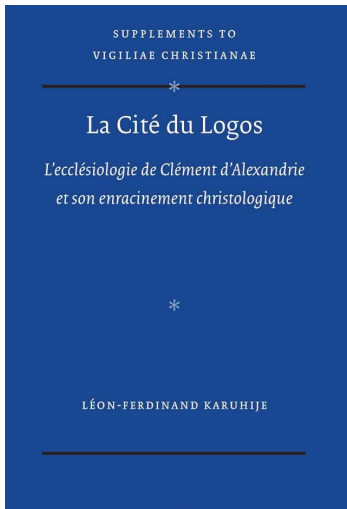


## LA CITÉ DU LOGOS




---

KARUHIFE, LÉON-FERDINAND (2022). *La Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique*. Leiden & Boston: Brill. XVIII, 646 pp., 25,00 \$ [ISBN 978-90-04-50535-3].

---

PAOLA DRUILLE  
 Universidad Nacional de La Pampa  
 paodruille@gmail.com

*LA CITÉ DU LOGOS. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique* de Léon-Ferdinand Karuhije es un estudio acerca de la Iglesia clementina a partir de la configuración de la comunidad organizada y situada bajo el gobierno del Logos divino. El libro, que continúa la línea de investigación iniciada por Karuhije en su Proyecto de Tesis de Doctorado *L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie* (2017), radicado en el Centre Sèvres de las *Facultés Jésuites de Paris* y dirigido por el catedrático Michel Fédou, se inscribe en el ámbito de los estudios dedicados a la eclesiología clementina que han proliferado entre los siglos XIX y XX de la mano de teólogos como Johann Adam Moehler (1796-1838), John Henry Newman (1801-1890), Henri

de Lubac (1896-1991) e Yves Congar (1904-1995).<sup>1</sup> Sin embargo, el trabajo de Karuhije marca una diferencia sustancial en relación con esos trabajos pioneros. No se contenta con citar al Padre alejandrino, sino que busca y estudia toda su eclesiología. Según Alain Le Boulluec, el autor del Prefacio que abre el libro (pp. XI-XIV), la originalidad del estudio de Karuhije está en la comprensión del proyecto religioso de Clemente (p. XI), que desarrolla con vistas a elaborar una reconstrucción de su eclesiología (pp. 7-9). Utilizando el método más eficaz para escapar de las representaciones prefabricadas, no ofrece un estudio sistemático de las principales cuestiones de la Iglesia de Clemente, sino que aplica el procedimiento del jardinero ideado por el alejandrino (*Strom.* VII 111, 1-2). Como explica en la introducción general (pp. 1-9), Karuhije toma el *corpus* completo de Clemente como un jardín compuesto de diversas especies que mezclan intencionadamente las plantas estériles con las que dan frutos. Frente a este entramado, el lector asume la difícil tarea de identificar los diversos argumentos eclesiológicos, sin perder de vista que las raíces de estos argumentos pueden estar conectadas con otras de la misma escritura. Karuhije trata así diversos temas eclesiológicos mediante el estudio del modo en que son discutidos en las obras conservadas de Clemente y la comprensión del enfoque religioso al que invita al lector, con citas en ocasiones extensas, con análisis de vocabulario y con referencias a otros autores y corrientes de pensamiento. Esto determina la división del libro en cuatro partes y diez capítulos, que unen los argumentos del alejandrino con las fuentes bíblicas, patrísticas y filosóficas, y cuyas distintas secciones se refieren constantemente entre sí.

La primera parte (pp. 11-74) está compuesta por los capítulos primero y segundo. El capítulo 1 (pp. 15-47) presenta elementos que explican la enseñanza de Clemente sobre la Iglesia, con especial atención a su biografía y a su obra escrita. Karuhije (pp. 35, 64, 73) nota que Clemente se siente en deuda con su maestro Panteno, que aparece como el hombre providencial que la Iglesia local necesitaba para afrontar los problemas causados por la convivencia en su seno de multitud de corrientes y por los ataques externos de adversarios judíos y paganos (p. 35). Siguiendo a su maestro, que permitió que vinieran a él tanto los herejes como los hombres iniciados en la filosofía griega, Clemente parece haber contribuido activamente a la conversión de numerosos paganos al cristianismo y a la reintegración de los antiguos herejes en la Iglesia. Karuhije muestra de esta manera que la historia de Alejandría y su Iglesia local, los elementos de la vida y obra de Clemente, así como las bases teológicas y filosóficas de su discurso sobre la Iglesia arrojan luz sobre las cuestiones eclesiológicas razonadas por el alejandrino y que eran objeto de su preocupación (pp. 42-43). Su discurso

