, nuestro texto ha recibido el destino histórico de encabezar otro conjunto de documentos, llamados *Padres Apostólicos*.

Me propongo mencionar ahora algunos ejemplos que puedan contribuir al estudio de la epístola y la historia de sus investigaciones en el marco de la evolución general de la cultura romana. Quisiera en primer lugar señalar que esta consideración no puede sino ceñirse a un planteo de historia de textos, es decir, preguntarse por el lugar que ocupa Prima Clementis en la historia general de la literatura de su época. Desde la pregunta más general, se llegará a algunas cuestiones más específicas. En la historia de los estudios sobre nuestro texto, en cambio, tengo la impresión de que con frecuencia se ha partido de un punto muy diferente: se ha preguntado preferentemente cuáles eran las modificaciones que nuestra epístola había introducido frente a los escritos del Nuevo Testamento, y en especial, de las grandes epístolas de Pablo. La fidelidad o infidelidad de nuestro documento respecto de los *orígenes*, definidos en sentido paulino, parece constituir el presupuesto principal de la lectura del texto. No niego la licitud de este camino de lectura, pero pienso que otros caminos podrían ayudar también a una mejor intelección de su sentido. J. Fuellenbach² ha estudiado la historia de la interpretación de nuestro texto desde Harnack hasta los años 70. Su libro muestra el enorme peso que han tenido las cuestiones de la fidelidad a Pablo y

² FUELLENBACH, J. *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome*, Washington 1980.

de la primacía de la sede romana. El autor descubre fácilmente dos categorías de investigadores, los "protestantes" y los "católicos". Se comprende bien este hecho por la cuestiones que están en juego, pero sospecho que una de las maneras de resolver las discusiones pendientes es buscando nuevos puntos de vista. Uno podría ser el siguiente: no empezar la investigación con una cuestión de fidelidad a otro texto o de legitimidad de un desarrollo, sino preguntarse por su particularidad textual en el marco de la literatura religiosa de su época. Es el criterio que adoptara una importante investigación de Brunner³, que esta exposición quiere ampliar a un sector de la historia de la literatura antigua.

En el marco de este panorama formulo ahora algunas cuestiones histórico-críticas, que se relacionan a su vez con una investigación más amplia sobre Prima Clementis que tengo actualmente en curso. ¿Cómo relacionar los estudios internos del texto con los estudios comparativos respecto de la literatura cercana? ¿Cuál es la literatura cercana de Prima Clementis? ¿Son cercanos los libros del Nuevo Testamento, cuyo canon se establece siglos después? ¿Son más cercanos algunos libros canónicos que otros? ¿Qué orden cronológico podemos establecer entre ellos y Prima Clementis? ¿Son cercanos, y con qué grado, los libros apócrifos intertestamentarios, la Septuaginta, el texto Masorético del Antiguo Testamento, los *targums* palestinos, los textos de Qumran, Flavio Josefo? ¿Y por qué no Esquilo, clásico griego, o Plutarco, contemporáneo del autor? ¿Cómo dar razón de los parecidos lexicales y conceptuales con otro contemporáneo, Epicteto? ¿Y la tesis de Eggenberger⁴ sobre la utilización de Dión de Prusia? En una palabra, ¿cuál era la *biblioteca* del autor de Prima Clementis? En qué medida esta biblioteca se parece a la nuestra?

³ BRUNNER, G. *Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefes*, Frankfurt 1972.

⁴ EGGENBERGER, C. *Die Quellen der politischen Ethik des I. Klemensbriefes*, Zürich 1951. Como la mayoría de los críticos de este estudio, comparto la negativa hacia una tardía datación de la epístola y su relación con Dión de Prusia, a mediados del siglo II. Sin embargo, creo que no se debe dejar en el olvido a Eggenberger, por los paralelos con la literatura judeoalejandrina, especialmente con Filón y con la Carta de Aristeeas.

2. *La biblioteca de Clemente*

Una de las formas de desentrañar el significado de la Epístola, como hemos visto, ha consistido en compararla con otros textos mejor conocidos y estudiados, especialmente con las epístolas paulinas y los evangelios sinópticos. Por su parte, Hagner nos ha ofrecido un estudio sistemático⁵ de la relación de I Cl. con todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero esta elección obedece a una jerarquía bibliotecológica que el cristianismo adquirió en experiencias históricas posteriores y que el judaísmo estaba definiendo precisamente en los años en que se escribía este documento. Las mismas citas de textos "escriturísticos" desconocidos, en 8,3; 17,6; 23,4; 26,2 y 46,2, nos hablan de la magnitud del problema. No se debe dar por supuesto que la biblioteca de Clemente tenía los mismos volúmenes que la nuestra, con los mismos agrupamientos y con la misma jerarquía religiosa. Estos asuntos no pueden ser parte de los supuestos, sino de los problemas.

