

La iniciación en los Padres de la Iglesia: el caso de Clemente de Alejandría

Jesús Federico Polo Arrondo

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN El objetivo de este artículo es presentar algunas noticias relevantes sobre iniciaciones en los misterios paganos que se encuentran en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría así como la reacción de Clemente ante ellas, y mostrar la alternativa que Clemente ofrece: el Logos y sus misterios, la comunión de vida con el Dios de los cristianos, la iniciación cristiana. Para conseguir este último objetivo se han rastreado textos de la totalidad de la obra de Clemente y se intentan esclarecer a la luz de pasajes de otros Padres de la Iglesia.

PALABRAS CLAVE Clemente de Alejandría, Iniciación cristiana, Cultos místéricos, Catequesis antigua.

SUMMARY: *This article informs about pagan mystery initiations as found in the Protrepticus of Clement of Alexandria, pointing out Clement's reactions and the alternatives he offers: the Logos and its Mysteries, the Communion of Life with the God of Christians, as well as the Christian initiation itself. To demonstrate these last points Clement's entire Protrepticus has been studied and clarified by relating it to other texts of the Church Fathers.*

KEYWORDS *Clement of Alexandria, Christian initiation, Mystery cults, Early Christian catechetics.*

I. INTRODUCCIÓN*

“Ven, loco, no te apoyes en el tirso, no te coronas con yedra. Arroja ese turbante, arroja tu piel de cervatillo, sé sensato. Voy a mostrarte al Logos

* Agradezco los comentarios y sugerencias de Manuel José Crespo Losada.

y sus misterios, para hablar conforme a tu imagen”¹. Con estas palabras, Clemente de Alejandría exhorta a sus destinatarios a abandonar su participación en los misterios, en concreto los de Dioniso, para que se conviertan a Cristo, el Logos verdadero, y a sus misterios. Así, este autor abarca dos mundos, el pagano y el cristiano, con la pretensión de que los que le lean lleguen a ser cristianos. Comencemos viendo brevemente la vida y la obra de este autor, para intentar esclarecer su pretensión.

Tito Fabio Clemente nació entre los años 140 y 150 en Alejandría o Atenas² quizá en el seno de una familia pagana³. Tras una fuerte instrucción en filosofía y literatura griegas⁴ desarrolló su actividad en Alejandría. Esta ciudad era un verdadero hervidero intelectual, de lo que el Museo y la Biblioteca⁵ son una muestra, y en ella convivían diferentes filosofías, cultos y creencias⁶. Las circunstancias de su conversión son desconocidas. No está claro si llegó a ser presbítero o si era laico, ni si, como maestro cristiano, sucedió a Panteono. En esta ciudad permaneció Clemente hasta que, durante la persecución de Septimio Severo en 202-203, se vio obligado a abandonarla. Eusebio, en su *Crónica*, ubica el *akmê* de Clemente en el 193 y sus obras en 203. Las *Cronografías* de Julio Africano († 240) del 221 dan por supuesta la muerte de Clemente y ubican el comienzo de su actividad en Alejandría en el año 180, es decir, durante el gobierno del emperador Cómodo.

Parece que Clemente conocía al menos en parte los misterios paganos así como sus formas de iniciación pero no parece posible que hubiera sido iniciado en ellos⁷. En cualquier caso, lo que sí es seguro es que él llegó a ser

1 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* XII, 119, 1. Las traducciones del *Protréptico* están tomadas de M. C. ISART, *Clemente de Alejandría. Protréptico* (Madrid 1994).

2 Cf. EPIFANIO, *Panarion* XXXII, 6.

3 Cf. EUSEBIO DE CÉSAREA, *Preparación evangélica* II, 3, 64.

4 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* I, 11, 2.

5 Cf. R. PFEIFFER, *Historia de la Filología Clásica* (Madrid 1981); L. CANFORA, *La biblioteca desaparecida* (Gijón 1998); R. MACLEOD (ed.), *The Library of Alexandria: centre of learning in the ancient World* (London - New York 2004).

6 Cf. M. SOTOMAYOR, “Los grandes centros de la expansión del cristianismo”, en: Id. - J. FERNÁNDEZ (coords.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo* (Madrid 2003) 211-217; H. F. HAGG, *Clement of Alexandria and the beginnings of christian apophaticism* (Oxford 2006) 15-34; F. DUNAND, “The Religious System at Alexandria”, en: D. OGDEN (ed.), *A companion to Greek religion* (Malden 2007) 253-263. Basta con mirar la procedencia de los habitantes de esta ciudad para ver la mezcla cultural: griegos, judíos, egipcios, africanos no egipcios y romanos. Cf. también CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* IV, 48 - 49, 3.

7 Cf. M. HERRERO, “Las fuentes de Clem. Alex., *Protr.* II 12-22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica”: *Emerita* 75/1 (2007) 20-23.

cristiano y quería que otros lo fueran, invitando a abandonar los cultos místéricos, sus iniciaciones, la idolatría de los ídolos o la religión tradicional griega. De hecho, tres de sus obras –*Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*–, pueden ser leídas desde la perspectiva de su pretensión de ayudar a hacer cristianos⁸. Veamos el siguiente texto tomado de su obra *El Pedagogo*:

De esta manera, el Logos –que ama plenamente a los hombres–, solícito de que alcancemos gradualmente la salvación, realiza en nosotros un hermoso y eficaz programas educativo: primero, nos exhorta (προτροπέων); luego, nos educa como un pedagogo (παιδαγωγῶν); finalmente, nos enseña (ἐκδιδάσκων)⁹.

Osborn interpreta este texto, en el que se habla de una progresión o paso (βαθμῶ) y en el que se habla del Logos como *Protréptico*, como *Pedagogo* y como el encargado de enseñar, identificando cada una de estas tres funciones del Logos con tres obras de Clemente:

El *Protréptico* precede a la instrucción catequética. Es un manual para los cristianos en tanto que misioneros, para llevar el Evangelio a aquellos que no creen. En el *Pedagogo*, Clemente presenta una *katêchêsis* cristiana. Su programa es descrito en *Stromateis* VI, 1, 3. El trabajo está claramente dirigido a los catecúmenos y presenta un retrato de toda la vida cristiana (*Paed.* II, 1, 1). En su trabajo Clemente junta la instrucción que él ha dado a los catecúmenos, señalándoles el camino cristiano y ofreciendo un manual para guiarlos. El *Didascalus* tenía como interés explicar las proposiciones de fe e interpretar las palabras

8 Además de estas tres obras escribió también *Extractos proféticos*, formada por breves notas que parten de alguna cita bíblica; *¿Quién es el rico que se salva?*, homilía que trata sobre el joven rico (Mc 10,17-31); *Extractos de Teodoto*, que contienen pasajes tomados del valentiniano Teodoto y de otros gnósticos junto con comentarios de Clemente; *Carta a Teodoro sobre el evangelio secreto de Marcos*, donde se habla de un evangelio de Marcos más espiritual cuya lectura está reservada a los iniciados en los grandes misterios, a los gnósticos. Además, nos han llegado fragmentos de otras obras como las *Hypotyposesis*, sobre explicaciones de la Escritura, *Sobre la Pascua*, *Canon eclesiástico o contra los judeizantes*, *Sobre la Providencia* y *Exhortación a la perseverancia o a los nuevos bautizados* y fragmentos de cartas.

9 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 1, 3. Las traducciones del *Pedagogo* están tomadas de A. CASTIÑEIRA, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo* (Madrid 1988).

de la Escritura. *Stromateis* cumple su función transmitiendo la enseñanza que Clemente recibió, uniendo la enseñanza oral y la escrita¹⁰.

Es decir, *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromateis* formarían una especie de trilogía, aunque este punto es discutido porque no queda claro del todo si la tercera obra de la trilogía sería los *Stromata* o un proyecto de obra no realizado titulado el *Maestro*¹¹. Dentro de este plan, si usamos una terminología iniciática, el *Protréptico* tiene como objetivo animar a los no iniciados en los misterios del Logos a que se interesen por Él y lleguen a convertirse en iniciados en Cristo. El *Pedagogo* sería una exhortación a llevar un modo de vida según las costumbres cristianas dirigida a aquellos que se están iniciando, aunque hay que indicar que otros estudiosos piensan que estaba dirigida a los ya bautizados¹². Por último, la obra que cerraría la trilogía, explicaría las verdades de la fe.

Dentro de este grupo de obras, el *Protréptico* tiene por nombre el de un género literario: el género protréptico, que era una invitación por parte de un autor para que los destinatarios se interesaran por la disciplina que dicho autor enseñaba. De este modo, Aristóteles tuvo su propio protréptico con el que invitaba a la filosofía, Epicuro hizo lo mismo, el perdido *Hortensio* de Cicerón también pertenecía a este género así como el protréptico de Galeno por medio del cual pretendía invitar al estudio de la medicina¹³. El de Clemente es una exhortación a abandonar otras formas de culto contemporáneas al

10 E. OSBORN, *Clement of Alexandria* (Cambridge 2005) 14: "The *Protrepticus* precedes catechetical instruction. It is a handbook for Christians as missionaries, taking the gospel to those who do not believe. In the *Paedagogus*, Clement sets out a Christian *katéchêsis*. His programme is described in *Stromateis* VI, 1, 3. The work is clearly directed towards catechumens and presents a picture of the whole Christian life (Paed II, 1, 1). In this work Clement brings together the instruction which he has given to catechumens, pointing them on the Christian way and offering a handbook to guide them. The *Didascalus* was concerned to explain the propositions of faith and to interpret the words of scripture. The *Stromateis* fulfil this role by transmitting the teaching which Clement received, connecting oral and written teaching".

11 Cf. D. MAYOR, *Clemente Alejandrino. Stromateis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía* (Burgos 1993) 44.

12 Cf. V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Spoleto 1988) 94; C. Moreschini – E. Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I. De Pablo hasta la edad constantiniana* (Madrid 2006) 289. La figura del pedagogo en la Antigüedad era la de un esclavo que se encargaba de acompañar al niño a la escuela y de velar por su buena conducta moral.

13 Sobre el género protréptico, los autores griegos y romanos, paganos y cristianos que lo cultivaron, así como la bibliografía más relevante cf. la síntesis de H. GÖRGEMANN, "Protreptik" en: H. Cancik – H. Schneider (eds.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 10 (Stuttgart - Weimar 2001) 468-471.

cristianismo pero incompatibles con él y una invitación a abrazar la fe y la vida cristianas. Entre estas formas incompatibles con el cristianismo, se encuentran los cultos místéricos y sus iniciaciones.

