

ANTIGÜEDAD *IN PROGRESS...*

Actas del I Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA I)

Pedro D. Conesa Navarro - José J. Martínez García
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
Lucía García Carreras
(Coords.)



cepoAt

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

CIJIMA I

I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo
(26-29 de marzo de 2014)
www.um.es/cepoat/cijima

- © De los artículos: los autores
- © De esta edición: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía

COMITÉ ORGANIZADOR:

Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)
Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia)
Pedro David Conesa Navarro (Universidad de Murcia)
José Javier Martínez García (Universidad de Murcia)
José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alejandro Egea Vivancos (Universidad de Murcia)
Laura Arias Ferrer (Universidad de Murcia)
José Miguel García Cano (Universidad de Murcia)
José Miguel Noguera Celdrán (Universidad de Murcia)
Nuria Castellano Solé (Universidad de Barcelona)
Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante)
Carlos Molina Valero (Universidad Complutense de Madrid)
Celso Sánchez Mondéjar (Universidad de Murcia)
Josep Padró i Parcerisa (Universidad de Barcelona)
Helena Jiménez Vialás (Université de Toulouse)
Fernando Prados Martínez (Universidad de Alicante)

ANTIGÜEDAD *IN PROGRESS*...

Actas del I Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA I)

Pedro D. Conesa Navarro - José J. Martínez García
Celso M. Sánchez Mondéjar - Carlos Molina Valero
Lucía García Carreras
(Coords.)

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

CIJIMA I

2014

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Durante los primeros doce meses, ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por ningún medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Tlf: +34 868883890
Correo electrónico: cepoat@um.es
URL: <http://www.um.es/cepoat/cijima>

Portada: Inscripción en siríaco de la torre de Serrin (Siria, 2010). Fuente: CEPOAT.
I.S.B.N.: 978-84-931372-3-6
Año publicación: 2017
Depósito Legal: MU 548-2017
Maquetación: José Javier Martínez, Lucía García Carreras, Pedro David Conesa Navarro
Edición y Fotocomposición: CEPOAT

INDICE:

Prólogo

Fernando Prados Martínez	9
--------------------------	---

PRÓXIMO ORIENTE Y EGIPTO

Amón, Moab y Edom: Una aproximación al nomadismo durante la Edad del Hierro en Transjordania

Victoria T. Robledo Pozo	13
--------------------------	----

Restos arqueológicos sobre el Heb Sed, en el templo de Karnak durante la XVIII Dinastía

Consuelo Isabel Caravaca Guerrero	43
-----------------------------------	----

Aproximación a la figura del tekenu: análisis conceptual y situacional. Propuesta de interpretación

Ona Gisbert Puyo	63
------------------	----

La influencia de la iconografía egipcia en la ideología romana imperial. Sincretismo religioso y uso político de la religión

Alfonso Bermúdez Mombiela	83
---------------------------	----

GRECIA

La creación de Solón: la transformación de la figura del ateniense a lo largo de los siglos V-IV a. C.

Juan Jesús Botí Hernández	111
---------------------------	-----

La localidad de Carias en la frontera entre Esparta y Arcadia

M ^a del Mar Rodríguez Alcocer	135
--	-----

PENÍNSULA IBÉRICA PRERROMANA

Estudio analítico del plato de cerámica ibérica pintada en la composición de ajuares funerarios en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). Tipos y funcionamiento en el ambiente funerario

José Ángel Castillo Lozano 153

Juzgar en la Iberia Prerromana: un análisis histórico-jurídico en la Antigüedad

Fernando Gil González 179

La Necrópolis del poblado de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) desde una perspectiva de género. La singularidad de las tumbas femeninas con armas

Rosa María Gualda Bernal 193

ROMA

Estudio de un acontecimiento de la Segunda Guerra Púnica: Ilorci y la muerte de Cneo Cornelio Escipión

Guillermo Latorre Molina 211

Feminae frente al negotium: mujer y comercio en la Roma Altoimperial

Sonia Pardo Torrentes 249

Las aportaciones de la arqueología al estudio del culto imperial en Hispania. Metodología, problemática y limitaciones

Claudia García Villalba 269

De legatus pro praetore a agens vices praesidis: evolución del rango y competencias de los gobernadores provinciales de las provincias fronterizas del imperio romano en el siglo III d.C.

Gerard Espiga Casanova 305

Flavio Aecio. Del olvido al poder

José Antonio Vicente López 335

Emperadores y Mártires en las Acta Ioannis: La persecución de Domiciano

Jorge Cuesta Fernández 355

<i>La romanización y la explotación de las fuentes termales. El ejemplo de dos ciuitates aquitanas: los arverni y los convenae</i>	
Diana Fonseca Sorribas	377
<i>Origen y evolución de las garantías reales en Roma</i>	
Adolfo Díaz-Bautista Cremades	409
<i>El viaje de PRisco de Panion: un ejemplo de experimentación con fuentes literarias</i>	
Oriol Dinarès Cabrerizo	419
<i>Las fuentes del conocimiento de Jordanes</i>	
Pedro Pérez Mulero	441
<i>El efecto del De rebus bellicis en el mundo romano tardoantiguo</i>	
Begoña Fernández Rojo	471
<i>Notas sobre la imagen del emperador Honorio a través del poeta Claudiano</i>	
Alejandro Cadenas González	483
<i>La figura de Gala Placidia a través de las fuentes de la Antigüedad Tardía</i>	
Elisabet Seijo Ibáñez	495
<i>Julio Furgús. Aproximación al estudio de las necrópolis de Baelo Claudia y las primeras actuaciones arqueológicas en la costa de Tarifa</i>	
Tamara Peña Castillo	515
<i>Las canteras de piedra local de las ciudades hispanorromanas de Segobribia y Valeria en Cuenca: una aproximación a su estudio</i>	
Javier Atienza Fuente	535
<i>Las minas de agua en la serranía de Ronda</i>	
Jesús López Jiménez	561
<i>Los suevos en el Conventus Bracaraugustanus: Su llegada e instalación</i>	
Benito Márquez Castro	585

El estudio de las producciones cerámicas tardoantiguas localizadas en el área suroeste de la ciudad de Braga (Portugal)

Raquel Martínez Peñín y Fernanda Magalhães 601

La caridad y el patronato cristiano en la representación imperial de las emperatrices augustae del s. IV

Agnès Poles Belvis 621

La cuestión de Eio: revisión teórica sobre la localización e identificación de una ciudad del pacto de tudmir

Isaac Alcántara Bernabé 659

JUDAISMO Y CRISTIANISMO

Ángeles y demonios. La literatura apocalíptica hebrea y el ciclo de Henoc

Carlos Santos Carretero 687

Los judíos y el judaísmo en la obra de Clemente de Alejandría

Carles Lillo Botella 711

La justificación teológica de la esclavitud: Agustín de Hipona

Roger Cervino Hernando 739

La crítica cristiana a la riqueza y ostentación femenina en el siglo III

Sergi Guillén Arró 763

DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO

Estudio de grado de identidad como alternativa para contribuir a la conservación y difusión sostenible de los yacimientos arqueológicos expuestos en el medio rural

Katia Santos Sánchez 775

LOS JUDÍOS Y EL JUDAÍSMO EN LA OBRA DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Carles Lillo Botella¹
Universidad de Alicante

RESUMEN

No cabe duda de que la polémica antijudía constituyó una de las cartas de presentación de la naciente literatura cristiana, siendo la ciudad de Alejandría uno de los escenarios clave en esta lucha entre ambos credos. Aquí desarrollaría su obra el que es considerado “el primer sabio cristiano”, Clemente de Alejandría, quien, a pesar de centrarse sobre todo en combatir la herejía gnóstica, trató el judaísmo en sus tratados desde una doble vertiente, criticando por un lado a los judíos por no haber reconocido a Cristo, pero defendiendo por otro la herencia hebrea del cristianismo, precisamente frente a los ataques de los gnósticos. Asimismo, Clemente fue claro deudor de la filosofía judeoalejandrina, en especial de Filón, cuyo uso de la alegoría para interpretar la Escritura sería empleado por los autores cristianos para demostrar que el pueblo judío había perdido el favor divino. De todos modos, la gran aportación de Clemente al pensamiento cristiano fue su propósito de incluir la filosofía en la historia de la salvación, con lo que equiparaba a judíos y gentiles como depositarios de la promesa divina.

Palabras clave: Clemente de Alejandría, cristianismo, judaísmo, Alejandría, Padres de la Iglesia.

ABSTRACT

There is no doubt that anti-Jewish polemic was one of the main characteristics of Christian patristic literature since its very beginnings. The city of Alexandria was one of the principal places of fights between both creeds. Here developed his work Clement of Alexandria, considered “the first Christian sage”. In spite of the fact that his criticisms mainly addressed to the gnostic heresy, Judaism is also present in works of the Alexandrian exegete in a double meaning. On the first hand, he criticises the Jews for not having recognised Christ, but, on the other hand, he feels obliged to defend the Jewish legacy of Christianity facing the attacks of the Gnostics. Clement was also debtor of the Judaeo-Alexandrian philosophy, especially of Philo, whose use of the allegory applied to the Holy Scriptures would be utilized by Christian authors to prove that Jewish people had lost God’s favour. Anyway, the main contribution of Clement to the Christian thought

1. Este estudio ha sido realizado merced a la concesión de una beca FPU por parte del Ministerio.

was his purpose of including philosophy into the history of salvation, equating Jewish and gentiles as holders of divine promise.

Keywords: Clement of Alexandria, Christianity, Judaism, Alexandria, Church Fathers.

LA COMUNIDAD JUDÍA EN ALEJANDRÍA

Dejando de lado la polémica que envuelve a la historicidad del Éxodo bíblico, la presencia judía en la tierra de Egipto contaba, en época de Clemente de Alejandría, con una larga tradición. El primer testimonio incontrovertible de la presencia de judíos en Egipto proviene de la isla de Elefantina, donde, en época de la dominación persa, fue instalada una guarnición israelita², cuyos orígenes, a partir de los estudios lingüísticos y antroponímicos, parecen situarse en el norte de Palestina. Esta comunidad fue, al parecer, duramente criticada por los profetas bíblicos³, ya que sus prácticas no parecían respetar la ortodoxia mosaica⁴. Este fenómeno se pudo deber al contacto con los nativos egipcios y su religión politeísta, aunque no se puede descartar la posibilidad de que conservasen determinadas prácticas presentes en la primitiva religión israelita, previas a la gran reforma llevada a cabo por el rey Josías de Judá⁵. Por lo que respecta a la ciudad de Alejandría, la presencia judía se documenta ya desde época temprana⁶. Según Josefo, el propio Alejandro Magno ya instaló a judíos en la ciudad de su nombre tras su paso por Jerusalén, donde había ofrecido sacrificios para el Dios de Israel⁷. Sin embargo, parece más probable que el primer asentamiento de judíos se produjese bajo el reinado

2. Es probable que esta guarnición se incorporase posteriormente al ejército ptolemaico (A. APPLEBAUM [1974], "The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora", S. SAFRAI [ed.], *The Jewish People in the First Century*, Assen, pp. 421-422). De hecho, los judíos jugaron un papel destacado en el ejército egipcio en época helenística, como muestra el hecho de que en las tropas de Ptolomeo VI Filométor (181-145 a.C.) sirviesen dos generales judíos: Onías y Dositeo, de igual forma que otros dos judíos, Quelcías y Ananías, comandaron las tropas de Cleopatra III (142-101 a.C.) en su guerra contra su hermano Ptolomeo IX Soter (H. I. BELL [1941], "Anti-Semitism in Alexandria", *The Journal of Roman Studies* 31, pp. 3-4).