Desde el punto de vista de la historia de la literatura cristiana es importante comparar *Prima Clementis* con *Gálatas* o *Romanos*, por ejemplo. Pero ¿qué sentido tiene la expresión "pérdida de" para definir la comparación? La misma expresión "desplazamiento de... hacia..." podría encerrar la ilusión de que antes un autor o su comunidad pensó una cosa y luego pasó a otra posición, o que está polemizando con una determinada idea. Esto es lícito hacerlo cuando el texto mismo nos da un fundamento para descubrir polémicas o cambios, no cuando las diferencias están inducidas en el texto por nuestros diagramas histórico-ideológicos. Ese es el caso cuando hablamos de "caída" desde una teología hacia otra, con un implícito juicio de valor dogmático. Aquí aparece una disputa teológica transportada al análisis histórico-literario. Los investigadores luteranos del siglo pasado y algunos del presente han visto en esta Epístola la primera gran caída de la teología neotestamentaria en una doctrina *de ecclesia*. Rudolf Sohm se destacó con su tajante definición de la Epístola como "pecado original católico"⁶. Por su lado los investigadores que

⁵ HAGNER, D. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden, 1973. Estudio muy preciso y prudente en sus conclusiones.

⁶ SOHM, U. citado por Otto Knoch, *Theologische Quartal Schrift*, 1967, p. 481.

reaccionaron ante estas interpretaciones desde una perspectiva católica, trataron de mostrar la continuidad y homogeneidad del desarrollo de la literatura cristiana, aunque sin advertir en todos los casos el monto de los problemas en discusión. Parece demasiado, por ejemplo, ver en este texto un testimonio del primado universal de la sede romana. El problema consiste en que se quiere leer el texto como testimonio de desarrollos cronológicamente anteriores, o posteriores, o de otras corrientes cristianas.

Me permito ahora traducir un apretado párrafo sobre nuestro texto del luterano alemán K. Beyschlag, según el cual la Epístola contiene y sostiene:

“una síntesis de antigüedad y cristianismo, la conciencia histórica de la cristiandad como *tertium genus* y la revaloración apologetica de Israel, la elevación apreciativa de lo apostólico bajo el nombre de Pedro y el dogma de la unidad ecuménica de la iglesia, el primado del primer artículo de fe ante el segundo y el tercero, y también la síntesis de historia universal e historia de la salvación, el orden cósmico y el ideal de la paz....”.

Creo que este párrafo se ajusta a los hechos y señala correctamente la importancia de esta epístola. Sin embargo a continuación descubro la siguiente frase: “el primado del Jesús sinóptico y de la interpretación católica de la teología paulina” se manifiestan en la Epístola. No entiendo bien en qué sentido *Prima Clementis* contenga el primado del Jesús “sinóptico”, cuando la terminología, los motivos y las perspectivas de los sinópticos están casi ausentes del texto. Admito que en esta Epístola se manifieste una recepción de la tradición paulina que podemos considerar “interpretación católica”. Pero debemos recordar que esta interpretación lejos de ser absoluta novedad en la literatura cristiana se encuentra en varios de los escritos más tardíos del Nuevo Testamento. Pero ¿qué conclusión podemos sacar de una transformación en la lectura de Pablo por parte de *Prima Clementis*, cuando los mismos documentos neotestamentarios deuteropaulinos y las epístolas llamadas católicas caminan en este mismo sentido?

Hace 21 años G. Brunner, ya mencionado, mejora el panorama al ceñirse a una lectura interna de nuestro documento. Sus resulta-

¹ BEYSCHLAG, K. *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966, p.350. La traducción castellana es de mi responsabilidad.

dos son excelentes. Nos muestra la correlación que se da entre este texto con su estructura propia y con sus novedades lexicales y estilísticas, por una parte, y la situación histórica nueva que se presenta a las iglesias de mitentes y destinatarios. Este estudio de Brunner también se apoya en comparaciones literarias, como es de rigor hacerlo. La contrapartida principal de estas comparaciones es, naturalmente, el Nuevo Testamento. Pero, yo vuelvo a preguntar: ¿podemos dar por supuesto que nuestro Nuevo Testamento estaba en la biblioteca de Clemente con la misma forma literaria y la misma vigencia doctrinal de la que goza actualmente?