---

1. Sobre estos autores y sus obras, véase p. 2, nn. 6-8.

reacciona al cuestionamiento de la posibilidad de vivir auténticamente la propia fe en una ciudad cosmopolita como Alejandría, caracterizada por excesos de todo tipo. Alejandría también representa un desafío al carácter universal de la Iglesia, porque la multiculturalidad de la ciudad resalta las particularidades étnicas de los grupos (p. 17). Contra esta mentalidad, la eclesiología de Clemente abre las puertas de la familia cristiana a todos los hombres de buena voluntad y desarrolla un discurso equilibrado sobre la especificidad y universalidad de la identidad cristiana. Con la idea del llamado “universal”<sup>2</sup> de Dios a la humanidad (*Protr.* X 10, 3), Clemente defiende tesis universalistas similares a las de Justino (p. 41), pero a diferencia de este último, no se limita a una estrategia argumentativa apologética. Su exposición de la fe cristiana encuentra su respuesta en la Iglesia que, en continuidad con la Encarnación, manifiesta “en acción” y “en palabra” el gran “amor a los hombres” del Logos divino (p. 72; *Ecl. Proph.* XXIII 2). La Palabra reveladora de Dios, que es origen de la verdad transmitida por la *Escritura*, se convierte en la clave del pensamiento teológico de Clemente, donde la Iglesia es creada y llevada a su realización por el Logos (p. 47).

El capítulo 2 (pp. 48-74) explora el *corpus* clementino con el fin de identificar esas bases ideológicas de su discurso eclesiológico. Aquí se presenta la doctrina del “compartir” (μετάδοσις) no como exigencia que atañe exclusivamente a la justicia social, sino como la puesta en práctica del “pacto” (συνθήκη) celebrado con el Salvador, que consiste en entregarse por los hermanos y por el Logos divino que dio su vida por la humanidad (p. 50; *QDS* XXXVII 5). Por eso Karuhije considera apropiado vincular el discurso eclesiológico clementino con las tres elipses relacionales identificadas por Eric Osborn:<sup>3</sup> 1) entre el Padre y el Hijo, 2) entre Dios y el hombre, 3) entre los hombres entre sí. Las tres elipses relacionales evocadas por Osborn son fácilmente identificables en *Quis Dives Salvetur* XXXVII 1-5, donde las referencias joánicas, mateanas y paulinas se mezclan sutilmente con un vocabulario tomado del gnosticismo heterodoxo. Clemente parte de las relaciones intratrinitarias, “los misterios del amor” (τά τῆς ἀγάπης μυστήρια) (*QDS* XXXVII 2), para luego indicar cómo el misterio de la Encarnación es testimonio del ἀγάπη que está (en) Dios (*QDS* XXXVII 3-4), y para finalmente justificar la importancia de la comunión fraterna en el nivel de la Iglesia (*QDS* XXXVII 4-5) y en pos de la “unidad divina” (p. 73; *Protr.* IX 88, 2; *Ped.* I 6, 42, 1; *Strom.* VII 17, 107, 4-5).

La segunda parte (pp. 77-245) está integrada por los capítulos tercero, cuarto y quinto. El capítulo 3 (pp. 80-105) destaca los títulos, funciones y propiedades cristo-