3. Ier. 42-43.

4. Los manuscritos de Elefantina revelan, por ejemplo, la existencia de un templo en el que, junto a Yahu (Yahvé) se rendía culto al dios Betel y a la diosa Anat (H. JAGERSMA [1982], *A History of Israel in the Old Testament Period*, London, pp. 206-207).

5. El hecho de que la lengua de la comunidad judía de Elefantina sea el arameo y no el hebreo, incluso en la documentación privada, induce a pensar que sus integrantes no procederían del reino de Judá, sino de otras partes del Imperio persa, en el cual, cabe recordar que el arameo funcionaba como lengua franca (C. H. GORDON [1955], "The Origin of the Jews in Elephantine", *Journal of Near Eastern Studies* 14, 1, p. 56).

6. H. I. BELL (1941), *op. cit.*, p. 1.

7. FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judíos* 2, 487; *Contra Apión* 2, 35.

de su sucesor en el trono egipcio, Ptolomeo I, quien incorporó Palestina a su reino en el 320, viéndose obligado a reconquistarla en los años 312, 302 y 301⁸. Según la Carta de Aristeas, Ptolomeo llevó 100.000 prisioneros judíos a Egipto⁹. En los dos siglos que siguieron, Palestina se convirtió en un peón en la lucha entre Lágidas y Seléucidas por el control de la región de Levante. La conquista definitiva a manos de Antíoco III provocó la emigración del hijo del sumo sacerdote Onías III, Onías IV, quien acabó instalándose con sus seguidores en la región de Leontópolis (Tell el-Yahudiya)¹⁰, en el margen derecho del Delta, donde erigió un templo cismático, construido a imagen del santuario de Jerusalén y que perduró hasta los años de la primera gran revuelta judía (66-70 d.C.), cuando fue clausurado por el emperador Vespasiano como represalia a la sedición de los judíos palestinos¹¹.

Los testimonios de la época revelan que los judíos se integraron plenamente en la vida de la capital de Egipto, si bien no está claro si accedieron o no a la plena ciudadanía¹². Se estima que, al menos, los miembros más notables de la comunidad pudieron obtenerla, como fue el caso de la familia de Filón. La Alejandría ptolemaica carecía de un estatus jurídico unificado en lo que respecta a la ciudadanía¹³ fruto de su carácter cosmopolita. Filón asegura que los judíos alejandrinos constituían un πολιτεύμα, estatus que les garantizaba una autonomía bastante amplia en el ámbito religioso y social, aunque no en el político en sentido estricto, dado que en última instancia la existencia de dicha organización derivaba de una concesión regia. Según el testimonio de Filón, la comunidad judeoalejandrina se hallaba regida por una γερουσία, integrada por 71 miembros de las familias más notables. La autoridad máxima la encarnaba el alabarca, el más famoso de los cuales fue Alejandro, hermano del propio Filón. El objetivo último de este tipo de organización era “permitir a los judíos regirse según las leyes de sus ancestros¹⁴”.

Merced a la protección real, los judíos alejandrinos vivieron en el período ptolemaico una auténtica edad de oro. Fraser distinguía siete grupos poblacionales en la capital del Delta¹⁵: los griegos, subdivididos a su vez en πολῖται o ciudadanos de pleno derecho, ciudadanos parciales, griegos sin estatus y griegos procedentes de otras regiones (por ejemplo Cirene o Rodas); egipcios; no nativos, entre los que se incluirían los judíos y, por último, los esclavos. El favor real, entre otros motivos, atrajo la hostilidad de los

8. E. STAROBINSKI-SAFRAN (1987), “La communauté juive d’Alexandrie à l’époque de Philo”, *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert S. J.*, Paris, p. 47.

9. ARISTEAS, *Carta a Filócrates* 5, 37.

10. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* 12, 62-73.

11. FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judíos* 7, 420-421.

12. E. STAROBINSKI-SAFRAN (1987), *op. cit.*, p. 61.

13. E. STAROBINSKI-SAFRAN (1987), *op. cit.*, p. 51.

14. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* 14, 195; 199; 213.

15. P. M. FRASER (1972), *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, p. 38.

gentiles hacia la comunidad hebrea, anunciando los horrores que habrían de venir. De mediados del siglo III es la *Historia de Egipto* de Manetón, de marcado carácter antijudío. Fue en estos años cuando Ptolomeo III Filadelfo (283-246) decretó la libertad de los judíos. Esta buena relación de la comunidad judía alejandrina con el poder político ha quedado atestiguada en las numerosas inscripciones realizadas en honor de los monarcas de la dinastía Lágida¹⁶.

De todos modos, el fenómeno más significativo en relación con el judaísmo alejandrino fue su encuentro con el modo de vida helenístico¹⁷. El resultado de esta simbiosis fue radicalmente contrario a lo acontecido en Palestina, donde la irrupción del helenismo provocó el violento rechazo de los sectores más tradicionalistas de la sociedad israelita, representados por el llamado movimiento hasídico, y que acabaría originando, en última instancia, las revueltas macabeas. Una de las manifestaciones más originales del judaísmo egipcio fue el movimiento de los llamados *therapeutai*, descrito por Filón en su *De uita contemplatiua*, una comunidad similar a la de los esenios palestinos. Sin embargo, los terapeutas parecen haber puesto un énfasis mayor en el modo de vida ascético que sus correligionarios de Judea, posiblemente por haber recibido una influencia mayor del helenismo¹⁸. La intelectualidad judeoalejandrina se esforzó por compaginar los dogmas de la religión hebrea con las nuevas ideas aportadas por el helenismo, en especial por la filosofía, siendo Filón el principal exponente de este movimiento¹⁹. Este empeño por compaginar judaísmo y helenismo quedó sintetizado en la famosa frase de Numenio de Apamea: τί γὰρ ἐστὶ Πλάτων, ἢ Μωϋσῆς ἀπικίζων, “¿quién es Platón, sino un Moisés que habla ático²⁰?”. Los pensadores judeohelenísticos fueron los primeros en percibir similitudes entre la obra de los filósofos griegos y las enseñanzas bíblicas, lo cual, según su parecer, no podía ser fruto de la casualidad. La principal novedad aportada por Filón a la historia del pensamiento fue su aplicación del método alegórico al estudio de las Escrituras. La alegoría constituía un recurso del que los pensadores griegos echaban mano de forma recurrente, en especial al estudiar la obra de Homero y

16. *El Corpus Inscriptionum Judaicarum* recoge, en este sentido, siete inscripciones en honor de la familia de los Ptolomeos: 1432, 1434, 1440, 1441, 1442 y 1444. Asimismo, la inscripción 1449 informa de que uno de los Ptolomeos (no se sabe si Ptolomeo III Evergetes o Ptolomeo VII Filopátor) concedió a la sinagoga el derecho de asilo.

17. V. A. TCHERIKOVER (1959), *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, p. 16.

18. S. PEREA YÉBENES (2009), “Los *therapeutai* judíos de Egipto, una singular ‘república religiosa’ platónica (en el *De uita contemplatiua* de Filón de Alejandría), y la tradición literaria griega pre y post filoniana”, R. GONZÁLEZ SALINERO - M. T. ORTEGA MONASTERIO (ed.), *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*, Madrid, pp. 60-61.

19. Para Filón, los ideales de la filosofía se cumplían en el judaísmo: el verdadero sabio estaría encarnado por el monje esenio, la verdadera filosofía por la Torá y el verdadero político, según los esquemas neopitagóricos, por Moisés (vid. J. DANIELOU [1958], *Philon d’Alexandrie*, Paris, p. 82).

20. NUMENIO, *Fragm. 8 (apud CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, Stromata 1, 22, 150, 4)*.

la ciudad de Alejandría fue puntera en este sentido, dado su papel de capital intelectual del mundo helenístico. Incluso los autores latinos se sirvieron de la alegoría, como fue el caso de Cicerón²¹. En los siglos venideros, los autores cristianos tendrán muy presente la figura de Filón, así como su método, que se convertirá en la clave para el estudio de las Escrituras y, en última instancia, para la elaboración del discurso dogmático cristiano. La alegoría permitía hacer diversas lecturas de los pasajes escriturísticos, más allá del puramente literal, lo que contribuyó de forma notoria a la legitimación teológica del mensaje cristiano, dado que todo lo contenido en la Ley era susceptible de convertirse en alegoría, incluso la propia Ley. En el pensamiento de Pablo ya aparece esbozado este proceso, que tendrá su exponente más claro en la Epístola de Bernabé, donde ya se halla plenamente sistematizado. El pensamiento de Filón tuvo continuidad, por tanto, en el cristianismo, en tanto que el judaísmo, especialmente tras la destrucción del Templo y merced al papel hegemónico que adquirió el grupo de los rabinos o estudiosos de la Ley, se centró cada vez más en el estudio literal de la Ley de Moisés, tanto la escrita (Torá) como la oral (Misná).

La coexistencia entre judíos y griegos, al igual que lo que ocurría en otras zonas, provocó el acercamiento de muchos gentiles a la religión judía. Muchos de ellos acabaron haciéndose prosélitos y aceptando plenamente el modo de vida judaico²², aunque otros se limitaban a aceptar sólo algunos preceptos mínimos (las llamadas “leyes de Noé”), como por ejemplo el rechazo de la idolatría. Sin embargo, de igual forma que había gentiles que optaban por abrazar el judaísmo, había judíos que realizaban el camino contrario, convirtiéndose en apóstatas²³. Tal fue el caso de Tiberio Alejandro, hijo del alabarca Alejandro y sobrino, por tanto, de Filón. Tiberio Alejandro acabaría desarrollando una notable carrera en la administración civil y militar romana entre finales de la época julioclaudia y los comienzos de la dinastía flavia²⁴. En este sentido, una de las razones que podían llevar a los judíos a apostatar de la fe de sus padres era, precisamente, la posibilidad de ostentar cargos públicos, *de facto* vetados a los judíos, debido a la unidad

21. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* 1, 15, 40 (vid. F. CALABI [2009], “La filosofía greca in Filone di Alessandria”, R. GONZÁLEZ SALINERO - M. T. ORTEGA MONASTERIO [ed.], *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*, Madrid, p. 34).

22. B. A. PEARSON (1986), “Christians and Jews in First-Century Alexandria”, *The Harvard Theological Review* 79, 1, pp. 207-208.

23. E. STAROBINSKI-SAFRAN (1987), *op. cit.*, p. 60.

24. Por designación de Claudio, ocupó el cargo de procurador de Judea entre el 46 y el 48, en la esperanza de que, al ser de su misma raza, los judíos serían menos propensos a la rebelión, cosa que no ocurrió. Asimismo, Tiberio Alejandro fue el encargado de comandar las legiones romanas durante el asedio de Jerusalén, asegurando el apoyo del ejército de Oriente cuando Vespasiano se hizo con el poder imperial (vid. “Tiberius Iulius Alexander”, I. LANDMAN [ed.] [1969], *The Universal Jewish Encyclopedia: An Authoritative and Popular Presentation of Jews and Judaism since the Earliest Times*, I, New York, p. 174).

entre las esferas religiosa y civil presente en el mundo romano por la cual los cargos públicos estaban obligados a presidir los actos culturales de la religión cívica.