Por lo tanto el objetivo de este artículo es presentar algunas noticias relevantes sobre iniciaciones en los misterios paganos que se encuentran en el *Protréptico*, así como la reacción de Clemente ante ellas, y mostrar la alternativa que Clemente ofrece: el Logos y sus misterios, en definitiva, la comunión de vida con el Dios de los cristianos.

Este artículo seguirá el siguiente orden: tras esta introducción, en el apartado 2, intentaré aclarar qué se entiende por iniciación en la Antigüedad. A continuación, en el apartado 3 se expondrán las formas de iniciación que se pueden encontrar en el *Protréptico* y la reacción de Clemente ante ellas. En el apartado 4 presentaré la alternativa a las iniciaciones paganas de que habla Clemente: la iniciación cristiana, partiendo de las informaciones que Clemente aporta sobre la misma en diferentes obras. Por último, en el apartado 5, resumiré las principales conclusiones.

Antes de continuar, quiero hacer una advertencia. No es mi intención agotar en este artículo el estudio de la iniciación en Clemente, el de la iniciación en la época de los padres o el de la iniciación en las religiones místicas, cuestiones muy estudiadas tanto en Clemente como en otros autores cristianos y paganos¹⁴. Simplemente pretendo hacer una exposición de las formas de iniciación reconocibles en la obra de este autor y de su reacción ante ellas, así como de la iniciación cristiana de que habla partiendo de los textos.

II. LA INICIACIÓN EN LA ANTIGÜEDAD

En este apartado, resumo las concepciones modernas de iniciación en la Antigüedad así como la terminología greco-latina de la iniciación para insertar la información de Clemente en su contexto.

14 La bibliografía sobre este asunto es abundantísima. Un trabajo destacado en el que es posible encontrar más bibliografía sobre estas cuestiones es el de SAXER, *Les rites*, 5-26. Cf. también la bibliografía de B. M. METZGER, "A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973 with a Supplement 1974-1977" en: W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.17.3 (Berlin - New York 1984) 1259-1423.

1. APROXIMACIONES MODERNAS

Al acudir a estudios modernos sobre la iniciación en el mundo antiguo, normalmente se reconocen dos grandes tipos de iniciación: aquella por la que un adolescente pasa a la edad adulta y la que tiene que ver con las religiones místicas. También se reconoce un tercer tipo de iniciación: la iniciación cristiana.

2. LA INICIACIÓN SOCIOLOGICA Y LA INICIACIÓN EN LAS RELIGIONES MÍSTICAS

La definición de iniciación de Graf puede ayudar a comprender estas dos formas de iniciación en la Antigüedad:

Iniciación “designa, desde una perspectiva limitada a la religión griega y romana, la entrada ritual en un culto místico, y, usando una terminología más amplia, etnológica y social-anropológica, el conjunto de ritos por medio de los cuales adolescentes de ambos sexos son admitidos en la sociedad de los adultos en las sociedades arcaicas”¹⁵.

La siguiente definición de Vázquez y Muñoz aporta alguna información más:

Es pues la iniciación el conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del iniciado en las sociedades primitivas y, en las religiones místicas, el cambio del ser en general y de sus propiedades transcendentales¹⁶.

15 F. GRAF, “Initiation”, en: H. CANCIK – H. SCHNEIDER (eds.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 5, (Stuttgart - Weimar 1998) 1001-1004: “<Initiation> bezeichnet a) in einer auf die griech. und röm. Religion beschränkter Perspektive die rituelle Einweihung in einen Mysterienkult, b) in weiterer, ethnolog. und social-anthropolog. Terminologie den Komplex von Riten, mit denen in archa. Ges. Heranwachsende beiden Geschlechts in die Ges. der Erwachsenen aufgenommen werden”. Otra definición en esta línea es la de W. BURKERT, “Initiation” en: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* II, (Los Angeles 2004) 91.

16 A. M. VÁZQUEZ – O. MUÑOZ, *Diccionario de magia en el mundo antiguo* (Madrid 1997) 221.

Es decir, en las iniciaciones tenían lugar ritos o ceremonias, así como algún tipo de instrucción o aprendizaje. El resultado es un cambio en el ser del iniciado, por la aceptación en un grupo social o por el cambio en relación con la trascendencia.

Estas parecen ser las principales formas de iniciación, pero van Geenep reconoció en su libro sobre los ritos de paso¹⁷ otras formas de iniciación: iniciación en sociedades secretas, iniciación de sacerdotes y magos, la iniciación que acompaña la entronización del rey, consagración de monjes y monjas y la iniciación en la prostitución sagrada. Además, también puede hablarse de una iniciación en la filosofía, al menos en el siglo II d.C., en la época de Clemente, tal y como la describe Teon de Esmirna¹⁸.

La iniciación que podríamos llamar sociológica presenta, además, las siguientes características, según van Geenep¹⁹:

- Este paso puede implicar un proceso que se extiende más o menos en el tiempo.
- Parece culminar en un rito o ritos, que son los que realmente “provocan un cambio en la condición”²⁰.
- Los iniciados pasan a pertenecer de modo estable a un grupo: el de los adultos y sus funciones²¹.

Atendiendo a estas afirmaciones es posible reconocer iniciaciones de este tipo en la antigua Grecia y en Roma²². En Grecia se encuentra, al menos, la institución de la efebía que “designa en Grecia en general un paso de edad entre la infancia y la edad adulta, es decir la pubertad, y en sentido más estricto la fase de su finalización”²³. Tenía lugar entre los 12 y 18 ó 20 años y contaba con ritos propios. Acabado este período, el “iniciado” se convertía

17 A. VAN GEENEP, *Los ritos de paso* (Madrid 2008) 99-164.

18 Teón de Esmirna, que fue un filósofo medioplatónico de la época de Adriano, en su obra *Introducción matemática a Platón* XV, 7 - XVI, 2, reconoce hasta cinco etapas en la iniciación filosófica paralelas a las etapas iniciáticas de un culto místico.

19 VAN GEENEP, *Los ritos*, 99-164.

20 A. BRELICH, “Prolégomènes”, en: H.-Ch. PUECH (dir.), *Histoire des religions I* (Bruges 1970) 28.

21 Cf. *ibid.*, 28.

22 Cf. BURKERT, “Initiation”, 118-124.

23 H.-J. GEHRKE, “Ephebeia (ἐφηβεία)”, en: H. CANKIK – H. SCHNEIDER (eds.) *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike* 3 (Stuttgart-Weimar 1997) 1071: “bezeichnete in Griechenland generell eine Altersstufe zwischen Kindheit und Mannesalter, und zwar die Pubertät, im engeren Sinne die Phase von deren Abschluss”. Hay que indicar que, aunque se trate de formas de iniciación, en la Antigüedad no se aplicó la terminología iniciática a estos procesos.

en ciudadano, podía casarse, entraba en la vida de la *πόλις*, etc.²⁴. En Roma “el paso de la infancia a la vida pública estaba marcado por una fiesta en que el niño dejaba la *toga praetexta* y tomaba la viril (*dies virilis togae*)”²⁵, lo cual tenía lugar cuando el “iniciando” contaba con 17 ó 18 años. En ese momento pasaba a ser ciudadano romano²⁶.

Para intentar hacer una caracterización de las iniciaciones en las religiones místicas parto de la siguiente afirmación de Burkert en su manual de religión griega: “Junto a estas formas de religión ‘pública’ existen desde siempre cultos secretos que sólo son accesibles a través de una particular iniciación individual: los “misterios”²⁷. Es decir, la iniciación es el proceso individual y personal por el que se accede a cultos secretos. Estos cultos secretos reciben el nombre de “misterios”. Sus características fundamentales son las siguientes²⁸:

- El secreto que los envuelve es completo.
- En ellos hay narraciones de dioses que sufren.
- De algún modo, los iniciandos experimentan alguna forma de sufrimiento, aunque no lleguen a participar del destino de la divinidad en todos los misterios.
- En muchos misterios se asegura una vida feliz tras la muerte. Si no ha tenido lugar la iniciación, no se puede realizar la iniciación tras la muerte. Por lo tanto, tampoco se llegaría a participar de esa vida feliz.

El mismo Burkert opone estas formas de iniciación a la iniciación que hemos llamado sociológica del siguiente modo²⁹:

- No son ritos de pubertad, de entrada en sociedades secretas con vínculos mutuos.
- La admisión es independiente del sexo y de la edad.

24 Cf. GEHRKE, “Epehebeia”, 1071-1075; M. C. HOWATSON, *Diccionario de la literatura clásica*, (Madrid 1991) 282-283.

25 J. GUILLEN, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. I La vida privada* (Salamanca 1977) 183.

26 En un momento posterior se adelantó hasta los 15 años, y tenía lugar en fiestas Liberalia el 16 de marzo, cf. *ibid.*, 183-185; J.-P. NÉRAUDAU, *Être enfant à Rome* (Paris 2008) 251-256. Todo lo dicho se refiere fundamentalmente a los varones libres. La situación de las mujeres y esclavos era diferente. Sobre las mujeres en el mundo greco-romano cf. la reciente recopilación de S. L. JAMES – S. DILLON, *A companion to women in the Ancient World* (Chichester - West Sussex 2012); sobre los esclavos y su falta de libertad cf. G. ABIGNENTE, *La schiavitù nei suoi rapporti colla chiesa e col laicato. Studio storico giuridico* (Roma 1972) 17-122.

27 W. BURKERT, *Religión griega arcaica y clásica* (Madrid 2007) 367.

28 Cf. *ibid.*, 367-370.

29 W. BURKERT, *Cultos místicos antiguos* (Madrid 2005) 24.

- No hay un cambio exterior y visible del estatus de los iniciados.
- La iniciación, tras la participación en unos rituales determinados, produce una transformación “personal, un nuevo estado espiritual a través de la experiencia de lo sagrado”³⁰.

- Las iniciaciones, o parte de sus rituales, podían repetirse.

Como es lógico, estos cultos estaban vinculados a alguna divinidad, de modo que es posible hablar de varios tipos de misterios³¹:

- Misterios de Eleusis: vinculados a Deméter y Perséfone.
- Misterios Báquicos: Dionisio.
- Misterios de la Diosa Madre (en Asia menor).
- Misterios de Isis.
- Misterios de Mitra.
- Otros: Misterios de Samotracia y los Cabiros, etc.

No me detendré en los pormenores de lo poco que se conoce de estos misterios, para lo cual remito a la abundantísima bibliografía que hay sobre este asunto³². Únicamente resumiré lo poco que se sabe sobre la iniciación en los misterios de Eleusis, que son los mejor conocidos, para traer ante el lector un proceso iniciático en un culto místico³³. Estos misterios tenían como trasfondo el rapto de Perséfone por Hades y su búsqueda por parte de su madre Deméter, así como elementos agrícolas relacionados con la muerte y la vida³⁴. Parece que la primera parte de la iniciación podía realizarse en Eleusis o en el Eleusinion del Ágora de Atenas. El que se iba a iniciar debía darse un baño en el mar con un cochinito, al que posteriormente sacrificaría él mismo³⁵. Después tiene lugar un rito de purificación que consiste en que el iniciando

30 *Ibid.* 24.