Knopf (1920), Bardy (1922), Sanders (1943), Spanneut (1947), por otra parte, habían descubierto la veta helenístico-estoica de *I Clementis*. De hecho, la aparición en tierra cristiana de términos técnicos de las cosmologías y éticas estoicas salta a la vista. ¿Podemos entonces ver en la Epístola una síntesis de estoicismo y paulinismo, como quiere Sanders? ¿Qué autores estoicos tendríamos que incorporar a la biblioteca de nuestro autor para explicar esta presencia masiva y novedosa de filosofía pagana? Muchos autores estoicos han sido citados para explicar estas tradiciones, tales como Crisipo, Cicerón, Séneca, Epicteto, Plutarco y otros. Ahora bien, estos autores contienen el léxico estoico que aparece en Clemente y algunos desarrollos, pero no existe el contexto ni los argumentos suficientes para sostener que alguno de ellos habitaba la biblioteca de nuestro autor. Apelar a una supuesta difusión ágrafa de tópicos estoicos en la sociedad romana de nuestro autor, no explica la compleja articulación de los pasajes clementinos. Aunque no es despreciable el dato que nuestro autor escribe en una sociedad donde había actuado Séneca, actuaban contemporáneamente Epicteto, Plutarco y lo haría poco después Marco Aurelio y otros.

Mi hipótesis actual, que en algunos puntos particulares ya se ha convertido en tesis, es que una biblioteca judeohelenista, heredada por la comunidad cristiano romana de las escuelas judías precedentes o contemporáneas, puede explicar éstas y muchas otras particularidades de nuestra Epístola. Este punto de vista lo he sostenido con un análisis pormenorizado del capítulo 20, que he enviado a la revista *Salmanticensis*. Me propongo ahora continuar esta exposición con los ejemplos de dos términos claves del texto, *despótes* y *homónoia*, es decir “señor” y “concordia”, vistos desde las perspectivas lexical, ideo-

lógica y de la historia de la investigación clementina. Son dos términos centrales de la epístola, que más de una vez han sido señalados como signos de la entrada de estoicismo en el flujo cultural cristiano. El causante de este golpe de timón, con grandes consecuencias en el pensamiento cristiano sería una “estoico romano”, llamado “Clemente”⁸.

3. *El caso de δεσποτεζ*

Desde el punto de vista teológico ha llamado la atención que este término que significa “dueño”, “patrón”, haya sido incluido por el lenguaje de nuestro documento como una pieza central, mientras que la Septuaginta y el Nuevo Testamento hacen de él un instrumento marginal y reducido generalmente al ámbito profano. Desde el punto de vista filológico, el término *despótes* se encuentra 24 veces en nuestra epístola, siempre referido a Dios, y según Bardy es “una de las denominaciones enteramente características de la mentalidad de este escritor”⁹. Agrega Bardy que el término es referido a Dios apenas tres veces por el Nuevo Testamento, y que según Drummont lo encontramos una sola vez en Filón. Sólo nos queda, si aceptamos su razonamiento, pensar en la influencia de una tradición helenista, específicamente estoica, que condice por otra parte con varios tópicos escogidos por Clemente para su plan parenético.

La investigación de Brunner, ya citada, se detiene a considerar la centralidad de este término en la teología del autor, señala que no es de estampa bíblica a no ser en los deuterocanónicos griegos del Antiguo Testamento y en Josefo. Concluye que el uso que hace nuestro autor de un término helenista se explica por su funcionalidad para sostener la idea de obediencia a Dios¹⁰. La investigación de Brunner da un buen paso, en el sentido que descubre en el programa mismo del documento la funcionalidad de este término que invita a la obediencia y al orden. Ahora bien, el hecho de que la designación

⁸ OPITZ, H. *Ursprünge frühchristlicher Pneumatologie*, Berlin 1960. Véase p. 136, donde concluye atribuyendo la modificación de la pneumatología cristiana al “römisch Stoiker Clemens”.

⁹ BARDY, G. ‘Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis’, *Recherches de Science Religieuse* (1922) 73-75. Cf. p. 80.

¹⁰ BRUNNER, o.c. 121-128

despótes para Dios se encuentre en los escritos “deuterocanónicos” del Antiguo Testamento, puede significar una disminución de categoría desde alguna perspectiva teológica, pero no en el ámbito de la investigación literaria, porque quizás en este antecedente podamos encontrar la clave de la incorporación del término. Y hablando en general, para el cristiano Clemente no existe el concepto de “libros deuterocanónicos” del Antiguo Testamento, sino que para él Biblia es una sola magnitud de divino valor: la Septuaginta. Por otra parte, el caso de Josefo que Brunner menciona nos puede ayudar a enfocar todavía mejor el problema.