La integración de los judíos en el mundo de la *koiné* queda reflejada en la progresiva pérdida del arameo y el hebreo y su sustitución por el griego. Fue en Alejandría donde, por primera vez, fueron traducidos los textos sagrados del judaísmo. Según la tradición atestiguada por la Carta de Aristeas, dicha traducción fue un encargo del propio Ptolomeo II²⁵ a los judíos de Palestina motivado por su deseo de contar con una copia de las Escrituras para su famosa biblioteca²⁶. La milagrosa traducción de los Setenta²⁷, sin embargo, parece más fruto de un proceso mucho más dilatado en el tiempo, motivado, sobre todo, por el hecho de que muchos de los judíos alejandrinos habían dejado de entender las Escrituras en su lengua hebrea original.

A pesar de los frecuentes roces entre judíos y gentiles en época ptolemaica, el verdadero estallido del antijudaísmo tuvo lugar en Alejandría en los tiempos de la dominación romana. La hostilidad griega creció a raíz de la colaboración de los judíos con el nuevo poder establecido. En efecto, la defección de la guarnición judía a favor de las tropas de Julio César había permitido a éste asegurarse el control de la capital de Egipto.

En un principio, la comunidad judía había sido instalada en el distrito del Delta²⁸, aunque tenían libertad de movimiento, de manera que, en época romana, los judíos ya eran mayoría en dos de los cinco barrios de la ciudad²⁹, mientras que los otros tres también contaban con una nutrida presencia hebrea³⁰. Se estima, por tanto, que la población judía en Alejandría debía constituir alrededor de un tercio del total de sus habitantes³¹.

El enfrentamiento entre judíos y griegos alcanzó su expresión más virulenta durante el breve reinado de Calígula. En el origen del choque estaba el nombramiento de Herodes I Agripa como rey efectivo de Judea. Su visita a la capital del Nilo provocó el júbilo de la numerosa colonia judía asentada en la ciudad³², al tiempo que el violento rechazo de los gentiles. Tras una representación teatral en la que se tomaba a burla la

25. ARISTEAS, *Carta a Filócrates* 2, 9-11.

26. Según Aristóbulo existía una traducción de la Torá más antigua que la de los Setenta (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 5, 14, 97, 7; EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica* 13, 12; vid. C. BIGG [1968], *The Christian Platonists of Alexandria*, Amsterdam, p. 30).

27. H. I. BELL (1941), *op. cit.*, pp. 2-3

28. FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judíos* 2, 495.

29. C. BIGG (1968), *op. cit.*, p. 26.

30. FILÓN, *Contra Flaco* 55.

31. D. Delia calcula para época del principado una población total de 500-600.000 habitantes, de los que 180.000 serían judíos, un 30-36% del global (D. DELIA [1988], "The Population of Roman Alexandria", *Transactions of the American Philological Association* 118, p. 288).

32. J. DANIÉLOU (1958), *op. cit.*, p. 30.

figura del monarca judío, los alejandrinos, dirigidos por dos funcionarios municipales llamados Isidoro y Lampón, irrumpieron en los barrios judíos y colocaron estatuas del emperador en el interior de las sinagogas. Este sacrilegio dejaba inservibles las sinagogas para la práctica del culto, en virtud de los preceptos mosaicos sobre la prohibición de imágenes. Asimismo, desde el punto de vista legal, ello suponía una violación explícita de los privilegios otorgados a la comunidad hebrea. Sin embargo, la retirada de las estatuas entraba en conflicto con la figura del emperador, considerada inviolable. Por ello, los representantes de la comunidad judía elevaron sus quejas al gobernador romano, Avilio Flaco, quien reaccionó desposeyendo a los judíos de su derecho de ciudadanía, declarándolos “extranjeros e intrigantes”, e iniciando así un violento pogromo³³. Treinta y ocho miembros del sanedrín local fueron arrestados y conducidos por las calles para ser vejados públicamente³⁴. Asimismo, el 31 de agosto, día del aniversario del emperador, varias mujeres judías fueron capturadas y llevadas al teatro, donde fueron obligadas a comer carne de cerdo, siendo sometidas a tormento si se negaban³⁵.

La caída en desgracia de Flaco, destituido y enviado preso a las islas del Egeo, detuvo momentáneamente la violencia, pero no resolvió el problema de las estatuas introducidas en las sinagogas. Se hacía necesario apelar al propio emperador y, a tal efecto, judíos y griegos enviaron sendas embajadas a Roma, encabezadas respectivamente por Filón e Isidoro. El propio Filón nos ha dejado un valioso testimonio de la disputa en su *Legatio ad Gaium*. Sin embargo, esta doble comparecencia ante Calígula no resolvió el problema. Durante el encuentro, el emperador recriminó a los judíos su negativa a realizar el culto imperial de la misma manera que los ciudadanos del Imperio. Sólo la temprana muerte de Calígula y su sustitución por el más benevolente Claudio permitió desbloquear la situación.

La muerte de Calígula envalentonó a la comunidad judía de Alejandría, apoyada por sus correligionarios palestinos, en plena gestación de la gran revuelta contra Roma que tendrá lugar en el año 66. Armados, los judíos alejandrinos trataron de buscar venganza atacando a los griegos, pero fueron rápidamente sofocados por la autoridad romana. Nuevamente hubo de intervenir el poder imperial, esta vez emitiendo un decreto por el que se confirmaban los antiguos privilegios de los judíos. Los alejandrinos, liderados de nuevo por Isidoro y Lampón, trataron de resarcirse intentando llevar a juicio al rey Agripa, amigo personal de Claudio, y en quien veían al principal causante de la exculpación de los judíos. Sin embargo, esta acción no llegaría a buen puerto, pues ambos cabecillas fueron arrestados y pronto cayeron en desgracia. Tras ser de nuevo interpelado por los dos bandos, Claudio emitió su célebre Carta a los Alejandrinos, en la cual se reafirmaban los

33. H. I. BELL (1941), *op. cit.*, pp. 7-10; B. A. PEARSON (1986), *op. cit.*, p. 207.

34. FILÓN, *Contra Flaco* 78-80.

35. FILÓN, *Ibid.* 95-96.

derechos de la comunidad judía, al tiempo que se le prohibía adquirir otros nuevos, una solución salomónica que buscaba, ante todo, mantener la paz social.

A raíz del estallido de la primera guerra judía contra Roma los viejos odios entre judíos y griegos volvieron a manifestarse en Alejandría. Según Flavio Josefo, los judíos se alzaron violentamente después de que los paganos intentasen quemar vivos a tres miembros de su comunidad. El prefecto romano, Tiberio Alejandro³⁶, reprimió duramente la revuelta, que se saldó con la muerte de 50.000 judíos, siempre según Josefo³⁷.

Los judíos alejandrinos, como el resto de la Diáspora hebrea, se vieron profundamente perjudicados por la derrota judía en el año 70, que se saldó con la desaparición del Estado judío y la destrucción del Templo de Jerusalén. A partir de este momento y hasta el reinado de Nerva, los judíos del Imperio fueron obligados al pago ignominioso del *fiscus Iudaicus*, destinado al templo de Júpiter Óptimo Máximo. En época de Trajano el norte de África se vio nuevamente afectado por una revuelta judía, la llamada guerra de Lusio Quieto, que se prolongó entre el 115 y el 117. Según Eusebio, la rebelión estuvo encabezada por un tal Lucúa (Lucas), quien se erigió en βασιλεύς de los sediciosos³⁸. La conflagración se extendió por Egipto, Cirene y Chipre. En esta última la comunidad judía acabaría siendo erradicada³⁹. Curiosamente, la última gran rebelión judía, la de Simón bar Kochba (132-135), centrada en Palestina, no parece haber tenido gran impacto en Egipto, a pesar de que Dion Casio, nuestra principal fuente al respecto, afirma que los revoltosos contaron con el apoyo de varios de los pueblos de los alrededores⁴⁰.

Tras los conflictos acaecidos en los dos primeros siglos de nuestra era, se hizo evidente el declive de la otrora floreciente comunidad judeoalejandrina, la cual quedó “virtualmente aniquilada⁴¹”. Los escasos testimonios del período muestran la pervivencia de un judaísmo totalmente alejado del esplendor de antaño y que no volvería a producir figuras de la talla de Filón. Prueba de esta decadencia son las *Actas de los Mártires Alejandrinos*⁴², de carácter nacionalista alejandrino y antirromano, que presentan a los judíos como colaboracionistas con el poder romano⁴³. Impregnados de este ambiente

36. *vid. supra* n. 23.

37. FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judíos* 2, 487.

38. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* 4, 2, 4.

39. DION CASIO, *Historia romana* 68, 32. Dion no menciona a Lucúa como líder de la revuelta, en cambio sí que cita a los cabecillas de la rebelión en Cirene y Chipre, cuyos nombres eran respectivamente Andreas y Artemión.

40. DION CASIO, *Ibid.* 69, 12.

41. W. BARNES TATUM (1993), “Clement of Alexandria’s Philo-Judaism: A Resource for Contemporary Jewish-Christian Dialogue”, J. H. Charlesworth (ed.), *Overcoming Fear between Jews and Christians*, London, p. 121.

42. J. DANIELLOU (1958), *op. cit.*, p. 38.

43. E. STAROBINSKI-SAFRAN (1987), *op. cit.*, p. 46.

de hostilidad, algunos papiros de Oxirrinco también se ceban con la figura del judío, convertido en personaje recurrente en las comedias teatrales como objeto de burla⁴⁴.

TITO FLAVIO CLEMENTE: SU VIDA Y SU OBRA

Considerado “el primer sabio cristiano⁴⁵”, Tito Flavio Clemente nació a mediados del siglo II, probablemente en Atenas⁴⁶. Sus padres eran paganos y se ha sugerido que estaría emparentado con la dinastía flavia, concretamente con su homónimo Tito Flavio Clemente⁴⁷, sobrino de Vespasiano y cónsul en el año 95. Según Dion Casio, el cónsul Clemente había sido condenado a muerte por el emperador Domiciano bajo el cargo de ateísmo, acusación frecuentemente formulada contra quienes adoptaban costumbres judías⁴⁸, razón por la cual también es reivindicado como mártir por el judaísmo⁴⁹. El posible parentesco del cónsul Clemente con su homónimo cristiano no deja de ser una conjetura, ya que las fuentes no ofrecen grandes detalles, más allá de las supuestas simpatías cristianas del primero y la coincidencia en el *tria nomina*, algo bastante frecuente en la sociedad altoimperial, máxime con unos nombres tan comunes como los de estos personajes⁵⁰. Se sabe que el cónsul Clemente tuvo, al menos, dos hijos, a los que impuso los nombres de Vespasiano y Domiciano con la esperanza de que algún día pudiesen aspirar a la corona imperial⁵¹. Asimismo, cabría la posibilidad de que la familia

44. V. A. TCHERIKOVER (1964), *Corpus Papyrorum Iudaicarum* III, Cambridge, pp. 116-121.

45. B. ALTANER (1949), *Patrología*, Madrid [original alemán: 1938], p. 126.

46. EPIFANIO DE SALAMINA, *Contra las herejías* 32, 6, 1: Εἶτα οἱ καλῶς συγγραψάμενοι τὴν ἀλήθειαν <περὶ> τούτων ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν συγγράμμασιν ἤλεξαν <αὐτούς>, Κλήμης τε, (ὄν φασὶ τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Αθηναῖον).