31 Cf. BURKERT, “Initiation”, 92-114.

32 Una excelente presentación general con mucha bibliografía es la de BURKERT, *Cultos místicos*, así como el capítulo que este mismo autor dedica a las religiones místicas en BURKERT, *Religión griega*, 367-404. La bibliografía más relevante del último cuarto de siglo se encuentra en A. BERNABÉ, “Religión” en: F. R. ADRADOS ET ALII (eds.), *Veinte años de Filología griega 1984-2004* (Madrid 2008) 607-633. Los textos antiguos griegos y latinos que ofrecen alguna información sobre los misterios y sus formas de iniciación se encuentran en P. SCARPI, *Le religioni dei misteri. Volume I. Eleusi, Dionisismo, Orfismo* (Roma - Milano 2002) e *Id.*, *Le religioni dei misteri. Volume II. Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo* (Roma - Milano 2002).

33 Sigo a HOWATSON, *Diccionario*, 563-564, y sobre todo a BURKERT, *Religión griega*, 380-385.

34 El mito y las fuentes antiguas sobre el mismo están en P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana* (Barcelona 1981) 131-132.

35 Símbolo de la estancia de Perséfone bajo tierra.

tome asiento en silencio sobre un escabel que está cubierto con una piel de carnero. El que se inicia cubre, a su vez, su cabeza con un velo³⁶. Clemente habla en su *Protréptico* acerca de determinadas acciones de esta iniciación:

La señal convenida (σύνθημα) en los misterios de Eleusis es ésta: “ayuné, bebí el ciceón, cogí del cesto y, después de actuar, lo deposité en la canasta y de la canasta al cesto”³⁷.

Esta frase debía de ser la consigna que un iniciado le decía a otro iniciado para indicar que había cumplido todos los ritos de iniciación. Se puede deducir que la iniciación incluiría ayunos, la ingestión del ciceón, que sería una sopa de cebada y alguna hierba, y el hecho de coger determinados objetos y dejarlos. No está claro del todo qué contendrían el cesto (κίστη) y la canasta (κάλαθος). Algunos opinan que símbolos sexuales³⁸. Otros opinan que serían un mortero y la mano del mortero con los que se prepara el ciceón. Estos serían los objetos sagrados³⁹.

Después, los iniciados podrían participar de la fiesta de los misterios que tenía lugar en el mes de Boedromión, en otoño, con la famosa procesión de Atenas a Eleusis por la vía sagrada. Antes de ella, los efebos habían trasladado los objetos sagrados de Eleusis al Eleusinion de Atenas, y el hierofante excluía de la participación en los misterios a los que tuvieran las manos ensangrentadas (asesinos) o hablaran una lengua incomprensible (bárbaros). El día 16 de este mes, los iniciados se purificaban con un baño en el mar en la bahía de Falero y el 18 permanecían en casa probablemente ayunando. Luego tenía lugar la procesión en la que se transportaban los objetos sagrados, se gritaba *íach' ô íache*⁴⁰ y se representaba algún episodio relativo al mito de Deméter y Perséfone. Llegaban al santuario de Eleusis en la noche del día 20 y cuando salían las estrellas se podía romper el ayuno. A este santuario sólo podían acceder los iniciados. Nada más entrar había una gruta dedicada a Posidón y luego estaba el Telesterion, donde cabían cientos de iniciados que contemplaban los objetos sagrados que mostraba el hierofante en este lugar. Accedían a este

36 Lo cual suele interpretarse como una purificación.

37 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* II, 21, 2.

38 Basándose en ARISTÓFANES, *Lisistrata* 1184.

39 Basándose en Teofrasto como indica PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* II, 6.

40 Yaco hace referencia a un *daimon* de Deméter o a un epíteto de Dioniso.

recinto dos tipos de iniciados: los *mystai* (μύσται), que asistían por primera vez, cada uno acompañado por su propio mistagogo (μυσταγωγός), y los *epoptai* (ἐπόπται), que participaban como mínimo por segunda vez, y contemplaban cosas que los *mystai* no veían, porque se les taparían los ojos. En el centro del recinto estaba el *Anaktorion*, donde ardía un fuego en el que oficiaba el hierofante. En la noche, estaban a la luz de las antorchas, hasta que brillaba una gran luz desde el *Anaktorion*. Quizá se hicieran sacrificios entonces, y después el hierofante llamaba a Core, anunciaba el nacimiento de un niño sagrado y mostraba en silencio una espiga cortada.

Pasemos a ver el tercer tipo de iniciación reconocible en la Antigüedad: la iniciación cristiana.

3. LA INICIACIÓN CRISTIANA

Víctor Saxer caracteriza el proceso por el que alguien llega a ser cristiano de la siguiente manera:

La iniciación cristiana es doble. Consta primero un aspecto moral e intelectual. En este sentido, para el recién llegado al cristianismo consiste en aprender los elementos de la fe cristiana, los principios de una conducta conforme a esta fe, de modo que adquiera un espíritu y unos hábitos de pensar y de vivir en armonía con la doctrina y el ejemplo de Cristo. Pero esta iniciación consiste también en un aspecto ritual. Es, por lo tanto, el conjunto de ceremonias que llamamos hoy bautismo, confirmación y eucaristía, y que introducen al recién llegado a la plena inteligencia y al pleno ejercicio de su religión⁴¹.

Es decir, la iniciación cristiana es un proceso en el que, primero, se aprende la doctrina cristiana así como una forma de vida coherente con la

41 SAXER, *Les rites*, 27: "L'initiation chrétienne est double. Elle comporte d'abord un aspect moral et intellectuel. En ce sens, elle consiste pour le nouveau venu au christianisme à apprendre les éléments de la foi chrétienne, les principes d'une conduite conforme à cette foi, de manière à acquérir un esprit et des habitudes de pensée et de vie en harmonie avec la doctrine et l'exemple du Christ. Mais cette initiation comporte aussi un aspect rituel. Elle est alors l'ensemble des cérémonies que nous appelons aujourd'hui baptême, confirmation et eucharistie et qui introduisent ce nouveau venu à la pleine intelligence et au plein exercice de sa religion".

misma –hay que entender que se aprende de los cristianos, de la Iglesia– y, segundo, se participa de unos ritos que introducen al nuevo iniciado totalmente en la comprensión y prácticas del cristianismo, y así pasa a formar parte del grupo de los cristianos, de la Iglesia. De este modo, la participación en los sacramentos parece ser la culminación de este proceso⁴².

En los estudios modernos sobre la iniciación cristiana no es difícil encontrar autores que hagan solaparse en parte la iniciación cristiana con la institución de la catequesis, como, por ejemplo, Daniélou quien afirma a propósito de la estructura de la catequesis: “Tal vez nada expresa mejor el carácter de iniciación integral a la vida cristiana que es la catequesis, como la estructura en que se apoya y que le ayuda a expresarse”⁴³. En esta afirmación hace coincidir la “iniciación integral a la vida cristiana” con la catequesis. Veamos a continuación la terminología greco-romana de la iniciación.

4. ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

La palabra “iniciación” proviene de latín *initiatio*, que desde los tiempos helenísticos es considerada como una traducción del griego μῆσις. Esta palabra está vinculada etimológicamente con el verbo μύω (“iniciar”) y contiene el sufijo de acción -σις. De este modo, hace referencia a un evento con un desarrollo que implica un antes y un después. La traducción latina de μύω es *initiare*. El “iniciado” es un μύστης, en latín *initiatius*. Por último, μυστήρια (en singular μυστήριον), en latín *initia*, parece hacer referencia al conjunto de actos que configuran el culto secreto por medio de los que la μῆσις o *initiatio* tiene lugar o a los que sólo pueden acceder los iniciados⁴⁴.

La etimología de μυστήριον parece bastante oscura⁴⁵ aunque no faltan los intentos por relacionar este nombre con el verbo μύω “cerrar”, especialmente

42 Cf. I. ONATIBIA, *Bautismo y confirmación* (Madrid 2000) 3.

43 J. DANIÉLOU, *La Catequesis en los primeros siglos* (Burgos - Baracaldo 1998) 37.

44 Cf. BURKERT, “Initiation”, 91; Id. *Cultos místéricos*, 23.

45 Cf. G. BORNKAMM, “μυστήριον” en: G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Grande lessico del nuovo testamento Vol. VII* (Brescia 1971) 647-649.

los ojos⁴⁶. La vinculación con μύω “cerrar” alude al secreto que envuelve los misterios⁴⁷. De hecho, un escolio a Aristófanes propone esta etimología:

Se llama misterios (μυστήρια) porque los que escuchan cierran la boca (μύειν τὸ στόμα) y no cuentan estas cosas a nadie. *Myein* (μύειν) es cerrar la boca⁴⁸.

Sea como sea, la palabra μυστήριον, no es una palabra unívoca sino que dependiendo de quiénes la usen, puede tener distintos significados. En el ámbito de las religiones místicas, basta lo dicho sobre su vinculación con el conjunto de cultos secretos reservados para iniciados. En el ámbito del Nuevo Testamento μυστήριον puede definirse en los siguientes términos tomados de Hugo Rahner:

“*Mysterion* es la libre y divina resolución de salvación del hombre separado de Dios por su pecado, concebida y oculta *ab aeterno* en el fondo de la deidad. Esta resolución velada se manifiesta en Cristo, el Hombre-Dios que, con su muerte, dispensa la “vida” a los hombres, es decir, éste apela al hombre para que participe de su naturaleza divina que entraña la fe [...] y que más allá de la muerte terrenal se traduce en la visión bendita de la consumada unión con Dios”⁴⁹.

Por eso, Pablo en Col 2,2 identifica a Cristo con el misterio de Dios, por medio de una aposición:

...hasta llegar a un pleno conocimiento del misterio de Dios, Cristo (μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ), en el cual se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos.

46 Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris 1968) 728.

47 Ejemplos de esta terminología griega se pueden encontrar en BORNKAMM, “μυστήριον”, 647-716 y en el *Thesaurus Linguae Latinae* para el latín.

48 Escolio a ARISTÓFANES, *Ranas* 456, cf. F. DÜBNER, *Scholia Graeca in Aristophanem* (Paris 1877).

49 H. RAHNER, *Mitos griegos en interpretación cristiana* (Barcelona 2003) 61, centrándose sobre todo en Rm 16,25; 1 Co 2,7-10; Col 1,6; Ef 8-10; 3,3-12.