2. Las traducciones al español, que están ubicadas entre comillas dobles, nos pertenecen.

3. Osborn, 2005, p. 107, citado por Kurahije (p. 48).

lógicas referidos simultáneamente a la actividad económica del Logos y a su relación con el Padre, por lo que el discurso eclesiológico clementino sigue en relación con las tres elipses observadas por Osborn (pp. 47-50). De hecho, Karuhije (p. 142) considera que es el misterio del amor recíproco el que actúa en el corazón mismo de la Divinidad, y que se manifiesta tanto en la salvación concedida a la humanidad como en el amor que los hombres se tienen unos a otros. En este sentido, el advenimiento del Logos en la historia ocupa un lugar importante en el pensamiento eclesiológico de Clemente. Su doctrina de la Encarnación, tributaria del *Nuevo Testamento* y anterior a las controversias teológicas que condujeron a los Concilios, está todavía lejos de abordar este misterio en todas sus implicaciones (p. 80). No obstante, Clemente defiende vigorosamente la Encarnación del Logos divino, ya sea contra el escepticismo de los judíos y los griegos, o incluso ante los errores proferidos por los herejes (p. 81), entendiendo que la Iglesia pertenece al proyecto mismo de la Encarnación, porque es su continuidad (*Ecl. Proph.* XXIII 1). En su análisis de la Pasión de Cristo, Karuhije (pp. 92-105) reproduce múltiples referencias bíblicas usadas por Clemente para demostrar que su eclesiología no ignora la realidad y las consecuencias de la Pasión, que en el capítulo 4 conecta con la metáfora del racimo, cuyas uvas se estrujan para producir vino y permiten establecer un vínculo explícito con el memorial eucarístico.<sup>4</sup> Esto muestra que la comunidad cristiana no es un elemento pasivo frente a la implicación directa del Logos-Cristo en la salvación de la humanidad. La experiencia ofrecida a la humanidad a través de la Iglesia es ante todo un camino de comunión con Cristo, que hace avanzar a cada cristiano a la contemplación de Dios y guía la Iglesia hasta su pleno cumplimiento escatológico.

El capítulo 4 analiza las metáforas bíblicas que describen la relación de Cristo y de la Iglesia. Con las metáforas eclesiológicas del cuerpo, el templo, la viña y el olivo, Karuhije (pp. 147-148) revela cómo la ἐκκλησία es ante todo “el conjunto de los fieles, la congregación, la asamblea, la comunidad o la unidad de los hombres fieles a la observancia de la ley moral evangélica” (p. 148; nuestra traducción). Estas metáforas bíblicas describen entonces la comunión espiritual de Cristo y la Iglesia. En el resto del capítulo, Karuhije (pp. 148-173) discute las metáforas que describen esta comunión, pero en relación con las diversas facetas femeninas de la Iglesia, representadas por las metáforas de la Virgen, la Madre, la Esposa y la Reina. Estas metáforas extraídas de la *Biblia* le permiten a Karuhije mostrar una idea más clara de la exégesis escritural clementina, pues considera que la feminidad que manifiestan estas imágenes se encuentra profundamente ligada a la manifestación de la φιλανθρωπία

---

4. Véase p. 100 en relación con pp. 130-133, 137-148.

divina. Sin embargo, advierte que no debemos imaginar que el amor de Dios por los hombres está vinculado exclusivamente a la maternidad o la feminidad, como clasificación sexual humana. Clemente no es tan categórico. Asocia también la paternidad con la ternura y la *φιλανθρωπία* divina, y esto a pesar de los aspectos de miedo y de castigo que conlleva simbólicamente. Así, pues, las metáforas femeninas, junto con las del cuerpo, el templo, la vid y el olivo, concuerdan entre sí para dar una imagen matizada de la Iglesia en el proyecto divino que se manifiesta en la conducción de la humanidad hacia la divinización.