Josefo usa el término *despótes* en concordancia con los libros de los *Macabeos*, para describir el sentido del conflicto entre judíos y romanos. El término podía significar tanto “rey” como “dios”, y al mismo tiempo podía connotar que “el rey es dios”, como también “dios es rey”. La pronunciación del término podía tomar características de bandera, tanto religiosa como política, si algunos judíos decían “Nuestro único rey es Dios”, mientras los romanos podían decir “no quieren aceptar la autoridad de nuestro emperador”. Esta connotación se encuentra en el lenguaje de Josefo cuando refiere los acontecimientos de la *Guerra Judía*, en particular los de la última resistencia en Masada, durante el año 73. Josefo¹¹, pone en boca de Eleazar las siguientes frases “Desde hace mucho, mis buenos valientes, tenemos decidido no servir ni a los romanos ni a nadie, excepto a Dios, el único que en verdad es el justo *despótes* de los hombres”. Debemos considerar como adquirida por el lenguaje judeohelenista la voz *despótes* para designar a Dios. Más aún, esta voz se encuentra en el centro de la polémica cultural y política que lleva a unos a perseguir y destruir y a otros a resistir y rebelarse.

El caso de Filón es más sorprendente, y no es estudiado a fondo por Brunner, despistado quizás por una apreciación incorrecta anterior de Bardy. Cuando el citado Bardy busca en los estoicos los orígenes del uso teológico de *despótes*, agrega que Filón emplea una sola vez el término¹². Ahora bien, el *Index Philoneus* de Meyer nos notifica que sólo en el corpus griego conocido de Filón, la voz aparece 209

¹¹ JOSEFO, *De bello judaico* 7,323 . Véase también 7, 410, 418 y 419.

¹² BARDY, o.c. p. 80, “Selon le relevé fait par Drummont, on ne le rencontrerait qu'une seule fois dans les oeuvres de Philon”.

veces. Si leemos los tratados filonianos¹³ encontramos que en *Heres* 22 y siguientes ya discute el sentido de esta denominación teológica y de su diferencia de matiz con *kyrios*. ¿De dónde emerge la suposición de Bardy? Probablemente está basada en una lectura rápida e incorrecta del famoso libro de Drummond sobre Filón, de 1883, en su página 63, tomo II¹⁴. Lo que se dice allí es que en Filón aparece solamente una vez la expresión compuesta δεσποτε απαντων, pero no se oculta que *despótes* sea una de las palabras más frecuentes en el léxico filoniano. Que yo sepa, durante más de medio siglo, la investigación de esta epístola ha aceptado explícita o implícitamente la omisión de Bardy. No se ha advertido que de Filón se podría decir lo mismo que Bardy dice de Clemente: *Despótes* es “una de las denominaciones enteramente características de este escritor”.

Como Clemente, Filón pone el término en relación con la creación universal y con la universal dependencia y obediencia de las creaturas, especialmente del hombre. Más aún, se afirma que *despótes* es uno de los términos que usa habitualmente Moisés, es decir la Biblia, para hablar de Dios, *Heres* 22. Y en cuanto a la tradición helenista y griega que hubiera podido influir en esta simbiosis cultural, también en Filón ha dejado su marca, al citar y comentar en *Probus* 19 el verso de Sófocles: “Dios, y no mortal alguno es mi *despótes*”. Filón ha sustituido aquí la voz Zeus por Dios. Como en I Clementis, Filón dirige su súplica al universal *Despótes*: “Tú, *Despótes*, eres mi patria, Tú mi familia, Tú mi hogar paterno, Tú mi honra”, *Heres* 27.

I Clementis refiere el término exclusivamente a Dios para atribuirle la creación y la providencia universal (8,2; 20,11; 24,5; 33,2; 55,6; 61,2; 64), la autoría de la Escritura y la revelación (8,2; 24,1; 36,4), actos salvíficos para el hombre y el mundo (7,5; 9,4; 11,1; 24,1; 33,1; 36,2; 49,6; 56,16; 60,3; 64), impone su ley al cosmos (20,8; 20,11), es objeto de la súplica de los creyentes (33,1; 48,1; 55,6; 59,4; 60,3;

¹³ Las citas de Filón en castellano siguen la traducción de J. TRIVINO, *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Buenos Aires 1976-1977, 5 vol. El texto griego consultado pertenece a las ediciones de Cohn-Wendland, de Colson y a la preparada por los profesores de Lyon. Las citas o referencias a Prima Clementis siguen a la edición *Padres Apostólicos*, de RUIZ BUENO, 1965, al texto de J. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, 1956, y a la edición de A. JAUBERT, en *Sources Chrétiennes*, 1971.