Por otro lado, μυστήριον llegó a ser equivalente a *sacramentum* en ámbito cristiano.

Para terminar este apartado, el siguiente cuadro resume la relación entre unos términos y otros, y además presenta otros términos que, con un significado muy parecido, se pueden usar como alternativa.

Traducción	Griego ⁵⁰	Traducción latina de época helenística	palabra alternativa
Ritos místéricos	μυστήρια	initia	ἄργια
Iniciar	μυεῖν	initiare	τελεῖν
Iniciación	μῆσις	initiatio	τελετή
Iniciado	μύστης	initiatus	
Sacerdote de iniciación			τελεστής
sala de iniciación			τελεστήριον

Esta terminología la utilizan los textos greco-romanos que proporcionan alguna información sobre las religiones místicas, pero también se encuentra en los textos cristianos en griego que hablan sobre la iniciación cristiana puesto que asumieron esta misma terminología⁵¹.

III. INICIACIONES EN LOS MISTERIOS EN EL PROTRÉPTICO Y REACCIÓN DE CLEMENTE

1. MISTERIOS PAGANOS EN *PROTRÉPTICO*

En su obra *Protréptico* Clemente deja claro que conoce varias religiones místicas tanto por mencionarlas explícitamente, como por desvelar algunos de sus secretos y por criticarlas. De hecho, afirma:

50 Sigo a BURKERT, "Initiation", 91. Los términos de la columna llamada "palabra alternativa" están tomados de BURKERT, *Cultos místéricos*, 25-26.

51 Cf. RAHNER, *Mitos griegos*, 58-59; OÑATIBIA, *Bautismo*, 4.

Voy a proclamar abiertamente (ἀναφανδόν) lo secreto (τὰ κερυμμένα), sin avergonzarme de decir lo que vosotros no os avergonzáis de adorar⁵².

Es en el capítulo 2 de su obra⁵³ donde se centra más en estas formas de culto. Clemente reconoce los cultos de Afrodita, Cibeles, Dioniso, los Cabiros y Eleusis, entre otros. De ellos proporciona alguna información. Veamos ejemplos de aspectos de los misterios que Clemente dice desvelar.

Sobre los misterios de Deméter, interpreta estos cultos como la celebración de los contenidos del mito, en concreto, el rapto de Perséfone por parte de Hades, la búsqueda Perséfone por parte de su madre Deméter, y el duelo por la ausencia de su hija⁵⁴. También nos informa así sobre sus símbolos:

Al presentar con detalle los símbolos de esta iniciación (τὰ σύμβολα τῆς μυσσεως), sé que moverán a risa al examinarlos, incluso a vosotros que no os reiríais: “Yo comí en el tambor, bebí en el címbalo, lleve los vasos sagrados, penetré abajo en la cámara nupcial”⁵⁵.

Sobre los misterios de Dioniso además de referir la práctica de comer carne cruda⁵⁶, afirma lo siguiente:

No es inútil mostraros los vanos símbolos de esta iniciación (τῆς τελετῆς τὰ ἄχρηστα σύμβολα) para condenarlos: ¡una vértebra, una pelota, una bola, manzanas, una cuerda, un espejo y un copo de lana!⁵⁷

A propósito de los misterios de Afrodita dice:

52 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* II, 14, 1.

53 Un magnífico estudio de las fuentes de este capítulo se encuentra en HERRERO, “Las fuentes”. Un comentario al mismo, y a la totalidad del *Protréptico*, se encuentra en la tesis doctoral de M. HERRERO, *The Protrepticus of Clement of Alexandria: a Commentary* (Bologna 2008).

54 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* II, 12, 2.

55 *Ibid.* II, 15, 3.

56 Cf. *Ibid.* II, 12, 2.

57 *Ibid.* II, 18, 1.

En las iniciaciones (τελευταῖς) de esta diosa marina del placer, como testimonio de su nacimiento, se les entrega un grano de sal y un falo a los que se inician (τοῖς μυσούμενοις) en el arte de la corrupción. A cambio, los iniciados (οἱ μυσούμενοι) entregan a la diosa una moneda, como hacen los amantes con su concubina⁵⁸.

Un último ejemplo lo tomamos de los misterios de los sabazios y sus símbolos:

El símbolo de los misterios (μυστηρίων σύμβολον) de los sabazios para los que se inician (τοῖς μυσούμενοις) en ellos es el dios a través del seno. Éste es una serpiente que se arrastra por el seno de los iniciados, prueba de la falta de dominio de Zeus⁵⁹.

Aunque parece que Clemente se ha servido de alguna fuente para este capítulo de su *Protréptico* más que de una experiencia iniciática en primera persona⁶⁰, sí muestra explícitamente su reacción ante estas formas de religiosidad. Sobre este punto me centraré a continuación.

2. REACCIÓN DE CLEMENTE ANTE LOS MISTERIOS

La reacción de Clemente ante los misterios paganos es rechazarlos. Aunque Clemente reaccione de este modo, indica sorprendentemente que no es su pretensión ridiculizarlos como hiciera Alcibíades⁶¹:

¿Si te enumero los misterios (τὰ μυστήρια)? No los ridiculizaré (οὐκ ἐξορχήσομαι), como dicen que hizo Alcibíades, pero los despojare muy bien, según la palabra de la verdad (ἀνὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον), del encantamiento que poseen oculto en su interior. Y a los que se

58 *Ibid.* II, 14, 2.

59 *Ibid.* II, 16, 2.

60 Cf. HERRERO, "Las fuentes", 20-23.

61 Político y general ateniense del s. V a.C. Fue acusado de mutilar *hermai*—representaciones de la cabeza del dios Hermes—y de profanar los misterios de Eleusis, cf. PLUTARCO *Alcibíades* 19.

llaman vuestros dioses y sus ceremonias religiosas los presentaré a los espectadores de la verdad como en el teatro de la vida⁶².

¿Cómo expresa Clemente, entonces, su rechazo? Presentando la situación que, a sus ojos, envuelve a los misterios paganos. Me centraré en concreto en tres aspectos de su argumentación: primero, en el error que los acompaña; segundo, en la inmoralidad de los dioses y de los ritos; y, tercero, en la acusación de ateísmo.

En lo que respecta al error, Clemente no duda en hablar, a propósito de los santuarios de iniciación tracios, de “cultos místéricos del error” (τῆς πλάνης τὰ μυστήρια)⁶³, vinculando misterios y error (πλάνη). ¿Qué implicaciones tiene el error? Se pueden descubrir si leemos otros pasajes de *Protréptico* en que no critica directamente los misterios. Este error va de la mano de la superstición, como se puede deducir del siguiente texto en el que critica no tanto los misterios como a los dioses de los griegos:

Ahora incluso los mismos supersticiosos (οἱ δεισιδαίμονες) parece que han comprendido su error (πλάνην) respecto a los dioses (περὶ τοὺς θεοὺς), aun en contra de su voluntad⁶⁴.

Además, superstición y ateísmo son los dos extremos de la ignorancia que, evidentemente, pueden llevar al error:

El ateísmo (ἀθεότης) y la superstición (δεισιδαιμονία) son dos extremos de la ignorancia (ἄμαθιας); tenemos que procurar permanecer fuera de ellos⁶⁵.

Esta ignorancia es presentada también como un olvido de la verdad:

Pongamos fin, pues, pongamos fin al olvido de la verdad (τὴν λήθην τῆς ἀληθείας), rechazando la ignorancia (ἄγνοιαν) y la tiniebla, que

62 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* II, 12, 1.

63 *Ibid.* I, 2, 1.

64 *Ibid.* II, 38, 1.

65 *Ibid.* II, 25, 1.

traen el impedimento a modo de una sombra de la vista, contemplemos (ἐποπτεύομεν) al que es verdadero Dios⁶⁶.

En resumen, el error está vinculado a la superstición y a la ignorancia. Por último, la invitación a salir del error tiene su reflejo en algunos pasajes de la obra en que exhorta y exclama: “¡en nombre de la verdad!” (ὦ πρὸς τῆς ἀληθείας)⁶⁷.

En lo que respecta a la inmoralidad que Clemente denuncia, ésta tiene que ver fundamentalmente con la falta de racionalidad y de moderación, como se puede ver en el siguiente texto:

¡Ea!, tomemos de una vez los dramas y a los compositores que participan en las Leneas, que terminan totalmente borrachos (παροινούοντας), se ciñen con yedra, desvarían de un modo inusual (ἀφραίνοντας ἐκτόπως) durante su iniciación báquica (τελετῇ βακχικῇ), y encerrémoslos junto al resto del coro de demonios en el Helicón y Citerón, que ya se han hecho viejos⁶⁸.

En este texto se muestra cómo los que se inician en los misterios de Dioniso desvarían de modo inusual, los cuales previamente, se han emborrachado. Otra inmoralidad que denuncia es el desenfreno sexual⁶⁹:

Que no me seduzca el isleño chipriota Ciniras, el que se atrevió a mostrar las orgías lascivas (μαγλῶντα ὄργια) de Afrodita, sacándolas de la noche al día (ἐκ νυκτὸς ἡμέρα), porque quería divinizar a una prostituta de su ciudad⁷⁰.

Este texto hace también una interpretación evemerista de la diosa Afrodita, objeto de cultos místéricos. Además, esta inmoralidad parece arrebatarle su significado verdadero a algunos elementos naturales como la noche y el fuego, convirtiéndolos en un lugar de incontinencia (ἀκρασία) y pasiones (πάθη):

66 *Ibid.* II, 114, 1.

67 Por ejemplo en *ibid.* X, 92, 3.

68 *Ibid.* I, 2, 2.

69 Cf. *ibid.* II, 34, 5.

70 *Ibid.* II, 13, 4.

¡Oh desvergüenza (ἀναισχυντίας) manifiesta! Hace tiempo la noche silenciosa (νύξ σιωπωμένη) era un velo del placer para los hombres sensatos. Y ahora es la noche la que se revela a los iniciados (τοῖς μυσουμένοις) como experiencia de la incontinencia (ἀκρασίας), y el fuego de las antorchas pone de manifiesto sus pasiones (πάθη)⁷¹.

Esta inmoralidad se puede encontrar también en los relatos que cuentan la historia de los dioses griegos, pero referentes no sólo a la lascivia sino también a asesinatos y fratricidios⁷², acusación común entre los apologistas griegos⁷³.