El capítulo 5 (pp. 174-245) señala y estudia los diferentes títulos cristológicos a través de los cuales Clemente explica la asistencia que Cristo brinda a su comunidad: “maestro” (*διδάσκαλος*), médico de almas y gobernador de la Iglesia. Por tanto, este capítulo intenta, a partir de estos títulos, resaltar las diversas “funciones” (*munera*) asumidas por el Logos con la intención de conducir a la comunidad eclesial al “conocimiento” (*γνώσις*) de la verdad y a la “curación” (*ἴασις*) de las pasiones que afectan al alma (p. 174). En primer lugar, las propiedades de Luz y Sabiduría iluminan los aspectos de la función del Maestro (pp. 174-180). Estas propiedades describen a Cristo como el mediador de la salvación, que conecta a la humanidad con el Padre en la instrucción: viene a los hombres, como luz, y los llena de sabiduría capaz de suscitar el crecimiento espiritual (p. 180). Según Karuhije, a esto alude Clemente en un significativo pasaje del *Protréptico* (8, 80, 2-3), donde explica un doble movimiento – descendente y ascendente – que describe el don de la luz divina a la humanidad (*exitus a Deo*) así como su elevación por la sabiduría (*reditus ad Deum*) (p. 181). Karuhije (pp. 198-203) considera además que el discurso de Clemente sobre la enseñanza eclesiástica se vuelve un poco más claro cuando evoca la “regla” (*κανών*), en la que se basa la formación moral, intelectual y espiritual dada a los cristianos (p. 198). La regla revelada en Cristo es un conjunto de doctrinas que el creyente está comprometido a guardar fielmente ante la Iglesia. En este punto, el enfoque de Clemente es similar al de los demás Padres de la Iglesia de su tiempo, y en particular a Ireneo de Lyon, para quien la regla designaba igualmente la enseñanza de las Escrituras y la doctrina de la Iglesia (p. 203). En segundo lugar, el título cristológico de médico es rico en implicaciones eclesiológicas. A través de la función médica, Clemente revela su visión de la Iglesia, que desea que sea fiel a su Salvador, es decir, misericordiosa y acogedora, por un lado, y firme frente a las pasiones que llevan al hombre al pecado, por otro (pp. 218-219). Teniendo en cuenta esto, Karuhije (p. 219) comprende por qué el proyecto divino de salvar a los hombres se realiza a través de la Iglesia (*Ped.* I 6, 27, 2). La Iglesia está en primera línea en la educación y en la mejora de la humanidad: como escuela, transmite la enseñanza divina que triunfa sobre la ignorancia, y como hospital, ofrece una asistencia capaz de superar las debilidades que ablandan

el alma humana. En tercer lugar, Karuhije explica de qué manera la vocación de la Iglesia consiste en hacer partícipes a los creyentes de la soberanía de Cristo en tanto gobernador de la Iglesia, donde la soberanía del Logos divino revela un cuadro eclesiológico complejo (p. 240). Para Clemente, esta jerarquía se basa sobre todo en un principio de solidaridad: los cristianos más avanzados espiritualmente deben ayudar a sus hermanos y hermanas menos avanzados, según el ejemplo que Cristo les da desde lo alto de la jerarquía. Por el dinamismo de su crecimiento espiritual y por su celo misionero, la Iglesia aparece así como un pueblo que camina hacia su consumación escatológica en la Jerusalén celestial (p. 241). La función de gobierno permite también apreciar la riqueza de las fuentes filosóficas de Clemente y hacernos una mejor idea del modo en que las pone al servicio de su proyecto intelectual.

La tercera parte (pp. 249-424) se compone de los capítulos sexto, séptimo y octavo. En el capítulo 6, Karuhije (pp. 251-329) analiza en profundidad la noción de pueblo de Dios para mostrar los diversos matices que emergen de las obras de Clemente, donde el término “pueblo” (λαός) se refiere frecuentemente a “Iglesia” (p. 251). La identificación de la Iglesia con un pueblo tiene la particularidad de subrayar su dimensión propiamente histórica. La comunidad cristiana es un grupo identificable, procedente de un linaje genealógico y que se distingue de otros pueblos humanos por sus rasgos específicos (p. 251). Aquí los vínculos de continuidad y discontinuidad entre judaísmo y cristianismo son objeto de una atención específica, sin descuidar el paganismo y su tradición filosófica. Karuhije (pp. 317-327) también estudia el problema eclesiológico que plantea la presencia de movimientos sectarios en el seno de la Iglesia en relación con la noción de pueblo de Dios razonada por Clemente y utilizada para diferenciarse de otros pueblos y corrientes religiosas. Karuhije (p. 328) nota que el *corpus* clementino no aborda esta noción de manera uniforme, sino que su escritura muestra un cambio entre *Protréptico* y *Pedagogo*, por un lado, y *Stromata*, por otro. En esta última obra, el discurso del alejandrino ha evolucionado hacia la universalidad de la Iglesia. Según Karuhije, Clemente piensa que la Iglesia es “universal” (καθολική, pp. 253, 275, 288-289, 329) porque se ajusta de manera permanente al Dios único, creador del único “género” (γένος) humano y fuente de la única “verdad” (ἀλήθεια) sembrada en diferentes escuelas de pensamiento.