47. M. HITCHCOCK (1899), *Clement of Alexandria*, London, pp. 53-54.

48. DION CASIO, *Historia romana* 67, 14.

49. En el Talmud de Babilonia se menciona a un prosélito llamado Onkelos bar Kalomikos (TALMUD DE BABILONIA, *Qitt.* 56b-57a y *Av. Zar.* 11a), al que se define como familiar del emperador Tito, concretamente como hijo de su hermana. Esta descripción, así como la semejanza entre su nombre, Kalomikos, y el del cónsul Clemente podrían indicar que se trata de la misma persona. En la literatura talmúdica aparece otro personaje llamado Ketí'ar bar Shalom (TALMUD DE BABILONIA, *Av. Zar.* 10b; *Ned.* 50a-b; MIDRASH LAMENTACIONES 2, *Vaetchanan* 24), un senador romano que también habría abrazado el judaísmo, sufriendo por ello la muerte, al igual que bar Kalomikos. La mayor parte de los autores concuerda en que se trataría de la misma persona.

50. B. Pouderon (B. POUDERON [1996], “Flavius Clemens et le proto-Clément juif du roman pseudo-clémentin”, *Apocrypha* 7, pp. 63-79) pone de manifiesto la coincidencia onomástica de cuatro personajes clave en los primeros tiempos del cristianismo: Clemente de Roma, el cónsul Flavio Clemente, Clemente de Alejandría y el protagonista de las Pseudoclementinas. Este último, además, se da la circunstancia de que también estaba emparentado con la familia imperial, en este caso con Tiberio (*Hom.* 4, 7. 2).

51. SUETONIO, *Sobre la vida de los césares*, “Domiciano” 15, 1.

del alejandrino estuviese ligada con la familia flavia a través de alguno de los libertos imperiales⁵².

Clemente abrazó el cristianismo en edad avanzada, probablemente en torno a la treintena⁵³ y tras haber frecuentado varias escuelas filosóficas. Tras su periplo por Italia, Siria y Palestina, lugares en los que se relacionó con las mentes más preclaras del cristianismo de su tiempo, acabó instalándose en Alejandría. Aquí entraría en contacto con Panteno, maestro de la célebre escuela catequética de la ciudad. Se cree que Panteno podría ser el profesor “hebreo de nacimiento” al que Clemente recuerda al inicio de sus *Stromata*⁵⁴ “Al encontrarme con el último (en realidad era el primero por su capacidad), descansé tras haberle dado caza en Egipto, donde estaba oculto. Realmente era como una abeja siciliana que recogía el néctar de las flores del campo profético y apostólico, y que engendró una sincera y pura gnosis en el alma de sus discípulos⁵⁵”. De Panteno sabemos poco, aparte de que se inició en el estoicismo para acabar en el cristianismo⁵⁶, fenómeno bastante frecuente entre los cristianos cultivados del período⁵⁷. En cualquier caso, sería Clemente quien acabaría sustituyendo a Panteno como figura preeminente al frente de la escuela alejandrina. De sus últimos años poco se sabe, más allá de que hubo de abandonar Egipto a raíz de la persecución de Septimio Severo en los primeros años del siglo III. Junto a su discípulo Alejandro, futuro obispo de Jerusalén, se habría refugiado en Capadocia, donde murió hacia el 215.

Desde antiguo, la tradición remontaba los orígenes del cristianismo egipcio a los propios tiempos apostólicos. El evangelista Marco habría sido, según el testimonio de Eusebio de Cesarea, el primero en divulgar el mensaje evangélico en la tierra de Egipto⁵⁸. Más dudoso es que los terapeutas descritos por Filón fuesen cristianos, como parece sugerir el obispo de Cesarea⁵⁹. En los *Hechos de los Apóstoles* se dice que Apolo, que predicó el Evangelio en Éfeso, era de Alejandría⁶⁰ e, incluso, según una parte de la tradición manuscrita, habría sido en su propia patria donde se inició en el cristianismo⁶¹

52. S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ - R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (2005), “*El fiscus iudaicus* y las disposiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano”, *Gerión* 23, 1, p. 224, n. 16.

53. M. C. ISART HERNÁNDEZ (1992), “Clemente y la filosofía griega”, *Anuario de estudios S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ - R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (2005), “El fiscus iudaicus* y las disposiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano”, *Gerión* 23, 1, p. 224, n. 16. *filológicos* 15, p. 175.

54. A. MÉHAT (1966), *Étude sur les “Stromates” de Clément d’Alexandrie*, Paris, p. 397.

55. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1, 1, 11.

56. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* 5, 10, 1.

57. W. JAEGER (1965), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Madrid, 1965 [original inglés: 1961], p. 71.

58. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* 2, 16, 1.

59. EUSEBIO DE CESAREA, *Ibid.* 2, 17, 24.

60. *Act.* 18, 24

61. Se trata del *Códice de Beza*, el más representativo de la llamada tradición occidental,

. Asimismo, el llamado *Canon Muratori* menciona una epístola que San Pablo habría dirigido a los alejandrinos. Por otra parte, la supuesta referencia a los cristianos en la carta del emperador Claudio a los alejandrinos es hoy comúnmente rechazada⁶². La carta de Adriano al cónsul Serviano recogida por la *Historia Augusta*⁶³, por su parte, debe ser considerada como espuria. De todos modos, a pesar de estos problemas en torno a su origen, queda claro que a mediados del siglo II la capital del Delta contaba con una nutrida comunidad cristiana.

La Iglesia alejandrina debía su fama sobre todo a su célebre escuela catequética, de la que la *Historia Eclesiástica* de Eusebio nos brinda un valioso testimonio⁶⁴. Esta escuela se insería plenamente en la tradición intelectual alejandrina, por lo que no resulta extraño el empeño de Clemente por ligar el bagaje filosófico del helenismo con el mensaje salvífico cristiano, siguiendo el camino iniciado en su día por Filón. De la abundante obra de Clemente destacan, ante todo, sus tres grandes tratados: el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Stromata*. También se conserva en su totalidad su obra titulada *Qué rico se salvará*. Del resto de su producción literaria, que pudo ser bastante más amplia, sólo se conservan de forma fragmentaria algunas obras: los *Hypotiposeis*, un tratado *Sobre la Pascua* y el *Canon eclesiástico* o *Contra los judaizantes*⁶⁵.

Es en sus tres grandes escritos, el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Stromata*, donde se halla el verdadero núcleo del pensamiento clementino. Concebidas de forma lineal, las tres obras presentan un claro propósito didáctico y catequético, que es la formación teológica del fiel que acaba de abrazar la fe. La primera de ellas, el *Protréptico* o *Exhortación a los griegos*, consta de doce capítulos y su propósito es demostrar a los gentiles lo absurdo de su religión y sus falsos dioses, contraponiéndolos a la figura de Cristo, ensalzada en el prólogo. En línea con la más pura tradición apologética cristiana, constituye toda una “invitación a la conversión⁶⁶”. En el *Protréptico* Clemente critica con vehemencia las doctrinas de los filósofos en lo que respecta a la esencia de Dios, al tiempo que defiende a ciertas figuras de la intelectualidad pagana, especialmente a Platón,

aunque no existe unanimidad en torno a si debe aceptarse como cierta o no esta información (J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR [1994], *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca, pp. 33-34).

62. La Carta de Claudio fue publicada por primera vez en 1924 (H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, London, 1924.). En un principio se pensó que la referencia a una enfermedad (vόσος) que amenazaba al mundo entero podría ser una velada alusión al cristianismo, pero pronto quedó descartado (M. SIMON [1943], “À propos de la lettre de Claude aux Alexandrins”, *Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg* 22, p. 173).

63. HISTORIA AUGUSTA, *Firmo* 8.

64. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* 5, 10, 4; 6, 3, 1 y 8; 6, 6, 1; 6, 14, 11; 6, 15; 6, 26; 6, 30; 7, 30.

65. EUSEBIO DE CESAREA, *Ibid.* 6, 13, 3.

66. J. QUASTEN (2004), *Patrología*, I, Madrid [original inglés: 1950], p. 322. HISTORIA AUGUSTA, *Firmo* 8.

dado que sus enseñanzas se acercaban mucho a la verdad sobre Dios. El *Pedagogo*, por su parte, continúa el mensaje del Protréptico, instruyendo al pagano recién convertido en la recta moral cristiana. En el primer libro se habla del papel del Logos como pedagogo, mientras que en los dos siguientes Clemente expone diversos temas en clave moral: la comida, la bebida, la sexualidad, los bienes materiales, etc.

Con su obra cumbre, los *Stromata* (“Tapices”), Clemente inaugura un nuevo género literario en la historia del pensamiento cristiano que será imitado, entre otros, por el que sería su heredero intelectual en la escuela alejandrina así como en el cristianismo de lengua griega, Orígenes. A lo largo de los ocho libros en que está estructurada la obra, Clemente trata acerca de diversos temas desde una óptica cuasi enciclopedista, desde asuntos referentes a la doctrina a otros más banales relacionados con la vida cotidiana. En el plano de la disputa ideológica, como ya se ha señalado, las críticas se dirigen, sobre todo, a la “falsa *gnosis*”, entendida como la doctrina de los marcionitas, que eran la secta más numerosa y, en cierta medida, también la más extrema de lo que conocemos de manera general como gnosticismo y que, en este período, constituía la amenaza más seria para la unidad doctrinal del cristianismo. En efecto, bajo la denominación común de gnosticismo se incluyen escuelas muy diversas, cuyas doctrinas, no pocas veces, resultan claramente contradictorias. Los marcionitas, por ejemplo, negaban la autoridad del Antiguo Testamento y, con ello, toda la herencia judía del cristianismo, ya que para ellos el dios creador, el demiurgo, no era más que un dios menor, inferior a la divinidad suprema, que era la que se había revelado al mundo a través del mensaje de Cristo. Paralelamente, también existía una *gnosis* judeocristiana que tiene en las llamadas *Epístolas Pseudoclementinas* su principal expresión. Esta visión de la gnosis cristiana conviene ser matizada, ya que nuestra principal fuente para el estudio de la misma son los tratados antiheréticos elaborados por los heresiólogos ortodoxos, en los que se hace patente su hostilidad hacia aquélla. Uno de los pocos documentos gnósticos que nos han llegado es la *Carta a Flora* de Ptolomeo, recogida por Epifanio en su *Panarion*⁶⁷. En ella, contrariamente a la imagen sesgada transmitida por los tratadistas ortodoxos, su autor no hace una lectura necesariamente negativa del Antiguo Testamento, aun reconociendo que el mismo es obra de un dios inferior, al que denomina ὁ μεσότητος, “el intermediario⁶⁸”, a medio camino entre el Dios supremo y perfecto y aquél al que Ptolomeo llama ὁ ἀντικείμενος, “el adversario⁶⁹”. Para Ptolomeo, el Antiguo Testamento sí que es en parte inspirado por el dios bueno y supremo, ya que defiende la justicia; sin embargo, habría sido pervertido por los ancianos de los judíos.

67. EPIFANIO DE SALAMINA, *Contra las herejías* 33, 3-8. Asimismo, la Carta a Flora se halla publicada, de forma separada, en la colección Sources Chrétiennes (nº 24).