Pasemos, por último, a la acusación de ateísmo que formula explícitamente y que era una de las más severas que podían hacerse en la Antigüedad⁷⁴:

Éstos son los cultos místéricos de los ateos (τῶν ἀθεῶν τὰ μυστήρια). Los llamo con razón ateos (ἀθέους), porque han ignorado (ἠγνοήκασιν) que existe un Dios verdadero, y adoran desvergonzadamente a un niño destrozado por los Titanes, a una mujer que llora y a miembros que, en verdad, no se pueden nombrar por vergüenza. Están poseídos por una doble impiedad (ἀθεότητι); la primera por ignorar (ἀγνοοῦσι) a Dios, no reconociendo como Dios al que lo es realmente; y la segunda por este error (πλάνη), por creer que los que no existen existen realmente y por llamar dioses a estos que no lo son en realidad y, aún más, que ni siquiera existen y que no han recibido más que un nombre⁷⁵.

De un modo parecido a como ocurría con el error, el ateísmo está vinculado con la ignorancia, en este caso, del Dios verdadero, y con la adoración de falsos dioses que no existen⁷⁶, en el caso de este texto, se refiere a

71 *Ibid.* II, 22, 6.

72 Como, por ejemplo, en *ibid.* II, 15-19.

73 Cf. ARISTIDES DE ATENAS *Apología* VIII-X; JUSTINO *Apología primera* XXI, 4-5; TACIANO, *Discurso contra los griegos* VIII; ATENÁGORAS, *Súplica a propósito de los cristianos* XXI; TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* III, 3.

74 Cf. P. F. BEATRICE, "Ateísmo (accusa di)" en: A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I* (Genova - Milano 2006) 637-640.

75 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* II, 23, 1.

76 La misma argumentación vale para los que divinizan estatuas, cf. *ibid.* V, 64, 3; 65, 4.

Dionisio de niño –y a su asesinato por parte de los Titanes– y a Deméter en su tristeza al buscar a Perséfone⁷⁷.

Por último, si los iniciados en los misterios paganos escapan a la acusación de ateísmo es para recibir la acusación de participar de una piedad corrompida⁷⁸:

Se piden iniciaciones (μῆσεις), en realidad, profanas y ceremonias deshonrosas, por una piedad corrompida (εὐσεβείᾳ νόθῳ)⁷⁹.

Frente estas formas de iniciación y de religión griega, Clemente propone el Dios de los cristianos que libra del error y salva⁸⁰, que busca la felicidad del hombre y lo lleva a la vida eterna⁸¹, lo diviniza⁸² y lo hace inmortal⁸³. Sobre esto se ocupará el siguiente apartado.

IV. LA INICIACIÓN CRISTIANA EN LA OBRA DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Comencemos con las siguientes palabras del final del *Protréptico*:

¡Oh misterios santos en verdad (ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων)! ¡Oh luz sin mancha! Las antorchas me iluminan (δαδουχοῦμαι) el cielo y a Dios y llego a ser santo con la iniciación (μυστήνας). El Señor es el hierofanta (ιεροφαντεῖ), marca al iniciado (μύστην) con una señal dándole luz, y al que ha creído lo confía a su Padre para que quede custodiado para siempre. Estas son las fiestas báquicas de mis misterios (μυστηρίων τὰ βακχεύματα). Si quieres, iníciate tu también (εἰ βούλει, καὶ σὺ μυσῶ) y participarás en el coro con los ángeles, en torno al

77 Cf. *ibid.* II, 17, 2-18, 1; II, 20, 1-3.

78 O, más literalmente, "bastarda" (νόθῳ).

79 *Ibid.* II, 23, 3.

80 Cf. *Ibid.* I, 2,3; 6, 2.

81 Cf. *Ibid.* I, 6, 7.

82 Cf. *Ibid.* I, 8, 4.

83 Cf. *Ibid.* X, 96, 6.

único Dios verdadero, “el que no tuvo comienzo, el imperecedero”⁸⁴.
Con nosotros canta también el Logos de Dios⁸⁵.

Con estas palabras, entre otras, Clemente exhorta a volverse a la iniciación cristiana, respetando la libertad del interlocutor al afirmar: “Si quieres, iníciate tú también” (εἰ βούλει, καὶ σὺ μουσῦ). En esta exhortación, Clemente utiliza el mismo lenguaje de las iniciaciones paganas para referirse a la iniciación cristiana: misterios (μυστηρίων), iluminar con antorcha (δαδουχοῦμαι), ver (ἐποπτεῦσαι), iniciado (μουσόμενος y μύστην), ser hierofanta (ιεροφαντεῖ), etc.

Aunque Clemente ha proporcionado algunas noticias sobre la iniciación en los misterios paganos, no ofrece, en cambio, mucha información sobre la iniciación cristiana, que es lo que propone a los que no son cristianos. Por ello, en este apartado presentaré las noticias que Clemente da sobre este asunto e intentaré esclarecerla ayudado de textos más o menos contemporáneos⁸⁶.

Pero hay que hacer una advertencia: el proceso de iniciación que dejan entrever los textos no es totalmente completo ni se puede extrapolar a todos los lugares donde había cristianos a finales del siglo II. En efecto, las fuentes en que me baso tienen diferentes procedencias y, por ello, no se puede afirmar que la iniciación cristiana siga exactamente los mismos pasos en todos los sitios⁸⁷.

84 PLATÓN, *Timeo* 52a.

85 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* XII, 120, 1-2.

86 Sobre la época y el lugar de la iniciación cristiana que refleja la obra de Clemente cf. las palabras de SAXER, “Les rites”, 72: “Aunque no es posible fijar con precisión la cronología de sus tratados, su orientación los muestra no obstante profundamente unidos al medio alejandrino y a los años de su enseñanza [...]. Pienso que su testimonio se apoya en la iniciación cristiana tal como se celebraba en Alejandría hacia el año 200” (Même s’il n’est pas possible de fixer avec précision la chronologie de ses traités, leur orientation les montre cependant profondément liés au milieu Alexandrin et aux années de son enseignement [...]). Je pense que son témoignage porte sur l’initiation chrétienne telle qu’ on la célébrait à Alexandrie vers l’an 200). Me centro principalmente en la iniciación en lo que Ignacio de Antioquía llama la “Iglesia católica” (cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los esmirniotas* VIII, 2), dejando de lado otras formas de iniciación cristiana como, por ejemplo, la de los gnósticos, sobre lo cual cf. A. BENOÎT – CH. MOUNIER, *Le Baptême dans l’Église ancienne* (Berna 1994). Por ello dejo de lado en gran medida las noticias que aporta Clemente en *Estractos de Teodoto* porque en esta obra es difícil discernir qué pertenece a los gnósticos y qué no. Tampoco presento la iniciación que se puede reconocer e intuir en los textos neotestamentarios, sobre lo cual cf. OÑATIBIA, *Bautismo*, 15-46, y la abundante bibliografía que proporciona en la p. 15. Tampoco presento la iniciación de los siglos III-V, para lo que remito a los estudios de SAXER, *Les rites*; OÑATIBIA, *Bautismo*, 47-64; J. RICO, *Los sacramentos de la iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía* (Toledo 2006) 172-228. Cf. también las antologías de A. HAMMAN, *L’initiation chrétienne* (Paris 1963); y de BENOÎT – MOUNIER, *Le Baptême*.

87 Cf. OÑATIBIA, *Bautismo*, 48.

1. ESQUEMA GENERAL DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

La persona que, tras entrar en contacto de alguna forma con los cristianos⁸⁸, su fe, y sus costumbres, y quería llegar a ser cristiano, comenzaba un proceso que constaba de las siguientes etapas⁸⁹. La preparación, que parece tener dos fases: una primera fase en la que hay un tiempo en el que el iniciando conoce las verdades de la fe, experimenta la vida cristiana y realiza un cambio en sus costumbres; y una segunda fase, en la que antes de la participación en los sacramentos de iniciación cristiana hay una preparación más específica para dicha participación. Después venía una segunda etapa que se refiere a la participación de los sacramentos de iniciación cristiana.

Veamos a continuación estas fases partiendo de los textos.

2. PREPARACIÓN

La preparación, dentro del proceso de la iniciación cristiana, puede identificarse con la catequesis. Clemente habla explícitamente de “catecúmenos” (κατηχούμενος) en varios sitios de sus obras⁹⁰. De hecho, al interpretar 1 Co 3,2 llama “carnales” (σαρκίνους) a aquellos que acaban de entrar en el catecumenado (τοὺς νεωστὶ κατηχουμένους)⁹¹ que aún no han sido purificados (μηδέπω κεκαθαυμένους)⁹² en el bautismo. El siguiente texto del *Pedagogo* habla explícitamente de cómo la catequesis conduce a la fe y al bautismo.

88 La iniciación estaba abierta a todos cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* XLIII.

89 El esquema es aplicable a adultos. Los primeros testimonios explícitos de bautismo de niños son de finales del s. II y de principios del s. III. Sobre esta discusión cf. BENOÎT – MOUNIER, *Le Baptême* XXII-XXIV. Los manuales de historia de la Iglesia antigua suelen presentar este esquema iniciático cf. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas* (Madrid 1962) 96-99; B. LLORCA ET ALII, *Historia de la Iglesia Católica. I Edad Antigua. La Iglesia en el mundo greco-romano* (Madrid 1964) 260-266; J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia. I. La Iglesia Antigua y Medieval* (Madrid 1998) 71-73. Van Geenep resume este proceso comparándolo con las prácticas de otras sociedades y de las religiones místicas, cf. VAN GEENEP, *Los ritos*, 136-140. Otra comparación que pone de relieve la novedad de la iniciación cristiana se encuentra en OÑATIBIA, *Bautismo*, 3-9.

90 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* II, 18, 96; 6, 130.

91 Id., CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, 6, 36.

92 Cf. *ibid.* I, 6, 36.

La catequesis (κατήχησις) conduce a la fe (πίστις); y la fe, en el momento del santo bautismo (βαπτίσματι), es ilustrada por el Espíritu Santo⁹³.

Y esta catequesis, es para Clemente, de algún modo, alimento para el alma de los catecúmenos⁹⁴:

La catequesis se considerará como leche (γάλα), ya que es el primer alimento del alma (πρώτη ψυχῆς τροφή), pero como manjar sólido la contemplación epóptica⁹⁵.

En este texto de *Stromateis*, Clemente usa un término propio de la iniciación en los cultos místéricos, la contemplación epóptica (ἡ ἐποπτικὴ θεωρία), para referirse a aquellos cristianos que ya han sido iniciados, frente a los que se están iniciando.

Veamos cómo era la instrucción de los catecúmenos. Para ello parto de un texto de la *Apología primera* de Justino:

Vamos a explicar ahora de qué modo, después de renovados por Jesucristo, nos hemos consagrado a Dios, no sea que, omitiendo este punto, demos la impresión de proceder en algo maliciosamente en nuestra exposición. Cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos (διδασκόμενα καὶ λεγόμενα) y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye (διδάσκονται) ante todo para que oren y pidan (εὐχέσθαι τε καὶ αἰτεῖν), con ayunos (νηστεύοντες), perdón a Dios de sus pecados, anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos⁹⁶.