El capítulo 7 (pp. 330-379) examina los lazos de hermandad y amistad que surgen a partir de la identificación de la Iglesia con el pueblo. Para esto, Karuhije (p. 330) introduce varios principios en su análisis eclesiológico. Entre estos se encuentra el principio de la fraternidad como una nueva forma de vínculo familiar. Los criterios necesarios para integrar la Iglesia no dependen del origen étnico, del lugar de nacimiento, de la lengua, del estatus social, del sexo, sino de cualidades comunes (o accesibles) a todo el “género”. En este marco, el acontecimiento de la Encarna-

ción del Logos funciona como el punto de inflexión histórico que habría permitido la renovación del hombre en su relación con Dios y con el prójimo. Según esta concepción, los cristianos son hermanos no sólo por su condición de pueblo, sino también por el vínculo fraterno que los une a Cristo-hermano (*Ped.* I 9, 85, 2). La comunidad se caracteriza entonces por el apoyo y la buena voluntad de sus pares, y por la posibilidad de progresar espiritualmente hasta convertirse en el hermano, el amigo y el coheredero de Cristo. Así surge otro principio aludido por Karuhije, que es el de la caridad. El vínculo entre fraternidad y caridad ilumina el mandato de “compartir” (κοινωνία) dirigido a los ricos en el *Pedagogo* y en el *Quis Dives Salvetur* (pp. 350-378). Karuhije (p. 378) observa que esa fraternidad y caridad, junto con otros principios que tienen su origen en la doctrina social y de la hospitalidad, le permiten a Clemente el abordaje del problema de la desigualdad de riqueza. El alejandrino razona este problema a partir de la doctrina de la complementariedad de ricos y pobres (p. 370), que desarrolla con bases filosóficas aristotélicas (pp. 366, 373), fundadas en el equilibrio entre la ley y la propiedad privada y el deber de los ricos de compartir, y con la idea de “medida” extraída de Filón de Alejandría (p. 365), basada en la cuestión de la distribución de la riqueza y de la economía divina en proporción a las necesidades y méritos de las personas.

En el capítulo 8 (pp. 380-428), Karuhije se centra en el culto practicado por el pueblo cristiano, con especial interés en la oración y la liturgia de los sacramentos de iniciación. Aquí deja en evidencia que, además de ser un pueblo fraterno y caritativo, la Iglesia es también una comunidad religiosa a los ojos de Clemente, cuya piedad se revela en su modo de celebrar a Dios a través del “culto” (θρησκεία, σέβεις, p. 380). La línea divisoria entre las antiguas alianzas hechas con los griegos y con los judíos y la nueva alianza cristiana se sitúa al nivel de la forma de adorar. La adoración se considera un criterio distintivo, y aunque Clemente aporta pocas referencias sobre las celebraciones culturales cristianas, concede importancia a las prácticas litúrgicas y de oración. A diferencia de los paganos, cuyas formas corruptas de religiosidad impiden conocer y celebrar a Dios auténticamente, los cristianos tienen acceso a un nuevo “modo” (τρόπος) de celebrar, más en sintonía con la dignidad divina; este “culto” les da la oportunidad de perfeccionarse espiritualmente, pues les permite progresar hacia la semejanza con Dios (p. 398). Para Karuhije, está claro que este enfoque de la religiosidad no es incidental en la eclesiología de Clemente, sino que, por el contrario, el “modo” de celebrar es visto como una característica crucial de la Iglesia como pueblo de Dios (p. 380). Así, las especificidades del culto eclesial contribuyen a confirmar la identidad del pueblo cristiano; la oración y la liturgia impregnan toda la vida del creyente y le dan el impulso necesario para progresar en la “perfección” (τελείωσις, p. 408). Cada creyente tiene la oportunidad de dar testimonio individual-

mente de los valores comunes de toda la comunidad y sólo bajo esta condición puede evangelizar y abrir los corazones de sus contemporáneos a Cristo (p. 424).