68. EPIFANIO DE SALAMINA, *Ibid.* 33, 7, 4.

69. EPIFANIO DE SALAMINA, *Ibid.* 33, 7, 5.

CLEMENTE Y EL JUDAÍSMO

En vida de Clemente, el conflicto teológico con el judaísmo estaba todavía candente, tal como testimonian la literatura patrística y las abundantes referencias a los cristianos en la literatura talmúdica. En Clemente, sin embargo, la polémica antijudía ocupa un lugar relativamente secundario, dado que, como se ha señalado, es la herejía gnóstica el principal blanco de sus diatribas. Tanto el *Protréptico* como el *Pedagogo*, debido a su carácter antipagano, se prestan poco a la disputa con el judaísmo, ya que en esencia están concebidos como una guía destinada a aquellos gentiles que acaban de abrazar la fe en Cristo. Ello no significa que lo judío esté ausente de estas obras, todo lo contrario. Ya en el primer capítulo del *Protréptico* se alude a que la Ley saldrá de Sión y el Logos de Jerusalén⁷⁰. Los Padres de la Iglesia convirtieron esta expresión de Isaías en un tópico de la polémica antijudía, viendo en ella una velada alusión a la sustitución de la Ley mosaica por el mensaje cristiano. A modo de ejemplo, uno de los panfletos más furibundamente antijudaicos de este período, falsamente atribuido a Cipriano de Cartago, lleva por título, precisamente, *De montibus Sina et Sion*⁷¹. Para Clemente resulta evidente que el mensaje cristiano ha venido para sustituir a la religión judía, de igual forma que a los cultos paganos. El pueblo judío es para el alejandrino como una mujer estéril: “en efecto, la mujer de buena raza tiene hijos numerosos y, en cambio, por su incredulidad está sin hijos la hebrea, a pesar de que tuvo muchos en otro tiempo⁷²”.

La polémica antijudía, por el contrario, aparece de forma más clara en el *Pedagogo*. Los judíos, depositarios de la Antigua Alianza, se habían visto suplantados por los cristianos como merecedores de la promesa divina⁷³. El propósito de la Ley mosaica, según había preconizado Pablo, había sido preparar a la humanidad para la venida de Cristo:

Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. Ὡστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν. Ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν (*Gal.* 3, 23-25)⁷⁴.

La encarnación del Verbo abrió una nueva etapa en que las diferencias entre los hombres han quedado superadas, siendo la fe en Cristo resucitado el elemento único que conduce a la salvación:

70. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* 1, 2, 3.

71. PSEUDO CIPRIANO, *Sobre los montes Sinaí y Sión* (ed. G. HARTEL [1871], CSEL, n° 3, III, Wien, pp- 104-119); E. ROMERO-POSE (1982), “El tratado ‘de montibus Sina et Sion’ y el donatismo”, *Gregorianum* 63, p. 295.

72. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* 9, 5.

73. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* 1, 33, 4.

74. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 1, 30, 3.

Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοὶ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες μὲν ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ. Καὶ ἀλλαχόθι πάλιν γράφει. Καὶ γὰρ <ἐν> ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι. Καὶ πάντες ἐν πόμῳ ἐποτίσθημεν (1 Cor. 12, 13)⁷⁵.

Si el amor constituye la base del mensaje evangélico, para Clemente el fundamento de la Ley es sobre todo el temor. De acuerdo con lo afirmado por Platón⁷⁶, Clemente sostiene que existen dos clases de temor: uno que conlleva el respeto y otro que conlleva el odio. Este último era, a decir de Clemente, el que sentían los hebreos con respecto a Dios, al cual percibían como amo y no como padre⁷⁷. La función de la Ley era alejar a los hombres del pecado mediante el temor, exhortándolos a llevar una vida recta a fin de estar preparados para recibir al auténtico Pedagogo, que no es otro que el Logos⁷⁸.

La defensa de la Ley frente a los ataques de los marcionitas continúa en el libro II de los *Stromata*, al afirmar por ejemplo que “quienes censuran el temor rechazan la Ley, y contra la Ley, también rechazan a Dios, que nos ha dado la Ley⁷⁹”. En este punto, Clemente trae en su defensa a Pablo, invocado como autoridad por “algunos herejes”, es decir, por los marcionitas, en su rechazo de la Ley de Moisés. Tras citar la sentencia paulina contenida en la Epístola a los Romanos, “por la Ley tiene lugar el conocimiento del pecado⁸⁰”, Clemente responde a los herejes que “la Ley no ha creado, sino que ha indicado el pecado. Al prescribir lo que se debe hacer, rechaza lo que no se debe hacer⁸¹”. A pesar de su rigorismo, resulta innegable para Clemente que la Ley es en esencia noble y buena⁸². La Ley fue, en este sentido, un “regalo hecho por el Señor” a “los duros de corazón” para que fuesen pacificados por el temor⁸³ y su utilidad sólo fue vigente durante el tiempo en que el Logos todavía no se había encarnado:

Τίς ἂν οὐκ τούτου μᾶλλον ἡμᾶς φιλανθρωπότερον παιδεύσαι; τὸ μὲν οὖν πρότερον τῷ πρεσβυτέρῳ λαῷ πρεσβυτέρα διαθήκη ἦν καὶ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου καὶ λόγος ἄγγελος ἦν, καινῷ δὲ καὶ νέῳ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδωρήται καὶ ὁ λόγος <σὰρξ> γεγένηται καὶ ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς τίκτεται⁸⁴.

75. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 1, 31, 2.

76. PLATÓN, *Sobre las leyes* 1, 646c.

77. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* 1, 87.

78. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *Ibid.* 1, 97.

79. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 2, 7, 32, 1.

80. Rom. 3, 20.

81. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 2, 7, 34, 4.

82. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 1, 27, 171, 1.

83. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 2, 8, 37, 2.

84. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* 1, 59.

También en el *Quis diues saluetur* Clemente recuerda la función propedéutica de la Ley y el papel que ha jugado en la historia de la salvación. Sin embargo, por su imperfección, no puede llegar a ser eterna, señalando que la justificación de todo creyente es la fe en Cristo⁸⁵. La Ley, por tanto, no fue más que una gracia temporal otorgada en última instancia por el Logos a través de Moisés:

Ὁ δὲ νόμος χάρις ἐστὶν παλαιὰ διὰ Μωσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα. Διὸ καὶ φησιν ἡ γραφή. Ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη (οὐχὶ ὑπὸ Μωσέως, ἀλλὰ ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, διὰ Μωσέως δὲ τοῦ θεράπτονος αὐτοῦ. Διὸ καὶ πρόσκαιρος ἐγένετο), ἡ δὲ αἰδῖος χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (*Jn.* 1, 17)⁸⁶.

Al final del primer libro de los *Stromata*, Clemente cita algunos de los pasajes bíblicos en los que los profetas reprueban la actitud del pueblo de Israel. Entre los polemistas cristianos será frecuente este recurso a los reproches de los profetas, con los cuales se estaría esbozando el repudio de Dios al pueblo judío que se consumó a raíz de la venida de Cristo. Sin embargo, Clemente no parece otorgar a estos pasajes un claro significado antijudaico, entendido como una crítica a los judíos de su tiempo, sino más bien un sentido moralizante de cara al lector. Entre estas críticas formuladas por los profetas, especialmente por Isaías, sobresale la referente a la *duritia cordis*⁸⁷ del pueblo hebreo. Debido a tal dureza de corazón, los judíos no habrían entendido el verdadero significado de la Ley mosaica que para los cristianos no es el carnal, sino el espiritual, lo que les condujo irremisiblemente a ser rechazados por la divinidad y a su propia ruina como nación, algo que era evidente en los primeros siglos de la era cristiana a raíz de las derrotas sufridas por el judaísmo a manos de Roma.

En el primer libro de los *Stromata* Clemente introduce un largo excursus en que narra de forma sintética la historia del pueblo judío. Junto a la evidente motivación teológica, derivada del deseo de mostrar la mayor antigüedad del pueblo judío, hemos de ver aquí una clara voluntad didáctica por parte del autor. La historia hebrea era completamente desconocida para la casi totalidad de la población y era necesario instruir sobre esta cuestión a los conversos procedentes de la gentilidad, pues la historia del pueblo judío era, en sí misma, la historia de la salvación y de la revelación divina. Clemente sostiene, por una parte, que la filosofía es de origen divino, pero por otra afirma que los filósofos robaron a los judíos su sabiduría. La filosofía griega es para el autor deudora de la “filosofía bárbara⁸⁸”, ya que bárbaros fueron la mayoría de filósofos en un principio⁸⁹, como es el caso de Pitágoras, quien se hizo circuncidar para poder acceder a los secretos

85. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Qué rico se salvará* 9, 1.

86. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* 1, 60, 1.

87. Este argumento también se halla en varios pasajes del *Protréptico* (1, 4, 2; 1, 8, 2; 9, 84, 3; 10, 103, 4).

88. S. LILLA (1971), *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, p. 31.

89. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1, 15, 66, 1.

custodiados en los santuarios egipcios⁹⁰. En su propósito por marcar distancias tanto con los paganos como con los judíos, Clemente, al igual que todos los apologistas cristianos de su época, se vio obligado a defender el legado judío del cristianismo. El debate sobre la antigüedad del pueblo judío venía de muy lejos y Alejandría había sido uno de los escenarios principales de esta disputa. En sus descripciones sobre el pueblo hebreo, los autores paganos afirmaron frecuentemente que la religión y las costumbres observadas por los judíos habían sido copiadas de otros pueblos. Manetón, por ejemplo, había sostenido que Moisés no era más que un sacerdote egipcio renegado, por lo que la religión judía no dejaba de ser una mala copia de la egipcia⁹¹. Por su parte, Tácito situaba el origen de los judíos en la isla de Creta⁹², sugiriendo que su culto estaba inspirado en los ritos de Líber. Frente a estas difamaciones se alzó la voz de Flavio Josefo, quien en su obra trató de demostrar la mayor antigüedad del pueblo judío tomando como autoridad las propias Escrituras hebreas, pero también el testimonio de numerosos autores paganos.

En sus *Stromata* Clemente se erige en heredero de la tradición apologética judeohelenística en lo que respecta a la defensa de la antigüedad del pueblo hebreo. Con ello, Clemente buscaba dar autoridad a la teología judeocristiana, desmintiendo las acusaciones de los paganos, para quienes la religión judía era posterior y por tanto una copia imperfecta de los cultos paganos. Esta defensa que Clemente realiza de la herencia judía no sólo debe inserirse en el marco de la disputa con los paganos, como una mera respuesta a los ataques de éstos, sino también en el contexto de las disputas heresiológicas cristianas. En los siglos II y III una de las mayores amenazas para la unidad de la Iglesia provenía de la doctrina gnóstica de Marción. Inspirado en el dualismo de raíz irania, la teología gnóstica negaba la identificación del dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo. Para los gnósticos el dios creador era, en esencia, un dios malvado que había atrapado en el mundo material las almas de los justos y, por tanto, si el demiurgo era malo, la alianza del mismo con el pueblo hebreo también lo era. Sin ser propiamente un heresiólogo, lo cierto es que Clemente combatió con fiereza las doctrinas gnósticas, por lo que su obra constituye una fuente de inestimable valor para el conocimiento del gnosticismo cristiano. En contra de lo afirmado por los seguidores de Marción, Clemente niega que los hebreos, tras ser liberados por Yahvé de la esclavitud, robasen los bienes de los egipcios llevados por la codicia. Clemente opina que simplemente se trataría del pago justo en compensación a los años que habían servido como esclavos⁹³.