93 *Ibid.* I, 6, 30.

94 Clemente está comentando Hb 5,13-14.

95 *Id.*, *Stromateis* V, 10, 66. Las traducciones de *Stromateis* están tomadas de MAYOR, *Clemente Alejandrino*.

96 JUSTINO, *Apología primera* LXI, 1-2. Parece que esta obra fue escrita en Roma en la primera mitad del siglo II, cf. MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura*, 226-227. La traducción está tomada de D. RUIZ, *Padres apologistas griegos (s. II)* (Madrid 1954).

Una interpretación de este texto consiste en reconocer las dos etapas de la preparación⁹⁷: en un primer momento el aspirante a cristiano se convence y cree lo que enseñan los cristianos y promete poder vivir como cristiano. Es decir, primero interioriza la fe, doctrina y costumbres de los cristianos. En un segundo momento, aprenden a rezar con ayunos pidiendo el perdón de los pecados. Podría considerarse esta segunda parte, como la preparación inmediatamente previa a la participación de los sacramentos de iniciación.

En este texto Justino dice: “Cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos...”. ¿A qué se refiere con “estas cosas que nosotros enseñamos” (διδασκόμενα)? Clemente puede ayudarnos a comprender en qué consisten estas enseñanzas. Veamos el siguiente texto:

Porque al cuarto año (τετάρτῳ ἔτει) –porque se requiere tiempo para el catecúmeno firme (τῷ κατηγουμένῳ βεβαίως)– la tétrada de las virtudes se consagra al Señor⁹⁸.

Este texto se podría interpretar de la siguiente manera: según Clemente es necesaria una preparación que dure un tiempo que parece ser de tres años, pasados los cuales, las cuatro virtudes, hay que sobreentender cardinales⁹⁹, están ya listas para ser ofrecidas al Señor. En otras palabras, durante tres años, lo que aprenden los catecúmenos es una instrucción de orden moral. Pero a la vez, los catecúmenos reciben una instrucción de tipo doctrinal, como se puede intuir a partir del siguiente texto tomado de los *Stromateis*, en un pasaje en el que se habla de las especies de la profecía (εἶδος τῆς προφητείας) y que termina de la siguiente manera:

“sentido e inteligencia” lograda por el catecúmeno (“αἴσθησις τε καὶ ἔννοια” τῷ νεοκατηγήτῳ γινομένη)¹⁰⁰.

97 Cf. J. DANIÉLOU – H.-I. MARRIQU, *Nueva historia de la Iglesia. Tomo I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno* (Madrid 1982) 109.

98 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* II, 18, 96.

99 Sobre las cuatro virtudes cardinales, Platón ofrece una formulación embrionaria en PLATÓN, *República* 427e. Aristóteles reflexiona sobre muchas otras en los libros IV-VII de su *Ética a Nicómaco*. Cicerón en su obra *de Inventione* II, 52 las limita a cuatro. También los estoicos reflexionaron sobre ellas.

100 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* VI, 15, 130.

En el giro “sentido e inteligencia” (αἰσθησις τε καὶ ἔννοια), Víctor Saxer parece reconocer la comprensión de las profecías y de la Escritura¹⁰¹.

En estos textos se puede entrever los orígenes de la institución del catecumenado, cuya organización “se ha debido de hacer progresivamente, en la segunda mitad del siglo II”¹⁰². Para denominar estas dos dimensiones mencionadas de la instrucción de los catecúmenos, sigo la terminología que usa Daniélou en su libro sobre la catequesis en la época de los padres: “catequesis dogmática” y “catequesis moral”.

a. Catequesis dogmática

Los contenidos de orden dogmático que aprenderían los iniciandos podrían consistir en los contenidos fundamentales de la fe cristiana, y estarían estructurados fundamentalmente entorno a las fórmulas de fe cristiana o Símbolos. Las colecciones de citas del Antiguo Testamento o *Testimonia*¹⁰³ servirían para demostrar el cumplimiento de las escrituras en Jesús.

El siguiente texto de Justino permite entrever cómo serían las fórmulas trinitarias en la instrucción:

Ahora bien, que no somos ateos, ¿quién que esté en su sano juicio no lo confesará, cuando nosotros damos culto al Hacedor (δημιουργόν) de este universo...? [...] Y luego demostraremos que con razón honramos también a Jesucristo (Ἰησοῦν Χριστόν) [...] que hemos aprendido ser el hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en segundo lugar,

101 Cf. SAXER, *Les rites*, 73.

102 BENOÎT – MOUNIER, *Le Baptême*, XXVI: “l’instauration et l’organisation du catecúmenat on dû se faire progressivement, dans la seconde moitié du II^e siècle”. Cf. DANIÉLOU, *La Catequesis*, 23, quien habla de “catequesis cristiana primitiva” y reconoce su “presencia dentro del mismo Nuevo Testamento y a través de las más antiguas fórmulas del símbolo” (*ibid.* 14).

103 Los *Testimonia* serían colecciones de fragmentos del Antiguo Testamento que servirían para demostrar que las Escrituras se cumplen en Jesús. Las mismas citas son usadas para este propósito en los Evangelios, Hechos, las Cartas de Pablo y Pedro, Justino y la *Epístola de pseudo-Bernabé*. Por ejemplo, Cristo es la piedra rechazada por los constructores que ahora es la piedra angular (Sal 117,22), es piedra de escándalo (Is 8,14), los relatos de su Pasión se ponen en relación con el Sal 21 y los cantos del Siervo de Isaías, Nm 21,8-9 prefigura la Cruz de Jesús, etc. Sobre los *Testimonia* cf. DANIÉLOU, *La Catequesis*, 85-87.

así como al Espíritu profético (πνεῦμά προφητικόν), a quien ponemos en el tercero¹⁰⁴.

En las fórmulas de fe se pone de relieve la encarnación, muerte, resurrección de Jesús hijo del Padre, como se puede deducir de la carta de Ignacio de Antioquía a los tralianos:

Por tanto, haceos los sordos cuando alguien os hable a no ser de Jesucristo, el de la descendencia de David, el hijo de María, que nació verdaderamente, que comió y bebió, que fue verdaderamente perseguido en tiempo de Poncio Pilato, que fue crucificado y murió verdaderamente a la vista de los seres celestes, terrestres e infernales. Él resucitó verdaderamente de los muertos, habiendo sido resucitado por su mismo Padre, y, a semejanza suya, a los que hemos creído en Él también su Padre nos resucitará en Jesucristo, fuera del cual no tenemos vida verdadera¹⁰⁵.

Además, en Cristo se cumplen todas las profecías, como explica Justino:

Ahora bien, en los libros de los profetas hallamos de antemano anunciado (προκηρυσσόμενον) que Jesús, nuestro Cristo, había de venir, nacido de una virgen; que había de llegar a edad viril y curar toda enfermedad y toda debilidad y resucitar muertos; que había de ser envidiado y desconocido y crucificado: que moriría y resucitaría y subiría a los cielos; que es y se llama Hijo de Dios¹⁰⁶.

En el caso de que los que se inician tuvieran un origen pagano, no es descartable que se incluyera una instrucción sobre el Dios creador, para

104 JUSTINO, *Apología primera* XIII.

105 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los tralianos* IX. Las *Cartas* de Ignacio de Antioquía, fueron escritas durante el camino de Esmirna a Roma, donde fue mártir probablemente en el 107, cf. J. J. AYÁN, *Ignacio de Antioquía, Cartas. Policarpo de Esmirna, Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (Madrid 1991) 35-37. Tomo la traducción de *Id.*, *Padres apostólicos* (Madrid 2000). Esquemas parecidos al de la *carta a los tralianos* IX se encuentra en IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los esmirnitas*; *Id.*, *A los efesios* VII, 2; JUSTINO, *Apología primera* LXVIII, 16. Profesiones de fe ya se encuentran en 1 Co 15,1.7; Rm 8,34; Hch 2,22-36, etc.

106 JUSTINO, *Apología primera* I, 7.

cambiar sus concepciones sobre el origen del mundo¹⁰⁷. El siguiente texto del *Pastor* puede ilustrarlo:

Ante todo, cree que existe un único Dios. Él ha creado (κτίσας) y ordenado todo; ha hecho pasar todas las cosas del no ser al ser; lo abarca todo. En cambio, sólo Él es inabarcable¹⁰⁸.

Otro escollo que podrían encontrar los que procedían del paganismo era la resurrección. Acerca de ella se habla al final de la *Didaché*¹⁰⁹ y en la epístola de pseudo-Bernabé con una sencilla mención¹¹⁰, aunque hay otros desarrollos más extensos como el *de Resurrectione* de Atenágoras, donde se sale al paso de las objeciones que la filosofía y determinadas concepciones físicas podrían encontrar¹¹¹.

b. Catequesis moral

Una de las formas que adoptaría la catequesis moral tiene que ver con los dos caminos¹¹². En la obra de Clemente se habla del camino hacia el cielo:

¿Cómo subir al cielo?, dicen: “El camino” (ὁδός) es el Señor, es “estrecho”, pero es “de los cielos”; es “estrecho”¹¹³, pero nos lleva al cielo; estrecho y despreciado en la tierra, ancho y adorado en los cielos¹¹⁴.

107 En contraste con cosmogonías y cosmologías como, por ejemplo, la de Platón en *Timeo*.

108 HERMAS, *El Pastor. Mandamiento I*. Esta obra fue compuesta durante la primera mitad del siglo II en Roma, al menos hipotéticamente, cf. J. J. AYÁN, *Hermas. El Pastor* (Madrid 1995) 26-27; 17-21. Tomo la traducción de Ib., *Padres apostólicos*. Sobre el Dios creador cf. JUSTINO, *Apología primera* XIII, 1; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* VI, 5, 19 donde se contiene parte del *Kerygma Petri*.

109 Cf. *Didaché* XVI, 6, de probable origen sirio cuya redacción final parece ser de finales del siglo I, cf. J. J. AYÁN, *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del pseudo-Bernabé* (Madrid 1992) 68-70.

110 *Epístola de pseudo-Bernabé* XXI, 1, obra escrita entre los años 70 y 130 por un autor que, según AYÁN, *Didaché*, 138-139, quizá conociera “bien las tradiciones teológicas, no sólo cristianas sino también judías, que se desarrollan tanto en la zona de Egipto como en el ámbito siro-antioqueno”.

111 Autor posiblemente del s. II., cf. B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes. Philosophie Chretien* (Paris 1989) 35.