¹⁴ DRUMMOND, J. *Philo Judaeus, or the Jewish-alexandrian Philosophy in its development and completion*, London 1988.

61,1; 61,2; 64), es la fuente de la potestad temporal de las autoridades imperiales (61,1-2), es el Dueño universal que no necesita de nada en absoluto (52,1).

El concepto de soberanía que encontramos en la epístola no es polémico para la autoridad civil o para el hecho del imperio romano. Lo acepta, como lo hicieron ya los autores del Nuevo Testamento, con la excepción quizás del Apocalipsis. Tampoco carga el concepto de soberanía con la idea de una intervención apocalíptica inminente. Lo que hace es articular la idea de soberanía en varios niveles: Dios es el legislador universal y toda la naturaleza le obedece; Dios es el legislador particular a través de la Escritura y de la misión de Jesús; Dios es la fuente de la potestad de los gobernantes, que reciben este legado. Todos los hombres deben obedecer a Dios, a sus mandamientos, a los gobernantes civiles, a los apóstoles en la persona de sus sucesores, y vivir en concordia. El lugar central otorgado al término *despótes* no debe entenderse como una introducción extraña o como brote particular de la cultura del autor, sino que puede explicarse mejor como la aparición de un término propio del contexto de la Septuaginta, adoptado y ampliado por escritores judeoalejandrinos¹⁵.

No creo necesario, entonces, indagar en base a qué influencias paganas o estoicas Clemente Romano introduce en el lenguaje cristiano una voz novedosa, como si se tratara de una combinación desconocida para la biblioteca del autor. La explicación más económica tiene siempre precedencia sobre la más costosa. En todos los casos en que la relación de lenguaje bíblico y cultura griega helenista pertenecían ya a una posible obra de la biblioteca de Clemente o de sus maestros, es bueno abstenerse de considerar a Clemente el inventor o el productor de una síntesis, que ya estaba hecha, a no ser que existieran argumentos específicos que aconsejen tomar otro camino.

4. *El caso de ομνοια*

El término *homónoia*, que significa concordia social, es uno de los lemas de la época. Los estoicos habían hecho de él una pieza clave

¹⁵ Podemos recordar que autores judeoalejandrinos, conocidos solamente por los fragmentos transmitidos por Eusebio, utilizan también la expresión *despótes* para significar "Dios". Véase: *Praeparatio Evangelica* 9,27,22 y 9,29,11.

de su ética social basada en la imitación o participación del hombre en la armonía de la naturaleza. Está documentada la existencia de una divinidad femenina, *Homónoia*, con netos caracteres políticos imperiales. Un ideólogo y apologista del poder romano, una o dos generaciones después de nuestro documento, Aelio Arístides, escribe un tratado *περί ομονοίας*. Este término juntamente con paz, *ειρήνη*, formaba parte de la extendida filosofía política de la *magna pacis romanae maiestas*.

En nuestra epístola este término es también central, se repite 14 veces y siempre en párrafos arquitectónicos. Por otra parte, se trata de un término desconocido en el Nuevo Testamento, aunque usado en la literatura apostólica subsiguiente. Los hechos mencionados hasta ahora parecen abrir la puerta para una conclusión: he aquí otro momento clarísimo de la entrada en tierra cristiana de un bagaje cultural estoico-romano, traído por los nuevos convertidos a la fe, quienes habrían combinado su propia cultura con las tradiciones del cristianismo primitivo. Pero, ¿cuál era su propia cultura?

Varios estudiosos han explicado la novedosa presencia de este término en nuestro documento por la expansión de la cultura romana estoica dentro del campo cristiano. Para Spanneut es una de las pruebas decisivas de la mentalidad estoica de nuestro autor¹⁶. Opitz le dedica páginas encendidas para preparar su definición del "estoico romano Clemente"¹⁷ que habría traicionado la doctrina cristiana original. Los que no tienen intereses polémicos, como Brunner, reconocen que este término clave de la epístola ha sido tomado del helenismo imperante en la cultura del autor, siendo un término ajeno a la tradición bíblica. El editor alemán Fischer lo pone en la cuenta de las influencias estoicas¹⁸, y la excelente editora francesa, A. Jaubert, nos dice en la introducción que "La insistencia sobre la *homónoia*, la concordia, responde a la visión estoica que hace del orden del mundo el modelo de la conducta humana"¹⁹. Nadie duda de que encontramos aquí una visión estoica, pero la pregunta es por el camino por el que esta visión estoica se combina con la tradición bíblica. Jaubert, sagazmente, se hace esta misma pregunta en la página que sigue,

¹⁶ SPANNEUT, M. *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, p.373.