La cuarta y última parte (pp. 427-540) está formada por los capítulos noveno y décimo. El capítulo 9 (pp. 429-477) explora los diferentes tipos de jerarquía de los fieles que aparecen en la obra de Clemente. Aquí Karuhije analiza la “jerarquía de perfección”, que no indica la “función” (λειτουργία) que un individuo ejerce en la Iglesia, sino su relación con Cristo (p. 431). Toda la vida espiritual del cristiano consiste en progresar en el conocimiento de Cristo para pertenecerle y parecerse más a Él (QDS VII 3). Entre las palabras utilizadas por Clemente en relación con esta temática, Karuhije (p. 431) se detiene en el término “apropiación” (οικείωσις), porque advierte su importancia para el progreso gnóstico. En efecto, mientras el camino espiritual sugerido al inicio del *Pedagogo* insiste en la asistencia que Cristo brinda al creyente como *protréptico*, pedagogo y *didáskalos* (I 1, 1, 1-2), la noción de οικείωσις favorece el abordaje del progreso en el “conocimiento” (ἐπίγνωσις), el “amor” divino (ἀγάπη) y la “semejanza” (ἔξομοίωσις) desde el punto de vista del individuo. El acento individualista de οικείωσις, sin embargo, tiene un interés eclesiológico en la medida en que mediante esta noción se puede identificar un cierto número de etapas en el crecimiento espiritual. La noción de οικείωσις ofrece por tanto la posibilidad de conciliar las diferentes imágenes utilizadas por Clemente para describir la ascensión espiritual de los creyentes. También justifica las “jerarquías” clementinas “de perfección” y “de funciones”. La concepción de la “jerarquía de perfección” pone especial énfasis en la dimensión ética de la ascensión gnóstica. Así, el progreso en la familiaridad y el conocimiento de Dios consiste en conformarse cada vez más a su voluntad. El objetivo último es crecer en el amor para asimilarse a Él (*Str.* V 3, 17, 1, citado por Karuhije, p. 452). Básicamente, su eclesiología valora la perfección progresiva de los individuos en todos los niveles de su vida. Por eso, la “jerarquía de perfección” tiene un alcance mucho más amplio que la “jerarquía de funciones” (pp. 453-475). El progreso en la perfección no concierne únicamente a una minoría que puede acceder a los cargos ministeriales en la Iglesia, sino que atañe potencialmente a todos los cristianos, desde el momento de su vida terrena hasta después de la muerte y beneficia a la comunidad entera porque contribuye al progreso de los neófitos.

En el capítulo 10 (pp. 478-540), Karuhije se detiene en la figura del gnóstico con miras a comprender mejor el papel eclesial que le asigna Clemente. La complejidad del retrato del gnóstico trazado por el alejandrino incide considerablemente en su reflexión sobre el estatus eclesial de esta figura (p. 512). El gnóstico es descrito como un creyente comprometido, que voluntariamente se coloca por encima de cualquier función o estado de vida específico (pp. 478-511). Y aunque no pronuncia votos, toda su vida permanece bajo el signo de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obe-



diencia. Clemente considera así al gnóstico dentro de una situación de vida eclesial que manifiesta visiblemente el τέλος espiritual hacia el que caminan todos los cristianos, es decir, la τελείωσις (p. 512). En este sentido, se puede hablar de signos precursores de la vida religiosa en Clemente, pues no ignora la aportación positiva de la mujer en la Iglesia en *Stromata* IV (pp. 513-533). Es cierto que, de acuerdo con la opinión dominante de su época, las ve principalmente desarrollando sus talentos en el contexto doméstico, pero su posición está alineada con las voces más “progresistas” de su tiempo, como la de Musonio Rufo (p. 532). Como él, cree que las fragilidades ligadas a la condición femenina no hacen a las mujeres inferiores a los hombres desde un punto de vista intelectual y ético. Además, al utilizar abundantemente el simbolismo femenino en su teología y su discurso eclesiológico, Clemente demuestra su aprecio muy positivo por la feminidad. Por eso anima a las mujeres a poner sus talentos al servicio de los demás, y les otorga su lugar correspondiente en la “jerarquía de la perfección”.