112 Sobre los dos caminos en el Antiguo Testamento, Qumrán y en el Nuevo Testamento cf. DANIELOU, *La Catequesis*, 133-134.

113 Cf. Jn 3,13-31; 14,6; Mt 7,13-14.

114 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* X, 100, 1.

En otras obras, la doctrina de los dos caminos están mucho más desarrollados. Me refiero a la *Didaché*, la *Epístola de pseudo-Bernabé* y el *Pastor de Hermas*:

Dos caminos hay (ὁδοὶ δύο εἰσὶ), el de la vida y el de la muerte; pero grande es la diferencia entre los dos caminos. El camino de la vida es éste: en primer lugar, amarás a Dios, que te ha creado; en segundo lugar, a tu prójimo como a ti mismo¹¹⁵, y todo cuanto no desees que se haga contigo, tú tampoco se lo hagas a otro¹¹⁶.

En la *Didaché* cada camino aparece vinculado a un estado diferente: uno a la vida y otro a la muerte. El de la vida consiste en amar a Dios creador y al prójimo –en la línea de lo formulado en Dt 6,5; Lv 19,18; Tb 4,15¹¹⁷–, así como no hacer a los demás el mal que uno no quiere para sí. Como se ve es un camino de orden moral. El camino que lleva a la muerte consiste en todo lo contrario. En la *Epístola de pseudo-Bernabé* la vinculación de los caminos es diferente y tiene que ver con la capacidad de ver: uno es el de la luz y el otro el de las tinieblas. Por otro lado, en uno y otro se encuentran los ángeles: en el de la luz están los ángeles de Dios y en el de la tiniebla los de Satanás:

Pasemos a otro conocimiento y a otra enseñanza. Dos caminos hay de doctrina y de poder: el de la luz (φωτός) y el de las tinieblas (σκότους). Pero grande es la diferencia entre los dos caminos. Pues sobre uno están establecidos los ángeles de Dios (ἄγγελοι τοῦ θεοῦ), portadores de luz, y sobre el otro, los ángeles de Satanás (ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ). Uno es Señor desde siempre y por siempre y el otro es príncipe del tiempo presente de la iniquidad¹¹⁸.

En el *Pastor* se hace otra presentación de los dos caminos tanto en lo referente a la adscripción de cada camino: lo justo y lo injusto, como en lo

115 Cf. Dt 6,5; Lv 19,18.

116 *Didaché* 1, 1-2.

117 En Mt 7,12 la regla de oro está formulada en positivo: “Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos”.

118 *Epístola de pseudo-Bernabé* XVIII, 1-2. Tomo la traducción de Aván, *Padres apostólicos*.

referente a los efectos para el que camina por ellos, en definitiva, para el que se quiere iniciar en Cristo:

Así pues, confía en el justo (δικαίω), pero no confíes en el injusto (ἀδίκω). Pues lo justo tiene un camino recto, pero lo injusto, tortuoso. En cambio, tú camina por un camino recto y llano y evita el tortuoso. Pues el camino tortuoso no tiene sendas, sino parajes intransitables y muchos obstáculos; es escabroso y lleno de espinas. Por consiguiente, es malo para los que caminan por él. Los que caminan por el camino recto andan apaciblemente y sin obstáculos. Pues ni es escabroso ni lleno de espinas. Así pues, ya ves que es más ventajoso caminar por este camino¹¹⁹.

Puesto que el camino de lo justo es recto y llano, el que camina por él anda apaciblemente y sin obstáculos. En cambio, ya que el camino de lo injusto es tortuoso, no tiene sendas, es intransitable, escabroso y lleno de espinas “es malo para los que caminan por él”.

Además, no faltan en el *Pastor* otros pasajes en los que se hace una referencia velada a los dos caminos:

Señor, muéstrame el poder del bien, para que camine (πορευθῶ) en él y lo sirva, a fin de que, obrándolo, pueda salvarme¹²⁰.

“¿Te parece que todo esto (sc. las obras del buen camino) es bueno?”

Le digo: “Señor, ¿qué puede haber mejor que ello?” “Así pues –me dice–, camina (πορεύου) en ellas, no te abstengas de ellas y vivirás para Dios”¹²¹.

En el primer texto, parece que el hombre debe recibir una revelación del poder del bien, o más exactamente “de las cosas buenas” para caminar en ellas. Esto parece imprescindible para la salvación, es decir, por este camino se obtiene la salvación. El segundo texto invita a “caminar” en las buenas obras. De este modo se consigue vivir para Dios.

119 HERMAS, *El Pastor. Mandamiento VI*, 12.

120 *Ibid.* VIII, 8.

121 *Ibid.* VIII, 11.

Por último, en *Didaché* II-III se explicitan los mandatos y prohibiciones en que consiste cada camino¹²². Lo mismo ocurre en la *Epístola de pseudo-Bernabé* XIX-XX. Algo parecido sucede en el *Pastor*, más en concreto en el *Mandamiento* VI, cuando habla de las obras del ángel de la justicia y del ángel de la maldad.

Si se combinan los datos de estas tres obras sobre los dos caminos se puede llegar a las siguientes conclusiones:

- El iniciando puede optar por dos formas de vida o caminos.
- En un camino hay vida (*Didaché*) o vida para Dios (*Pastor*), en él están los ángeles de Dios (*Epístola de pseudo-Bernabé*) y es el camino de lo justo (*Pastor*), que parece coincidir con el amor a Dios y al prójimo (*Didaché*). De este modo parece que se vive apaciblemente y sin obstáculos (*Pastor*). Pero para elegir este camino parece necesaria la revelación del poder del bien, es decir, el hombre debe recibir o percibir el atractivo de este camino. Caminando por este camino se obtiene la salvación (*Pastor*).
- En el otro camino hay muerte (*Didaché*), en él están los ángeles de Satanás (*Epístola de pseudo-Bernabé*) y es el camino de lo injusto (*Pastor*), que no tiene que ver con el amor a Dios y al prójimo (*Didaché*). Caminar o vivir en este camino parece tortuoso y lleno de obstáculos (*Pastor*).

Todo ello lleva a pensar que la iniciación cristiana envuelve no sólo el ámbito de la razón (instrucción dogmática)¹²³ sino también el de las costumbres (instrucción moral) buscando la transformación total de la persona. De este modo, el iniciado se va vinculando a Dios en su forma de pensar y en su forma de obrar¹²⁴.

122 Están muy basadas en el decálogo y en el mandamiento del amor al prójimo, de modo que en las relaciones sociales todo esté dirigido por el principio de la caridad. Cf. también CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* X, 108, 5.

123 Cf. BENOÎT – MOUNIER, *Le Baptême*, LXIX; DANIELOU, *La Catequesis*, 13.

124 Sobre la necesidad de no alterar nada de la instrucción cf. *Didaché* IV, 13; VI, 1; XI, 1-2; *Epístola de pseudo-Bernabé* IV, 9; IX, 9.

c. Oración

En esta instrucción no puede faltar la oración y más en concreto, la que enseñó Jesús (Mt 6,9-15; Lc 11,2-4). Esta oración se encuentra en la *Didaché* VIII, 2-3.

Tampoco oréis como los hipócritas; por el contrario, orad así, como mandó el Señor en su Evangelio: Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga tu Reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. Danos hoy nuestro pan de cada día y perdónanos nuestra ofensa como nosotros perdonamos a los que nos ofenden y no nos dejes caer en la tentación mas líbranos del Maligno. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos. Así orad tres veces al día.

El didachista invita a no rezar como los hipócritas¹²⁵, quizá interpretando de este modo las palabras introductorias de Jesús en Mt 6,7 donde habla de los paganos (ἔθνητοι) y su palabrería al orar. La oración termina con el reconocimiento del poder y de la gloria del Padre. Tras esto, se exhorta a orar así tres veces al día.

Aunque Clemente no habla sobre la oración en aquellos que se inician en el cristianismo, sí que la define como una conversación con Dios en sus *Stromateis*:

La oración (εὐχή) es, digámoslo con un poco más de audacia, una conversación con Dios (ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν). Aun musitando, sin abrir siquiera los labios, si hablamos en silencio, interiormente gritamos. Pues Dios oye siempre toda conversación interior¹²⁶.

Como se puede ver, hay en Clemente y en estos autores una ausencia de referencias a prácticas como súplicas, oraciones, imposiciones de mano o genuflexiones entre los cristianos de la Iglesia católica¹²⁷. Clemente habla, en cambio, de estas prácticas en a propósito de los valentinianos en *Extractos de Teodoto* LXXXIV.

125 Cf. Mt 6,5.

126 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* VII, 7, 39.

127 Cf. DANÍELOU - MARROU, *Nueva historia*.

Dejamos aquí la preparación para ver los acontecimientos centrales de la iniciación.

3. PARTICIPACIÓN EN LOS SACRAMENTOS DE INICIACIÓN

La práctica del ayuno justo antes del bautismo, no sólo del que se inicia, sino de otros miembros de la comunidad cristiana, está atestiguada en otras obras como la *Didaché*:

Antes del bautismo ayune (προνηστευσάτω) el que bautiza y el que va a ser bautizado así como algunos otros que puedan. Pero ordena que el que va a recibir el bautismo ayune (νηστεῦσαι) uno o dos días antes¹²⁸.

De lo que sí habla Clemente es de la renuncia a Satanás:

Así también nosotros, cuando nos arrepentimos de nuestros pecados (ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις μετανοηκότες) y renunciamos (ἀποταξάμενοι) a sus males (τοῖς ἐλαπτώμασιν αὐτῶν), pasando por el filtro del Bautismo, corremos hacia la luz eterna, como hijos hacia el Padre¹²⁹.

La renuncia parece estar contenida en la expresión ἀποταξάμενοι τοῖς ἐλαπτώμασιν αὐτῶν, literalmente “tras renunciar a sus males”. De hecho, el verbo ἀποτάσσομαι es el que se utilizará en el griego de la *Tradición apostólica* XXI para referirse a esta renuncia¹³⁰.

En su obra *Extractos de Teodoto* LXXXII, 2 parece haber una referencia a la bendición del agua cuando afirma “el agua, convertida en exorcismo y bautismo”, pero es preciso manejar esta información con cuidado porque en esta obra es difícil distinguir lo que pertenece a Clemente y lo que es doctrina gnóstica¹³¹.

128 *Didaché* VII, 4. Cf. JUSTINO, *Apología primera* LXI.

129 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, 6, 32.