¹⁷ OPITZ, o.c., véase pp. 124-130.

¹⁸ FISCHER, J. o.c. p.53, nota 123.

¹⁹ JAUBERT, o.c. p. 54

pero no se decide por una respuesta. El lector, de cualquier manera, queda avisado. La prudencia de Jaubert se debe, probablemente, a su propia experiencia en el estudio del documento. En efecto, cuando ella investiga directamente la imagen de la disciplina militar como modelo de la conducta cristiana (uno de los temas que podríamos considerar más típicamente “romanos”), descubre que los grados militares que usa el autor para construir el ejemplo no son los de las legiones romanas, sino los de la Septuaginta y de los libros de Macabeos²⁰.

La expresión *homónoia* ya había hecho su entrada en la Septuaginta. No es un término desconocido para Josefo, y IV *Macabeos* 13,22-25 afirma que los tormentos de los héroes judíos acrecentaban en ellos la “concordia”. En Filón encontramos que la *homónoia* es uno de los contenidos del decálogo (Dec 14, 132), es el objeto de la enseñanza de la Ley (Virt 119 cf. Spec 295 y 70). El término presenta una connotación muy cercana a I Cl 20,10 cuando dice en *De praemiis* 92 que es vergonzoso que los animales vivan en concordia, “y en cambio el hombre, el animal civilizado por naturaleza, y al que le son familiares la vida en común y la *homónoia*, atentara contra la vida de sus semejantes”. El trazo más sorprendente en la semántica del término en Filón lo encontramos en *Heres* 183, cuando contrapone dos regiones de la sabiduría, la originante y la derivada, la de Dios y la de los hombres. A la primera región corresponde la *μῶνωςις*, a la segunda corresponde la *οἰονοία*. Una es unidad esencial, la otra es unidad que los hombres deben alcanzar por la concordia. Dice así el texto:

“La (sabiduría) divina es pura y sin mezcla, por lo cual es vertida para Dios, que también lo es, y es solo en su unicidad; la (sabiduría) humana, en cambio, es mezclada y compuesta, y se derrama por nuestra raza mezclada, compuesta y heterogénea para producir en nosotros la unidad del pensamiento, la concordia, y la mezcla de las partes de nuestro ser...”

La expresión *homónoia*, no es una novedad absoluta para el cuerpo de escritores del judaísmo helenizado, y por lo tanto, no es necesario postular una razón especial para comprender su uso en un autor cristiano. Es verdad que la absorción generalizada de conceptos del estoicismo ha significado un golpe de timón en el curso de las

²⁰ JAUBERT, A. *Les sources de la conception militaire de l'Eglise en 1 Clément 37*, *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 74-84.

ideas cristianas, especialmente en la relación nueva que se establece entre cosmología y creación, entre historia salvífica e historia política. Ya no se piensa la novedad cristiana con un modelo apocalíptico que implique una transformación destructiva de las formas sociales precedentes, sino que se piensa la novedad del hecho cristiano como una inserción de una forma social, la Iglesia, en la forma social e histórica del imperio. El lenguaje estoico no es la causa de estas novedades, sino el instrumento para expresarlas. El lenguaje estoico, por otra parte, no proviene necesariamente de lecturas filosóficas específicas, sino que puede explicarse más fácilmente por la opción dentro del campo cristiano por una teología política semejante a la que habían tomado los judíos helenizados, especialmente alejandrinos.

5. La época del escrito y el imperio romano

El problema político y social, apenas entrevistos por nuestra lectura de los términos *despótes* y *homónoia*, formaba parte de la gran cuestión romana de la época en que probablemente se escribió nuestro texto, es decir entre el 96 y el 98, según aceptan la mayoría de los críticos. En el año 96, precisamente, se produce el último asesinato de un emperador en el siglo de Augusto, y se pone fin, al mismo tiempo, a la inestabilidad política que había abierto en el 37 el sucesor de Tiberio, Calígula. Esta vez, el asesinato del discutido y temido Domiciano produce un impacto profundo en la sociedad que se mueve en busca de caminos más seguros. Por la presión combinada y concorde del patriciado y del ejército, se delega el poder en un mesurado y anciano senador, Nerva, que acierta -en los pocos meses de su reinado- a encontrar el método para el funcionamiento futuro de la inconmensurable estructura imperial, es decir, la asociación en vida de un emperador-sucesor que a su vez se constituía heredero por filiación adoptiva. De esta manera los príncipes escogen a su heredero y el senado y los notables pueden ejercer sus influencias con independencia de los conflictivos lazos de sangre. Esta invención se perpetúa por casi cien años, los más prósperos del imperio romano, tiempo llamado "de oro" por los contemporáneos y por los investigadores modernos, tiempo de sucesiones pacíficas hasta que un emperador, Marco Aurelio, asoció al imperio al hijo de su sangre. Se dejó