Finalmente, una conclusión general (pp. 541-570), que es subsidiaria de las conclusiones parciales de cada una de las cuatro partes antes comentadas, cierra el libro con una extensa síntesis de los principales ejes de la eclesiología clementina analizada a lo largo del estudio y con una mirada renovadora sobre la recepción del pensamiento de Clemente. Por un lado, Karuhije (p. 541) retoma la metáfora clementina del jardín (*Stromata* VII 18, 111, 1-2) que compara con la imagen del cubo de Rubik para describir el estilo argumentativo de Clemente. Como el cubo de Rubik, la escritura del alejandrino adquiere la forma de un rompecabezas mecánico tridimensional; cuando el lector logra reorganizar los colores, las distintas facetas del cubo siguen conectadas entre sí. Esta manera de entremezclar varias ideas en una misma superficie (en un mismo párrafo) aporta dinamismo a la eclesiología de Clemente. A pesar de un cierto número de convicciones profundamente arraigadas, su visión de la Iglesia permanece matizada y no excluye la posibilidad de una diversidad de enfoques para el mismo problema. De hecho, una lectura atenta de su obra en su conjunto revela la transición hacia una visión eclesiológica más institucional, que busca responder a la pregunta del “por qué” de la Iglesia (p. 546). La insistencia de Clemente en este “por qué” explica el acento específicamente cristológico de su discurso eclesiológico, pues siendo la razón y el ser de la Iglesia principalmente espiritual, su misión se revela a través de los vínculos de reciprocidad que mantiene con el Logos divino (p. 547).

Por otro lado, Karuhije (pp. 533-567) termina la conclusión general con la influencia del discurso eclesiológico de Clemente en la posteridad. Considera que Orígenes (184-253), San Jerónimo (347-420), Eusebio de Cesarea (263-339), Cirilo de Alejandría (376-444), Teodoreto de Ciro (393-460) y Pseudo-Dionisio Areopagita (siglos V y VI d.C.) son prueba de que la obra de Clemente de Alejandría fue leída y apreciada mucho después de su muerte. Esto se advierte especialmente en Orígenes, quien fue un activo

lector de la obra de Clemente (p. 554). Prácticamente todos los temas relacionados con la Iglesia identificados en Clemente se repiten de una forma u otra en la obra de Orígenes, aunque Karuhije (p. 555) advierte que el principal punto común de las eclesiologías de Clemente y Orígenes es su dimensión cristológica. Al igual que Clemente, Orígenes atribuye a Cristo el papel principal en la generación y crecimiento de los fieles. Retoma la idea de Clemente de que existe un solo Logos divino que nutre espiritualmente tanto a los cristianos maduros como a los neófitos. Clemente y Orígenes también coinciden en su visión de la Iglesia como una personalidad colectiva inscrita en la historia de los hombres, a tal punto que Orígenes retoma la noción clementina de “pueblo”. Al igual que su mayor, insiste en que los cristianos tienen antepasados comunes, que contribuye a sostener la continuidad de la revelación contra los herejes que rechazan el *Antiguo Testamento*. Karuhije (p. 559) estima, por último, que el enfoque eclesiológico de Orígenes permanece en continuidad con el de Clemente (p. 560).

El libro de Karuhije se completa con distintos apartados de gran utilidad para el lector: un detallado índice general, que permite la correcta ubicación del material al interior de la edición (pp. V-IX), una sección de abreviaturas (pp. XVI-XVIII) y otra de bibliografía (pp. 571-598), seguida de un índice de autores modernos (pp. 599-601) y de fuentes (pp. 602-646). También cuenta con notas a pie de página, que incluyen referencias cruzadas a las cuatro partes de la publicación y amplían la investigación a cuestiones no eclesiológicas del pensamiento de Clemente. En estas notas, relaciona afirmaciones dispersas y varios niveles de significado para revelar la polifonía de la eclesiología en Clemente y el motivo dominante que le da coherencia, es decir, el cristocentrismo y la teología del Logos en su dimensión “económica” (p. XI). Lamentablemente no tiene un índice de materias, cuyo listado de palabras o frases hubiese facilitado la localización de temáticas precisas en el interior de una publicación tan extensa.

La *Cité du Logos. L'ecclésiologie de Clément d'Alexandrie et son enracinement christologique* de Karuhije es, finalmente, un estudio novedoso que trata aspectos poco conocidos del pensamiento eclesiológico de la obra de Clemente y problematiza institucional, sociocultural y relacionamente nuevos modos de pensar el propósito eclesiológico del alejandrino, junto con las cuestiones teológicas, cristológicas, cosmológicas o antropológicas que atraviesan todo su admirable *corpus*.

## BIBLIOGRAFÍA

Osborn, Eric (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.