130 Parece que también en lo., *Extractos de Teodoto* LXXVII, 1.

131 Cf. SAXER, *Les rites*, 81-84.

Clemente no es especialmente claro a la hora de referirse al modo de administrar el bautismo¹³². Veamos los siguientes textos de la *Didaché* y de la *Primera Apología* de Justino, que hablan por sí mismos, para esclarecer el momento mismo de la administración del bautismo:

En cuanto al bautismo, bautizad de esta manera: Después de haber dicho previamente todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. Si no tienes agua viva (ὑδωρ ζῶν), bautiza con otra agua. Si no puedes con agua fría, con agua caliente. Y si no tienes ninguna de las dos, derrama tres veces agua en la cabeza en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo¹³³. Luego¹³⁴ los conducimos a sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño (λουτρόν) en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo¹³⁵.

Es decir, el bautismo podía ser por infusión o por inmersión. La invocación de la Trinidad sí se encuentra, en cambio, en Clemente, en *Extractos de Teodoto* en unos pasajes que, sin miedo, pueden reflejar la praxis ortodoxa:

Y ordena a los apóstoles: “Id y predicad, y a los que crean bautizadlos en el Nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo”, en los cuales somos regenerados llegando a ser superiores a las restantes potencias¹³⁶.

En *Extractos de Teodoto* LXXX, 3 se encuentra la siguiente afirmación:

El que ha sido sellado (σφραγισθεῖς) por medio del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo está protegido de toda otra potencia.

132 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* XI, 116, 4.

133 Cf. *Didaché* VII, 1-3.

134 Tras la instrucción y la práctica de ayunos, cf. JUSTINO, *Apología primera* LXI, 1-2.

135 *Ibid.* LXI, 3.

136 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teodoto* LXXVI, 3, cf. también *ibid.* LXXX, 3.

Clemente habla de “sellar” (σφραγίζω). Por otro lado, aunque en otros lugares parece hablar de la unción (χρίσμα) –postbautismal– o de ungir (χρίειν), no parece que lo haga otorgándole un valor sacramental. Para Clemente, es el bautismo el que imprime un sello (σφραγίς)¹³⁷.

Aunque Clemente no da noticias de ello, a continuación, los bautizados deberían participar de la Eucaristía¹³⁸. Justino da varias informaciones sobre la celebración de la Eucaristía que sigue al Bautismo en el capítulo LXV¹³⁹ de su *Apología primera*. Puesto que reproducir todo el texto sería demasiado largo, resumo su descripción. En el capítulo LXV, se indica que después del bautismo, se lleva al recién iluminado, es decir, al bautizado junto a la comunidad, que reza, entre otras cosas, por el nuevo cristiano. Acabadas las súplicas, viene el ósculo de la paz (φιλήματι). Después, el que preside a los hermanos (τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν), tras recibir pan y un vaso de vino y agua (ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος), tomándolos (λαβὼν) “tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronunciando una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen”. Tras las oraciones (τὰς εὐχὰς) y la acción de gracias (τὴν εὐχαριστίαν) del presidente, el pueblo aclama: “Amén”. Después los diáconos (οἱ διάκονοι) reparten entre los asistentes el pan y el vino sobre el que se ha pronunciado la acción de gracias (ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος). También lo llevan a aquellos que no han podido asistir.

La Eucaristía es concebida como verdadero alimento (τροφή) para los iniciados:

Y este alimento (τροφή) se llama entre nosotros “Eucaristía” (εὐχαριστία), de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra

137 Las alusiones a la unción con óleo que hay en Clemente, no permiten determinar con claridad si se trataba de un rito bautismal diferente de la inmersión en el agua o si Clemente se refiere al bautismo en su conjunto, cf. SAXER, *Les rites*, 87-93, donde se recogen los textos de Clemente sobre esta difícil cuestión.

138 Cf. *Didaché* IX, 5. En esta misma línea cf. JUSTINO, *Apología primera* LXVI, 1.

139 En el capítulo LXVI presenta su comprensión de la Eucaristía y en LXVII muestra la liturgia dominical.

salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre el que fue dicha la acción de gracias –alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes– es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado¹⁴⁰.

4. EFECTOS DE LA INICIACIÓN

Clemente habla de los efectos de la iniciación cristiana y, más en concreto, del bautismo de la siguiente manera en su *Pedagogo*:

Lo mismo ocurre con nosotros de quienes el Señor fue el modelo: una vez bautizados (βαπτίζόμενοι), hemos sido iluminados (φωτιζόμεθα); iluminados, hemos sido adoptados como hijos (υιοποιούμεθα); adoptados, hemos sido hechos perfectos (τελειούμεθα); perfectos, hemos sido inmortales (ἀπαθανατιζόμεθα). Está escrito: “Yo os dije: dioses sois, y todos hijos del Altísimo” (Sal 82,6). Esta obra recibe diversos nombres: gracia (χάρισμα), iluminación (φώτισμα), perfección (τέλειον), baño (λουτρόν). Baño, por el que somos purificados de nuestros pecados; gracia, por la que se nos perdona la pena por ellos merecida; iluminación, por la que contemplamos aquella santa y salvadora luz, es decir, aquella por la que podemos llegar a contemplar lo divino; y perfección, decimos, finalmente, porque nada nos falta¹⁴¹.

El texto habla por sí mismo. En él Clemente informa sobre los efectos del bautismo: la iluminación¹⁴² que permite contemplar a Dios; la adopción por parte de Dios que convierte al iniciado en hijo del Altísimo¹⁴³; la perfección y la inmortalidad, que, por medio de la cita del salmo 82, pare-

140 JUSTINO, *Apología primera* LXVI, 1-2.

141 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* I, 6, 26.

142 Cf. Jn 1,9; Hb 10,32; JUSTINO, *Apología primera* LXVI, 12. Sobre los hijos de la luz cf. 1 Ts 5,5 y sobre la conversión en luz cf. Ef 5,8.

143 Cf. Ga 4,5-7; Rm 8,16.

ce poner en relación con un proceso de divinización del hombre¹⁴⁴. Además reconoce que en el bautismo se perdonan los pecados¹⁴⁵.

Por otro lado, el siguiente texto de Clemente podría estar sugiriendo que el iniciado se integra en la Iglesia. En el contexto inmediato Clemente está invitando a abandonar la religión griega pagana y a iniciarse en Cristo. En la piedad a la que invita el coro lo integran los justos:

El coro (χορός) lo integran los justos y el canto es un himno (ᾠμος) del rey de todas las cosas¹⁴⁶.

En esta referencia a un grupo, a un coro, podría encontrarse una referencia velada a la Iglesia y a su unidad.

5. DESPUÉS DE LA INICIACIÓN

Los destinatarios del *Pedagogo* son, según algunos, los que se están iniciando¹⁴⁷, según otros, los bautizados¹⁴⁸. En función de los destinatarios posibles, los contenidos de esta obra deberían ubicarse en la etapa de formación moral o en esta etapa que viene después de la iniciación. En este tratado se dan principios de conducta que afectan a muchísimas dimensiones de la vida. Clemente habla sobre la comida, la bebida, el mobiliario de la casa, cómo comportarse en los banquetes, la risa, los perfumes, y un larguísimo etcétera. Esto sería un reflejo de la exigencia que existe para los bautizados. En efecto, hemos visto cómo los que se iniciaban en el misterio cristiano pasaban una época de instrucción y de conversión de vida, de modo que sus hábitos y costumbres fueran las cristianas. Esta exigencia no termina una vez finalizada la iniciación, sino que se mantiene para el resto de la vida con una responsabilidad aún mayor, puesto que ahora cuentan con el bautismo como un escudo para la vida, como recuerda Igancio:

144 Cf. 2 P 1,4.

145 Cf. Hch 2,38.

146 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* XII, 119, 2.

147 Cf. OSBORN, *Clement of Alexandria*, 14.

148 Cf. SAXER, *Les rites*, 94; MORESCHINI – NORELLI, *Historia de la literatura*, 289.

Agradad a Aquél por el que militáis, del cual, además recibís la paga. Que no se encuentre entre vosotros ningún desertor. Vuestro bautismo permanezca como escudo (ὄπλα), la fe como el yelmo, el amor como lanza, la paciencia como armadura. Vuestros depósitos han de ser las obras para que recibáis vuestros merecidos ahorros. Sed grandes de espíritu los unos con los otros, con mansedumbre, como Dios lo es con vosotros¹⁴⁹.

En otras palabras, es necesario “no pecar más” y “vivir en santidad”, como se afirma en el *Pastor*:

Le digo: “Señor, yo te haría aún una pregunta”. Dice: “Habla”. “Señor –le digo–, he oído de algunos maestros que no hay otra penitencia sino aquella en que bajamos al agua y recibimos el perdón de nuestros pecados anteriores”. Me dice: “Has oído bien, pues así es. Es necesario que el que ha recibido el perdón de los pecados ya no peque más (μηκέτι ἁμαρτάνειν), sino que viva en santidad (ἐν ἀγνείᾳ κατοικεῖν)”¹⁵⁰.

Por último, existe la posibilidad de que los iniciados participen de nuevo, con regularidad, de algún rito de iniciación, como la Eucaristía, cada domingo:

En cuanto al domingo del Señor (καθ' ἡμέραν δὲ κυρίου), una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados para que vuestro sacrificio sea puro. Todo el que mantenga contienda con su compañero, no se reúna con vosotros hasta que se reconcilien, para que vuestro sacrificio no se profane. Pues a éste hay que referir lo dicho por el Señor: “En todo lugar y en todo tiempo me ofreceréis un sacrificio puro, porque soy rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre los pueblos” (Mt 1,11-14)¹⁵¹.

149 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A Policarpo* VI, 2. Sobre la necesidad de “conservar el bautismo santo” cf. *Segunda Carta de Clemente a los corintios* VI, 9; VIII, 4-6. Esta obra es en realidad una homilía anónima escrita aproximadamente en el año 150, aunque no está claro en qué lugar (Corinto, Roma o Alejandría), cf. AYÁN, *Padres apostólicos*, 510.

150 HERMAS, *El Pastor. Mandamiento* IV, 3.

151 *Didaché* XIV,1-3. Sobre la liturgia dominical cf. JUSTINO, *Apología primera* LXVII.

V. CONCLUSIÓN

En este artículo he intentado rastrear algunos textos relevantes que tuvieran que ver con la iniciación en la obras de un autor, Clemente de Alejandría, que abraza dos ámbitos, el pagano y el cristiano. Al hablar de la iniciación cristiana usa los mismos términos que cuando habla de las iniciaciones paganas, realizando de este modo, un proceso de inculturación. Esto no significa que acepte las iniciaciones paganas, sino que invita a abandonarlas porque en estos misterios, en su noche, encuentra error, inmoralidad y los que los practican son considerados por él ateos. Frente a estas formas de religiosidad, invita a iniciarse en el misterio de Cristo que, tras una instrucción, en el bautismo ilumina al iniciado, lo hace hijo de Dios, lo perfecciona y le concede la inmortalidad.