arrastrar por las humanas pasiones, podríamos decir, en flagrante violación de la doctrina estoica, la suya. Este hijo de sangre se llamó Cómodo, que resultó un segundo Calígula, y como él fue asesinado el primer día del 193, fecha en que comienza otro funestísimo período de la sociedad imperial. Ahora, para nuestro comentario, no interesa tanto cómo termina, sino cómo comienza este siglo de oro romano. El problema del momento era político y religioso. Político, porque el imperio había visto afianzarse una estructura de poder que concentraba toda su fuerza en la cúspide, pero no había encontrado la forma de designación y de limitación de la figura del soberano. Era un problema religioso porque, por una parte todo problema político es religioso para la antigüedad, y por otra parte, y más específicamente, la religión romana no tenía un contenido y una forma para llenar ese vacío de legitimación ideológica del dominio universal. La acumulación pacífica de todas las religiones del orbe en el *Pantheon* solucionaba sólo en parte el problema, porque había algunas excepciones. La más importante se encontraba en la religión judía que desde el punto de vista romano rompía la *homónoia* de la sociedad al plantear una discusión sobre el carácter de *despótes* del emperador.

Estos dos términos eran de una acuciante actualidad político-religiosa en la sociedad del cristiano que escribió la epístola que comentamos. Roma, por su parte, estaba por lograr un siglo de relativa *homónoia* a partir de la solución de Nerva que consistía esencialmente en una regulación sobre el "principado" del César, que era así "princeps" de una estructura de poder y no "dominus" (en griego *despótes*) o "dueño" que disponía del poder por derecho propio y sin limitaciones del senado. El esquema del César "dominus" pertenecerá a los períodos posteriores, cuando gobernantes absolutos se liberaban del senado pero caían inexorablemente en el "apoyo" del ejército.

En este contexto histórico no es indiferente el juego permanente que desde el estoicismo hace nuestro texto con el término *despótes*. En especial cuando dice en 60,3 s.:

"Danos ser obedientes a tu omnipotente y santísimo nombre y a nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra. Tú, Señor (*Déspota*), les diste la potestad regia, por tu fuerza magnífica e inefable, para que, conociendo nosotros el honor y la gloria que por Ti les fue dada, nos sometamos a ellos sin oponernos en nada a tu voluntad".

El autor está preparando el camino para las ideas del siglo IV, cuando los teólogos elaborarían la teología política de un imperio en

simbiosis con el cristianismo. Es decir, se piensa una obediencia a Dios - Dominus - y a un emperador - Princeps - que obedece a Dios. La combinación de ideas se logra en el marco del estoicismo - filosofía dominante en la sociedad romana - en cuanto se articulan los dominios de la naturaleza y de la sociedad bajo un solo mandato, el divino. El cosmos obedece siempre; el hombre *debe* obedecer siempre a la autoridad de Dios o fundada en Dios. Fundada en Dios puede entenderse también "fundada en la naturaleza". Veamos el comienzo y el final del capítulo 20, 1 y 11:

"Los cielos, movidos por su disposición, le están sometidos en paz". "El gran Artífice y Señor (*Despótes*) universal ordenó que todas estas cosas se mantuvieran en paz y concordia, derramando sus beneficios sobre todas ellas, y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor (*Kyrios*) Jesucristo".

Estos hechos no pueden ser ignorados por quien trata de desenrañar los significados de este texto, que establece importantes novedades en la tradición cristiana precisamente con los términos políticos de su época. Bien ha hecho Mikat²¹ al reclamar la atención de los estudiosos de la epístola, destacando la actualidad cultural en el imperio de una de las oposiciones semánticas profundas que la atraviesan : rebelión - paz. No creo que se pueda acompañar tanto a Mikat, hasta afirmar que la intención de la Epístola es evitar que los funcionarios del imperio intervinieran en las comunidades cristianas atravesadas por oleadas de disputas públicas. Pero aunque no se diga tanto, es innegable que la experiencia de una sociedad que está buscando su prosperidad en la paz, tiene que haber pesado en las ideas de este redactor cristiano que buscaba allanar los caminos de una nueva etapa de las comunidades.