El deicidio, que constituye la causa principal del repudio divino hacia los judíos, es tratado de forma superficial por Clemente. En el libro IV de los *Stromata* recuerda

90. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 1, 15, 66, 2

91. MANETÓN, *Historia de Egipto* (apud FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión* 1, 238-239).

92. TÁCITO, *Historias* 5, 2. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1, 15, 66, 1.

93. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1, 23, 157, 2-3. Este supuesto latrocinio de los hebreos durante el Éxodo generó un amplio debate teológico entre los pensadores judíos y cristianos (vid. C. AZIZA [1977], *Tertullien et le judaïsme*, Paris, pp. 168-169).

las palabras de San Pablo en la Epístola a los Colosenses, “si la hubiesen conocido (la sabiduría), no habrían crucificado al Señor de la gloria⁹⁴”. A continuación señala que “los filósofos no actuaron para injuriar la venida del Señor. Sólo cabe, pues, interpretar que el Apóstol fustiga la presunción de los sabios judíos”. Los únicos culpables de la muerte de Cristo serían, por tanto, los judíos.

CLEMENTE Y LA FILOSOFÍA

La gran aportación de Clemente de Alejandría al pensamiento cristiano fue sin duda su propósito de unir la filosofía griega con la teología judeocristiana, en la línea de Filón y los filósofos judeoalejandrinos⁹⁵. A lo largo del siglo II se dio un amplio debate entre los autores cristianos acerca de la bondad o la maldad de la filosofía griega, como en general de cualquier saber pagano. Esta polémica debe encuadrarse en un proceso mucho más amplio, que es el de búsqueda de una identidad cristiana que se diferenciase claramente tanto del judaísmo como del paganismo. Ya desde Filón se consideraba que había que establecer una diferencia entre las diversas escuelas filosóficas⁹⁶. Básicamente serán tres las tendencias que merecerán el respeto y la consideración de los pensadores judíos y cristianos⁹⁷: el platonismo⁹⁸, el aristotelismo y el estoicismo, dado que su doctrina era fácil de armonizar con el mensaje de las Escrituras⁹⁹. San Pablo ya había dado el primer paso en este sentido, al incluir algunos conceptos de la filosofía platónica en el mensaje cristiano primigenio. Por el contrario, los pensadores judeocristianos rechazaban de plano la doctrina de los escépticos y los epicúreos, debido a su negativa a aceptar la intervención divina en los asuntos terrenales. En su propósito por marcar distancias tanto con el judaísmo como con el paganismo, Clemente recuerda cómo una vez oyó a un “hombre sabio” afirmar que por “consejo de los impíos”, expresión contenida al inicio del primero de los Salmos¹⁰⁰, debía entenderse a los gentiles, por “camino de pecadores”, a las creencias de los judíos y, por “sede de la pestilencia”, a los herejes¹⁰¹.

En época de Clemente, la controversia sobre la filosofía estaba en su pleno apogeo entre los pensadores cristianos. Taciano y Tertuliano encarnarían la facción más

94. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 4, 25, 2-3.

95. W. JAEGER (1965), *op. cit.*, pp. 71-99.

96. S. LILLA (1971), *op. cit.*, p. 55.

97. S. PEREA YÉBENES (2009), *op. cit.*, pp. 75-76.

98. J. DILON (1989), “Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity, G. VESEY (ed.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, p. 3. Clemente invocará a Platón como su “compañero” en la búsqueda de Dios, de forma muy especial en *Stromata* 1, 25 (vid. S. LILLA [1971], *op. cit.*, p. 42).

99. B. MONDIN (1968), *op. cit.*, pp. 133-134; J. DANIELOU (1958), *op. cit.*, p. 41.

100. *Ps.* 1, 1.

101. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *Stromata* 2, 15, 67, 4.

hostil en este sentido, afirmando que la filosofía era una perversión introducida por los demonios en las mentes de los hombres¹⁰² con el objetivo de desviarlos del verdadero y único conocimiento, que era la revelación divina¹⁰³. Tertuliano da un paso más allá, llegando a rechazar incluso el platonismo. En su *Adversus Marcionem* sostiene que la filosofía platónica está en el origen de la herejía gnóstica¹⁰⁴. Clemente, por el contrario, acepta a la filosofía como algo positivo y útil para el mensaje cristiano, en la línea de lo expuesto por Justino de Neápolis en su *Apología*. Sin embargo, Clemente no se limitó simplemente a conciliar la filosofía con el mensaje de las Escrituras, como había hecho en su día Filón, sino incluyó a la propia filosofía en la historia de la salvación, señalándola como parte del plan de Dios para preparar a la humanidad de cara a la encarnación del Logos divino. Si Filón helenizó el judaísmo, se podría decir, por tanto, que Clemente cristianizó la filosofía¹⁰⁵, sosteniendo incluso que una gran parte del saber pagano tendría su origen en la filosofía de los hebreos. De igual forma, el *mos maiorum* romano sería asimismo deudor de la sabiduría de los judíos, pues, según el alejandrino, el rey Numa habría tomado de las enseñanzas de Moisés la prohibición de construir imágenes, mandamiento que los romanos habrían mantenido durante la época de la monarquía¹⁰⁶.

A pesar de su evidente rechazo del culto politeísta, Clemente admite que muchas veces la filosofía ha afirmado cosas que son ciertas, siempre desde el punto de vista de la teología, obviamente. Si Dios sólo se reveló de forma directa al pueblo hebreo, era necesario explicar cómo llegó el mensaje de la revelación a los filósofos paganos. Para Clemente, no había ninguna duda de que los griegos habían robado a los judíos su filosofía¹⁰⁷, dado que resultaba evidente, a la luz de las Escrituras, que los judíos tenían una antigüedad mayor que el resto de pueblos. A pesar de esta doble lectura, según la cual la filosofía habría sido robada por los griegos a los judíos, a la vez que ello formaba parte del plan salvífico de Dios, Clemente no parece percibir contradicción alguna¹⁰⁸.

Clemente reconoce la autoridad de Filón, al que cita varias veces. Nuestro autor se refiere a él, no como judío, sino como pitagórico¹⁰⁹, de igual forma que Aristóbulo, filósofo judeoalejandrino del siglo II a.C., es llamado peripatético¹¹⁰. La razón de ello probablemente se deba a que Clemente no concebía su trabajo en el marco de las disputas religiosas, sino en el de la pugna entre las diferentes escuelas filosóficas. Cabe

102. C. BIGG (1968), *op. cit.*, p. 78.

103. W. JAEGER (1965), *op. cit.*, pp. 55-56; B. MONDIN (1968), *op. cit.*, p. 93.

104. TERTULIANO, *Contra Marción* 5, 19, 7-8.

105. B. MONDIN (1968), *op. cit.*, p. 101.

106. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1, 10, 71, 1.

107. B. MONDIN (1968), *op. cit.*, pp. 76-77.

108. S. LILLA (1971), *op. cit.*, p. 30.

109. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 1, 15, 72, 4 (vid. J. N. B. PAGET [1998], "Clement of Alexandria and the Jews", *Scottish Journal of Theology* 51, 1, p. 89).

110. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 1, 15, 72, 4.

la posibilidad, no obstante, de que Clemente esté tratando de disimular o incluso ocultar el hecho de que Filón era judío, quizá con un doble fin: el de marcar distancias con el judaísmo y el de apropiarse de la figura del sabio judeoalejandrino para la causa cristiana. Este último propósito será culminado más adelante por Eusebio de Cesarea, que afirmará directamente que el propio Filón conocía y simpatizaba con los cristianos, fruto de su contacto con los terapeutas, a quienes identificaba como cristianos. Huelga decir, llegados a este punto, que tras la destrucción del Segundo Templo, el judaísmo, reorganizado en torno a la institución del rabinato, comenzó un proceso de vuelta a sus raíces bíblicas y semíticas, hecho perceptible por ejemplo en la progresiva sustitución del griego por el hebreo en la liturgia por parte de las comunidades judeohelénicas. Esto supuso también el menosprecio de buena parte del legado judeohelenístico, fundamentalmente las obras y el pensamiento de autores como Filón y Flavio Josefo, por lo que serían los cristianos los encargados de preservar este legado.

LA IDENTIDAD GENTIL EN LA OBRA DE CLEMENTE

Para Clemente estaba claro que, como ya había afirmado San Pablo, los cristianos constituían un pueblo diferenciado tanto de los judíos como de los paganos¹¹¹. Ello no eliminaba el hecho de que el propio Clemente, así como la mayoría de los cristianos de su tiempo, tuviese un origen gentil. La llamada a los gentiles formaba parte del mensaje cristiano desde que la doctrina de San Pablo se convirtió en mayoritaria tras la decadencia de la llamada tendencia judeocristiana. A pesar de la pervivencia, cada vez más depauperada, de grupos judeocristianos en Oriente, se puede afirmar que, ya desde finales del siglo I, el cristianismo gentil es claramente mayoritario en el seno de la Iglesia. Para el pensamiento cristiano, dicha llamada era consecuencia de que Dios había repudiado al pueblo hebreo, debido a que éste no había querido aceptar al cristo que tantas veces le había sido anunciado por boca de los profetas. En sus obras, Clemente parece intentar dar respuesta a algunos de los enigmas que debían pesar sobre las conciencias de estos cristianos procedentes de la gentilidad, como podía ser la cuestión de la salvación de aquellas generaciones de paganos que habían vivido antes de la venida de Cristo, algo que también se halla en otros tratados del período, como es el caso del *Pastor* de Hermas¹¹². En este sentido, en el sexto libro de los *Stromata* se habla de la existencia de “justos según la Ley” y “justos según la filosofía” en los tiempos pre-cristianos. Ambos participaban de la idea de la verdad, ya que tanto la Ley como la filosofía habían sido dadas por el Logos. Sin embargo, a los primeros les faltaba aún la fe en Cristo, mientras que los segundos

111. W. BARNES TATUM (1993), *op. cit.*, p. 137.

112. Clemente conocía el *Pastor*, al que cita en *Stromata* 2, 9, 43, 5. En los primeros tiempos del cristianismo, el *Pastor* de Hermas, así como la Epístola de Bernabé eran consideradas como canónicas, tal como prueba el *Codex Sinaiticus*, en que ambas obras aparecen inseridas junto al resto de libros del Nuevo Testamento.

tenían el estigma de la idolatría¹¹³. Aun así, Clemente afirma que Cristo bajó al Hades a evangelizar a quienes allí se encontraban, concediéndoles la oportunidad de salvarse¹¹⁴.

Siguiendo la tradición polémica cristiana, la cuestión alimentaria sirve a Clemente también para marcar distancias con el judaísmo trayendo a colación la teología expuesta en la Epístola de Bernabé. Clemente es un autor clave para el estudio de esta obra, pues es el primero que la cita, lo que nos permite establecer la fecha *ante quem* de su composición, que se estima que sería entre los inicios del siglo II y los años de la revuelta de Simón bar Kochba¹¹⁵. Además, el hecho de que sean dos autores de Alejandría, Clemente y posteriormente Orígenes, quienes más se sirvan de esta obra apócrifa, es uno de los elementos que apunta a un posible origen alejandrino de la carta¹¹⁶. La Epístola de Bernabé es un documento clave en la historia de las relaciones entre judíos y cristianos, ya que es la primera obra claramente antijudía realizada por cristianos, en la que se señala que los judíos han perdido el favor divino¹¹⁷ e, incluso, adelanta algunos de los argumentos que utilizarán los gnósticos para invalidar la promesa hecha por Dios al pueblo judío y, con ello, rechazar el Antiguo Testamento¹¹⁸.

La aportación más significativa de la Epístola de Bernabé a la polémica judeocristiana es la reinterpretación de ciertos pasajes del Antiguo Testamento, concretamente los que hacen referencia a los alimentos lícitos e ilícitos¹¹⁹. Para el pseudo-Bernabé, las prohibiciones de ciertos alimentos en el Pentateuco no deben ser tomadas al pie de la letra, sino que se hace necesario recurrir a la alegoría a fin de entender cuál es el verdadero mensaje que Dios ha querido transmitir. Los judíos, debido a su apego a las cosas terrenales, únicamente habrían entendido el mensaje según la letra, obviando por completo su verdadero significado, oculto y espiritual. De esta forma, y de acuerdo con lo preconizado por el pseudo-Bernabé, Clemente sostiene que el cerdo simboliza “la codicia de alimentos, amiga del placer e impura, la avidez de placeres amorosos y la sucia intemperancia, siempre rascando su materialidad y revolcándose en el fango¹²⁰”. Por su parte, el animal puro, que es aquel que rumia y tiene la pezuña hendida, estaría representando a los cristianos temerosos de Dios. Los cristianos, en efecto, son rumiantes, dado que “meditan en su corazón el sentido de la palabra que han recibido, a quienes

113. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 6, 6, 44, 4.

114. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 6, 6, 44, 5; 46, 2.

115. D. R. SCHWARTZ (1992), *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen, pp. 147-153

116. J.QUASTEN (2004), *op. cit.*, pp. 96-99; J. N. B. PAGET (1998), *op. cit.*, p. 91; J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (1994), Pp. 145-155; B. A. PEARSON (1986), *op. cit.*, p. 211.

117. PSEUDO BERNABÉ, *Carta* 4, 14.

118. D. RUIZ BUENO (2002), *Padres apostólicos y apologetas griegos* (s. II), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, nº65, pp. 563-567.

119. PSEUDO BERNABÉ, *Carta* 10.

120. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 5, 8, 51, 3.

saben D. R. SCHWARTZ (1992), *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen, pp. 147-153 que la meditación es una ocupación gozosa, y a quienes rumian la palabra del Señor”. Asimismo, la pezuña partida indicaría que el justo “camina en este mundo y espera la eternidad santa¹²¹”. Con ello, Clemente pretende demostrar, siguiendo el espíritu de la Epístola de Bernabé, que los judíos han interpretado mal la Ley, es decir, únicamente lo han hecho en clave carnal, obviando por completo su sentido espiritual, el cual sólo resulta accesible por medio del recurso a la alegoría. Se trata precisamente del método que preconizaba Filón, pero sólo los cristianos lo han comprendido bien, ya que, por medio de Cristo, han circuncidado sus oídos y sus corazones¹²².

Una de las pruebas esgrimidas por los Padres de la Iglesia para demostrar que Dios había abolido la Antigua Alianza era la cuestión de los sacrificios. La destrucción del Santuario imposibilitaba en la práctica la realización de los sacrificios rituales. El judaísmo rabínico acabaría sustituyendo los sacrificios en el Templo por otras prácticas, como el ayuno o, en el caso de los prosélitos, por una ofrenda monetaria. En la literatura cristiana, por su parte, se incidirá en la idea de que la destrucción del Templo había dejado inservibles, además de los sacrificios, el resto de prescripciones de la Torá, salvo las de carácter moral. En relación a la práctica del sacrificio, Clemente sigue la senda marcada por el resto de autores cristianos, sosteniendo que, aunque prescrito por la Ley, ha dejado de ser necesario. Para el alejandrino, los sacrificios “simbolizan nuestra piedad, como la tórtola y la paloma, ofrecidas por los pecados, y recuerdan que la purificación de la parte irracional del alma es agradable a Dios¹²³”.

Un recurso del que echarán mano de forma recurrente los polemistas cristianos será el de contraponer la figura del judío sometido a la Ley a la de los patriarcas bíblicos anteriores a la promulgación del código mosaico. Los autores eclesiásticos verán en estos patriarcas premosaicos a los claros antecesores de los cristianos, lo que implícitamente reforzaba el argumento de que el cristianismo no era una mera religión derivada del judaísmo. Este discurso será materializado sobre todo por Eusebio de Cesarea en su *Preparación Evangélica*, pero aparece ya esbozado en Clemente. Éste asegura que antes de la Ley, los patriarcas quedaron justificados gracias a su fe, como fue el caso de Abel¹²⁴. Asimismo, dado que la circuncisión sólo había sido instituida a partir de Abraham, los patriarcas anteriores, considerados justos a ojos de Dios, en nada se diferenciaban de los gentiles, por lo que los cristianos eran sus directos herederos, con la salvedad de que el Logos ya se había revelado. El paradigma del justo gentil lo encarnará Melquisedec¹²⁵,

121. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 5, 8, 51, 5.

122. PSEUDO BERNABÉ, *Carta* 10, 11-12 (*apud* CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 5, 8, 51, 3-5).

123. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 7, 6, 33, 1.

124. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 2, 4, 12, 1.

125. M. SIMON (1937), “Melchisédech dans la polémique entre Juifs et Chrétiens et dans la légende”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 17, pp. 58-93.

sacerdote de Salem que, aun siendo incircunciso, fue el encargado de bendecir a Abraham. Clemente lo recuerda en su obra, señalándolo como símbolo del “rey justo, por sinonimia entre la justicia y la paz¹²⁶”. De hecho, los propios gentiles formarían parte de la herencia de Abraham, no por la carne, “sino por la predicación¹²⁷”. Las palabras de Isaías, “has heredado el testamento de Israel¹²⁸”, estarían indicando, según Clemente, que los gentiles habrían de sustituir al pueblo judío como depositario del Pacto con Dios.

Clemente es asimismo un autor fundamental para el estudio de una de las obras más oscuras y complejas de la naciente literatura cristiana, las llamadas *Epístolas Pseudoclementinas*, un conjunto de escritos redactados a lo largo de los siglos II y III cuyo origen estaría en las comunidades judeocristianas de Siria. En los *Stromata* Clemente cita los *Keygma Petri*, considerada una de las fuentes principales de las Pseudoclementinas. Los fragmentos que reproduce el alejandrino rezuman una fuerte hostilidad hacia los judíos, previniendo al fiel cristiano de dar culto a Dios como lo hacen aquéllos, pues, “pensando que son los únicos que conocen a Dios, lo ignoran, porque dan culto a los ángeles, a los arcángeles, a los meses y a la luna¹²⁹”. Los *Kerygma* sirven a Clemente como autoridad para presentar al cristianismo como algo nuevo frente a judíos y paganos, como un *tríos génos* que da culto a Dios de una forma nueva, diferente de las anticuadas prácticas de los otros dos¹³⁰.

CONCLUSIÓN

Como se puede observar, no resulta fácil encuadrar a Clemente en la historia de las relaciones entre judíos y cristianos. A pesar de que el judaísmo está presente de forma clara en la obra del sabio de Alejandría, no se le puede considerar un autor estrictamente antijudío al estilo de un Tertuliano o un Orígenes¹³¹. En su obra clásica sobre los orígenes del antijudaísmo cristiano, R. Ruether excluía a Clemente de la lista de autores antijudíos de la primera literatura cristiana¹³². No falta quien, incluso, lo califica como “filojudío”, aunque con matices, ya que su posible simpatía por el judaísmo se hallaba necesariamente limitada por la soteriología exclusivista inherente a la ortodoxia cristiana¹³³. Tollinton definió a Clemente como “anglicano”, es decir, totalmente alejado de los extremos¹³⁴.

126. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 4, 25, 161, 3.

127. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 2, 6, 28, 4.

128. Is. 54, 10.

129. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 6, 5, 41, 2-3.

130. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Ibid.* 6, 5, 41, 6

131. J. N. B. PAGET (1998), *op. cit.*, pp. 90-91.

132. R. RUETHER (1974), *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, p. 65.

133. W. BARNES TATUM (1993), *op. cit.*, p. 137.

134. R. B. TOLLINTON (1914), *Clement of Alexandria: a Study in Christian Liberalism*, II,

Sin embargo, los ataques que el sabio alejandrino dirige a los gnósticos demuestran que Clemente sabía moverse en el terreno de las luchas doctrinales¹³⁵. Conviene recordar, llegados a este punto, su tratado contra los judaizantes (Πρὸς τοὺς Ἰουδαίζοντας), realizado por encargo de Alejandro, obispo de Jerusalén. Queda claro, debido al uso de la preposición πρὸς, que el libro no se dirige “contra” sino “a” los judaizantes¹³⁶. Además, dicha obra no trataría de forma directa la polémica antijudía, sino un asunto de obediencia interna en el seno mismo de la Iglesia cristiana. Paget apunta a que el contacto de Clemente con los judíos debió ser muy limitado¹³⁷, ya que no parece que existiese una comunidad hebrea potente en su época¹³⁸, tal como se ha apuntado más arriba. Esta conclusión se deduce también de la lectura de sus obras, en las que no aparece reflejado un debate directo con el judaísmo. Cuando Clemente menciona a los judíos en su obra se refiere sobre todo a los de las Escrituras, los que fueron depositarios de la Alianza con Dios y los que cometieron el deicidio, los que Dios liberó de la esclavitud en Egipto y los que, por su dureza de corazón, fueron merecedores del castigo corrector que constituía la Ley mosaica.

Sin duda, el aspecto más interesante en relación a la cuestión judía es la defensa que Clemente realiza de los orígenes hebreos del cristianismo en respuesta a los ataques proferidos por los seguidores de Marción. Resulta curioso que un contemporáneo suyo como es Tertuliano, que también hubo de lidiar con el desafío que representaban los gnósticos¹³⁹, contrariamente a lo afirmado por Clemente, acuse a los gnósticos nada menos que de ser como los judíos, dado que ambos rechazan que Cristo sea el hijo del dios creador¹⁴⁰. Ello demuestra que, en muchas ocasiones, el judío es, ante todo, un recurso literario para los polemistas cristianos, un elemento con el que comparar cualquier idea que se apartase mínimamente del discurso ortodoxo, todavía en fase de creación. Según esta mentalidad, los judíos constituían el paradigma terrenal de la maldad, pues habían asesinado al Salvador, traicionando con ello la confianza que Dios había depositado en ellos. En el caso de los judaizantes resultaba evidente tal comparación, como había puesto de manifiesto Pablo en su Epístola a los Gálatas. Posteriormente sería Tertuliano quien, como hemos visto, recurriría a la imagen del judío para desacreditar a los gnósticos. Más adelante, en cambio, serían los arrianos, situados en las antípodas teológicas del gnosticismo, quienes serían acusados de connivencia con el judaísmo por su rechazo de

London, p. 283.