En cuanto a Flavio Josefo, la coincidencia no debería pasar inadvertida. Aun sin entrar en la discusión sobre un posible conocimiento directo entre ambos autores, no es despreciable el dato de que en la época en que nuestro autor escribía en Roma, Josefo buscaba allí mismo traductores del arameo al griego para consolidar su plan de difusión cultural, y organizaba una especie de instituto apologético histórico, financiado por las sucesivas casas imperiales, para producir las obras que nosotros conocemos. La tesis de Josefo, aunque muy

²¹ Cf. MIKAT, P. *Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes*, Köln 1969.

compleja y llena de tensiones internas y externas, puede resumirse en los siguientes tópicos²². La discusión entre romanos y judíos por la interpretación de quién es el *despótes* al que hay que obedecer, puede ser resuelta sin represión romana y sin rebeldía judía. Los romanos se vieron arrastrados a la guerra promovida por la discordia civil entre los judíos. Algunos de estos quieren usar las armas a toda costa, pero los mejores y la mayoría de los judíos quieren vivir en paz, obedeciendo las leyes justas del imperio. Esta tesis de Josefo es la más cercana a la casa imperial romana y no representa la posición de la mayoría judía de su época. Significa, de cualquier manera, la importancia que daba el poder romano a una campaña de captación de las ideas entre los judíos del imperio, mediante la idea de la paz y concordia civil. De parte judía, implicaba una interpretación no beligerante de los textos de los profetas y de las otras promesas del Antiguo Testamento.

Cuando el cristianismo se incorpora a la escena las cosas se complican todavía, porque su fe implica la afirmación de que los tiempos mesiánicos han comenzado. ¿Quién es el Señor? En el campo cristiano se heredan también esperanzas apocalípticas y tradiciones milenaristas. Jesús, sin embargo, había excluido los caminos de la violencia. San Pablo había establecido el concepto del origen divino de toda potestad temporal. Pero los romanos no tenían una idea clara respecto de tantas esperanzas de cambios inminentes y radicales. En el momento político del 96 estos temas eran de importancia y urgencia. El autor de nuestra epístola establece una línea interna - que sería después la dominante - en el cristianismo, y clarifica hacia afuera la posición de la nueva religión: la Iglesia es concordia social, porque es antes concordia religiosa.

6. Algunas conclusiones

No he querido disminuir, en esta ponencia, la importancia de la concepción y del lenguaje estoicos en *Prima Clementis*. Por el contrario, he intentado ubicarlos en un momento central de la elaboración del concepto general del documento. El estoicismo presta su vocabu-

²² Véase JOSEFO, *De bello jud.* 1, 9-16

lario y su esquema ético-político para relacionar naturaleza y política, como asimismo naturaleza y ética, y en última instancia, creación de la naturaleza y redención del hombre. Sobre tales relaciones se apoyan las ideas de un Dios creador de la naturaleza y legitimador de la autoridad civil, religiosa, militar. La ideología dominante de la sociedad imperial, el estoicismo, tiene en este documento la función de relacionar tres ámbitos de obediencia a Dios: la naturaleza, la sociedad y la comunidad religiosa. Si la concordia, según los estoicos, es la cifra de las dos primeras, concordia es también el núcleo del mandamiento divino para la tercera.

Sin embargo no he aceptado interpretar esta síntesis como una innovación que combina Nuevo Testamento y estoicismo. No le llamo innovación, por el simple motivo de que esta combinación ya estaba hecha. En este sentido el autor del documento hereda una de las visiones teológico-políticas disponibles en el judaísmo del siglo I. Escoge como objeto principal la tradición cristiana primitiva, aunque en el contexto del judaísmo helenizado, que le sirve para reinterpretar los contenidos escatológicos de la primitiva predicación cristiana: la novedad escatológica es la Iglesia, que lejos de amenazar al imperio, viene a darle sentido histórico, porque la Iglesia es la verdadera paz, la de Dios. De alguna manera, podría compartir el cristiano la admiración por la *pax romana* que manifiesta Filón en *De legatione ad Gaium* 8:

“Porque ¿quién como Cayo, tras la muerte de César Tiberio, había heredado la soberanía sobre toda la tierra, regida por una buena legislación, unidas en armonioso concierto todas las partes, las del este, las del oeste, las del norte y las del sur, concordes los helenos con los no griegos y éstos con los helenos, y en las ciudades el elemento militar con el civil, y éste con el militar, en cuanto al participar y gozar de la paz, quién, digo, no se llenó de admiración y estupor ante esa prosperidad prodigiosa y superior a toda ponderación?”

Ya Filón había relacionado el encomio de la *pax romana* con el concepto de *monarchia* divina, único principio de la naturaleza y de la historia.