135. J. N. B. PAGET (1998), *op. cit.*, pp. 92-93.

136. W. BARNES TATUM (1993), *op. cit.*, p. 123.

137. J. N. B. PAGET (1998), *op. cit.*, p. 97.

138. A. MÉHAT (1966), *op. cit.*, p. 398.

139. D. P. EFROYMSON (1979), “The Patristic Connection”, A. T. DAVIES (ed.), *Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*, New York, p. 100.

140. TERTULIANO, *Contra Marción* 3, 6-7. A. MÉHAT (1966), *op. cit.*, p. 398.

la naturaleza divina de Cristo, ello a pesar de que los escasos testimonios que nos han llegado de autores arrianos en nada se diferencian del discurso antijudío de los católicos¹⁴¹.

El papel de Clemente en la polémica *aduersus Iudaeos presenta*, por tanto, una enorme complejidad. Aun admitiendo que los judíos representan ya un grupo totalmente aparte del cristianismo y reconociendo que la muerte de Cristo les ha hecho merecedores del castigo eterno, el sabio alejandrino supo reconocer y valorar la herencia judía del cristianismo, tanto las propias Escrituras como la obra de los autores judeohelenísticos, cuyo legado, como se ha dicho, fue preservado sobre todo por los trabajos de los pensadores cristianos, toda vez que el judaísmo rabínico optó por una vuelta progresiva a los orígenes semíticos de la religión mosaica, dejando de lado la rica herencia del judaísmo helenístico.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTANER, B. (1956), *Patrología*, Madrid [original alemán: 1938].
- APPLEBAUM, A. (1974), "The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora", S. SAFRAI (ed.), *The Jewish People in the First Century*, Assen, pp. 420-463.
- AZIZA, C. (1977), *Tertullien et le judaïsme*, Paris.
- BARNES TATUM, W. (1993), "Clement of Alexandria's Philo-Judaism: A Resource for Contemporary Jewish-Christian Dialogue", J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Overcoming Fear between Jews and Christians*, London.
- BELL, H.I. (1924), *Jews and Christians in Egypt*, London.
- BELL, H.I. (1941), "Anti-Semitism in Alexandria", *The Journal of Roman Studies* 31, pp. 1-18.
- BIGG, C. (1968), *The Christian Platonists of Alexandria*, Amsterdam.
- CALABI, F. (2009), "La filosofía greca in Filone di Alessandria", R. GONZÁLEZ SALINERO - M. T. ORTEGA MONASTERIO (ed.), *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophia a Hokmah*, Madrid, pp. 33-50.
- DANIÉLOU, J. (1958), *Philon d'Alexandrie*, Paris.
- DELIA, D. (1988), "The Population of Roman Alexandria", *Transactions of the American Philological Association* 118, pp. 275-292.
- DILON, J. (1989), "Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity", G. VESEY (ed.), *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, pp. 1-13.
- EFROYMSON, D.P. (1979), "The Patristic Connection", A. T. DAVIES (ed.),

141. R. GONZÁLEZ SALINERO (2004), "Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente", *Sefarad* 64, 1, p. 73.

- Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*, New York, pp. 98-117.
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, S., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (2005), “El *fiscus Iudaicus* y las disposiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano”, *Gerión* 23, 1, pp. 219-232.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J.J. (1994), *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca.
- FRASER, P.M. (1972), *Ptolemaic Alexandria*, Oxford.
- FREY, R.P.J.B. (1952), *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des Inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIIe siècle de notre ère, II [Asie-Afrique]*, Città del Vaticano.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2004), “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente”, *Sefarad* 64, 1, pp. 27-74.
- GORDON, C.H. (1955), “The Origin of the Jews in Elephantine”, *Journal of Near Eastern Studies* 14, 1, pp. 56-58.
- HITCHCOCK, M. (1899), *Clement of Alexandria*, London.
- ISART HERNÁNDEZ, M.C. (1992), “Clemente y la filosofía griega”, *Anuario de estudios filológicos* 15, pp. 173-180.
- JAEGER, W. (1965), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Madrid, 1965 [original inglés: 1961].
- JAGERSMA, H. (1982), *A History of Israel in the Old Testament Period*, London.
- LANDMAN, I. (ed.) (1969), *The Universal Jewish Encyclopedia: An Authoritative and Popular Presentation of Jews and Judaism since the Earliest Times*, I, New York.
- LILLA, S. (1971), *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford.
- MÉHAT, A. (1966), *Étude sur les “Stromates” de Clément d’Alexandrie*, Paris.
- MONDIN, B. (1968), *Filone e Clemente*, Torino.
- PAGET, J.N.B. (1998), “Clement of Alexandria and the Jews”, *Scottish Journal of Theology* 51, 1, pp. 86-97.
- PEARSON, B.A. (1986), “Christians and Jews in First-Century Alexandria”, *The Harvard Theological Review* 79, 1, pp. 206-216.
- PEREA YÉBENES, S. (2009), “Los *therapeutai* judíos de Egipto, una singular ‘república religiosa’ platónica (en el *De uita contemplatiua* de Filón de Alejandría), y la tradición literaria griega pre y post filoniana”, R. GONZÁLEZ SALINERO - M. T. ORTEGA MONASTERIO [ed.], *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*, Madrid, pp. 51-86.
- POUDERON, B. (1996), “Flavius Clemens et le proto-Clément juif du roman pseudo-clémentin”, *Apocrypha* 7, pp. 63-79.
- QUASTEN, J. (2004), *Patrología*, I, Madrid [original inglés: 1950].
- ROMERO-POSE, E. (1982), “El tratado ‘de montibus Sina et Sion’ y el

- donatismo”, *Gregorianum* 63, pp. 273-299.
- RUETHER, R. (1974), *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York.
- RUIZ BUENO, D. (2002), *Padres apostólicos y apologetas griegos* (s. II), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, nº65.
- SCHWARTZ, D.R. (1992), *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen.
- SIMON, M. (1937), “Melchisédech dans la polémique entre Juifs et Chrétiens et dans la légende”, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 17, pp. 58-93.
- SIMON, M. (1943), “À propos de la lettre de Claude aux Alexandrins”, *Bulletin de la Faculté de Lettres de Strasbourg* 22, pp. 195-183.
- STAROBINSKI-SAFRAN, E. (1987), “La communauté juive d’Alexandrie à l’époque de Philon”, *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert* S. J., Paris, pp. 45-75.
- TCHERIKOVER, V.A. (1959), *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia.
- TCHERIKOVER, V.A. (1964), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, III, Cambridge
- TOLLINTON, R.B. (1914), *Clement of Alexandria: a Study in Christian Liberalism*, II, London.

FUENTES

- ARISTEAS, *Carta a Filócrates* (ed. A. PELLETIER [1962], *Lettre d’Aristée à Philocrate*, Sources Chrétiennes, nº 89, Les Éditions du Cerf, Paris,).
- CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* (ed. H. RACKHAM [1967], *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, XIX [*De natura deorum. Academica*], Loeb Classical Library, London-Cambridge).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* (ed. O. STÄHLIN [1905], GCS, nº 12, Leipzig, pp. 1-86).
- ID., *Pedagogo* (ed. O. STÄHLIN [1905], GCS, nº 12, Leipzig, pp. 87-292).
- ID., *Stromata* I-VI (ed. O. STÄHLIN [1906], GCS, nº 15, Leipzig).
- ID., *Ibid.*, VII-VIII (ed. O. STÄHLIN [1909], GCS, nº 7, Leipzig, pp. 1-102).
- ID., *Qué rico se salvará* (ed. O. STÄHLIN [1909], GCS, nº 7, Leipzig, pp. 157-191).
- DION CASIO, *Historia romana* (ed. E. CARY [1925], *Dio’s Roman History in Nine Volumes*, VIII, Loeb Classical Library, London-New York).
- EPIFANIO DE SALAMINA, *Contra las herejías* (ed. K. HOLL [1915], GCS, nº 25, Leipzig).
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* (ed. E. SCHWARTZ - T. MOMMSEN [1903-1909], GCS, nº 9, I-III, Leipzig).

- ID., *Preparación evangélica* (ed. K MRAS [1954], GCS, nº 43, I-III, Berlin).
- FILÓN, *Contra Flaco* (ed. F. H. COLSON [1960], *Philo in Ten Volumes (and Two supplementaries Volumes)*, IX, Loeb Classical Library, London-Cambridge).
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* (ed. R. MARCUS [1957], *Josephus in Nine Volumes*, VII [*Jewish Antiquities, Books XII-XIV*], Loeb Classical Library, London-Cambridge).
- ID., *La guerra de los judíos 2* (ed. H. ST. THACKERAY, *Josephus in Nine Volumes*, II [*The Jewish War, Books I-III*], Loeb Classical Library, London-Cambridge).
- ID., *Ibid. 7* (ed. ed. H. ST. THACKERAY, *Josephus in Nine Volumes*, III [*The Jewish War, Books I-III*], Loeb Classical Library, London-Cambridge).
- ID., *Contra Apión* (ed. H. ST. J. THACKERAY [1926], *Josephus in Eight Volumes. The Life. Against Apion*, I, Loeb Classical Library, London-New York).
- HISTORIA AUGUSTA (ed. E. HOHL [1927], *Scriptores historiae augustae*, I-II, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig).
- MIDRASH LAMENTACIONES (ed. H. FREEDMAN - M. SIMON [1939], *Midrash Rabbah*, London).
- PLATÓN, *Sobre las leyes* (ed. R. G. BURY [1967], *Plato in Twelve Volumes, Loeb Classical Library*, X [*Laws I, Books I-VI*], London-Cambridge).
- PSEUDO BERNABÉ, *Carta* (ed. A. R. M. DRESSEL [1863], *Patrum Apostolicorum Opera*, Leipzig, pp. 1-45).
- PSEUDO CIPRIANO, *Sobre los montes Sinaí y Sión* (ed. G. HARTEL [1871], CSEL, nº 3, III, Wien, pp. 104-119).
- PTOLOMEO, *Carta a Flora* (ed. G. QUISPÉL [1966], *Ptolemée. Lettre à Flora*, Sources Chrétiennes, nº 24, Les Éditions du Cerf, Paris).
- SUETONIO, *Sobre la vida de los césares* (ed. A. REIFFERSCHEID [1961], *De vita Caesarum libri*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart).
- TÁCITO, *Historias* (ed. J. Henderson, *Tacitus in Four Volumes*, IV [*Histories Books IV-V. Annals Books I-III*], Loeb Classical Library, London-Cambridge, 1931).
- TALMUD DE BABILONIA (ed. E. EPSTEIN [1938-1952], *The Babylonian Talmud*, I-XVIII, London).
- TERTULIANO, *Contra Marción* (ed. A. KROYMANN [1946], CSEL, nº 47, Wien-Leipzig, pp. 290-650).

El primer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA), organizado por el CEPOAT de la Universidad de Murcia y desarrollado del 26 al 29 de marzo de 2014, nació con el propósito de fomentar el intercambio científico entre aquellos que comenzaban o ya se habían adentrado en el campo de la investigación del mundo antiguo. Durante esos días se produjo un encuentro enriquecedor en el que tuvieron cabida todos aquellos noveles investigadores que desearon compartir sus líneas de investigación. Se realizó una provechosa aproximación holística a la antigüedad. Así, se presentaron trabajos relacionados con la historia, la arqueología, el arte, la didáctica de la historia, la filología clásica, la epigrafía, el derecho o la antropología. Esta publicación recoge las comunicaciones a dicho evento.

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA

ISBN: 978-84-931372-3-6



9 788493 137236