

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Zañartu, Sergio

Ignacio de Antioquía. Reconsideración

Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 4, 2008, pp. 699-739

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214689008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Sergio Zañartu

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Ignacio de Antioquía. Reconsideración (1)

En el año 1975 defendía mi tesis doctoral sobre el concepto de ζωή en Ignacio (2). Después de más de 30 años pretendo volver a reexaminar mi tesis, a reflexionar sobre Ignacio a la luz de lo publicado después de ella. ¿Es tan válido el método que empleé? ¿Es más comprehensivo, inclusivo, el tema ‘Cristo nuestro vivir’ respecto al otro gran tema, el de la unidad, unidad de Dios? (3) ¿Es tan neotestamentario

-
- (1) Agradezco la generosa ayuda económica de la Dirección de Investigación de nuestra Universidad para la adquisición de numerosos artículos vía INTERNET, y a nuestra biblioteca por la compra de algunos libros y la traída de los artículos.
- (2) *El concepto de ζωή en Ignacio de Antioquía* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Teología, I, 4), Madrid 1977. En adelante se lo abreviará: *El concepto*. En el presente trabajo, mis referencias a las cartas de Ignacio se simplificarán de la siguiente manera: E (Efesios), M (Magnesios), T (Tralianos), R (Romanos), F (Filadelfios), Sm (Esmirniotas), P (Policarpo).
- (3) Decía en mi libro (*El concepto*, 198s): “Si comparamos ahora la unión y unidad con el tema de la ζωή, elegido como línea conductora para la exposición del pensamiento de Ignacio en este trabajo, nos parece que la ζωή es un tema más profundo y central. Es cierto que algunos aspectos del conjunto ignaciano engranan bien con la unión y unidad y no tanto con Cristo nuestra vida. Además, ambos temas armonizan bastante con tres factores que se podrían llamar externos, de gran influencia en Ignacio, a saber: el cisma y herejía, el martirio y el ambiente de las comunidades. Pero las razones que me mueven a relegar la unión-unidad a un papel relativamente secundario y subordinado, son las siguientes:
- 1) El tema de la vida está mucho más compenetrado de cristocentrismo; de tal manera que la mejor definición de la vida es Cristo.
 - 2) A la vida se contraponen la muerte; y esta bina de conceptos es la más rica de toda la concepción ignaciana en dualismo y dialecticidad: lucha antitética entre ambos; de la muerte física –pasión y martirio– surge la vida.
 - 3) Las categorías de vida presente y futura (en general y a través del martirio) son las que mejor explican las diferencias entre los tres tipos de cartas de Ignacio: P, R, y las cinco restantes.
 - 4) El tema de la vida, aunque no integre del todo algunos aspectos exteriores, es internamente más unificado. En la unión-unidad, en cambio, hay vertientes opuestas, como la unión de carne y espíritu, y la liberación, respecto a lo visible, para unirse con Cristo y con Dios.
- Con todo, falta todavía el argumento más importante y a la vez el más difícil de valorar: el tema de la vida es llave maestra –recordemos, por ejemplo, lo dicho sobre Cristo nuestro vivir y la instalación en la ζωή para penetrar e interpretar a Ignacio. Espero que este argumento transparente su propia evidencia a lo largo de este trabajo. Pero, a pesar de todas estas diferencias, es tal el grado de unificación y síntesis vital en el pensamiento ignaciano, que ambos temas mutuamente se compenetran e integran en buena medida. O dicho de otra manera, la unión-unidad, pese a su importancia, es un tema relativamente subordinado e integrado en el de la ζωή. Y el principal punto de encuentro y armonización de ambos sería justamente Jesucristo”.

Ignacio o hay que destacar más otras influencias en él? ¿Cómo refluyen estos criterios, y en general los nuevos estudios, sobre la polémica respecto a la autenticidad de la recensión media? ¿Qué me llama la atención o qué aportan algunos estudios ignacianos de las últimas décadas? (4). Para esto comienzo revisando los nuevos estudios sobre Ignacio, anotando y destacando algunas de sus contribuciones. Así, en una larga primera parte presento *pinceladas* tomadas de los recientes aportes que puedan servir para reflexionar o simplemente refrescar algunos aspectos (5). En ella no pretendo hacer un boletín bibliográfico o dar una cuenta temática de lo publicado, como bien lo hace C. Munier en su balance de un siglo de investigación ignaciana. Siempre supongo como punto de partida mi tesis y la época en que esta fue confeccionada. Deseo, pues, progresar en el conocimiento de Ignacio, mirar mi tesis a la distancia (6) y poder enmarcar mejor mis ideas gracias a actuales estudios ignacianos. En una segunda parte hago una somera presentación de mis tesis y su método. Y en una tercera parte concluyo. Por razones de espacio dejo para un artículo complementario (7), especie de apéndice del presente trabajo, los cinco principales ataques más recientes a la autenticidad de la recensión media y algunos temas muy afines, como si son uno o varios los grupos que se oponen a Ignacio.

1) ALGUNOS APORTES DE LOS ESTUDIOS SOBRE IGNACIO POSTERIORES A 1974

Comienzo por dos autores que se destacan no solo por numerosos estudios sino por sendos comentarios sobre las cartas de Ignacio. El primero es **W. R. Schödel**, quien aminorando los influjos gnósticos, pone de relieve los del helenismo, ya sea directamente, ya a través del judaísmo helenista. Tiene un acercamiento más sociológico, además del filológico, etc., y se preocupa de la autocomprensión de Ignacio. Desvanece parte de su ‘misticismo’. Así por ejemplo, la *ὁμόνοια θεοῦ* pasa a ser la *ὁμόνοια* de la comunidad, que viene de Dios. Algo parecido sucede con la unidad de Dios (8).

Este autor nos ofrece en el TRE (9) una breve y sugerente síntesis sobre Ignacio (señalando entre paréntesis los autores respectivos), seguida de una buena bibliografía. Según él, correspondientemente a su línea antidoceta, profundiza Ignacio la encarnación, cruz y eucaristía (10), dejando sin desarrollar los tradicionales aspectos de la

(4) En cuanto tuve acceso a ellos. Pude controlar más de doscientos títulos bibliográficos nuevos.

(5) Respecto a Ignacio fácilmente se tiene la impresión de que, en la larga historia de los estudios respectivos, casi todo ya ha sido dicho alguna vez. Pero ciertamente varían mucho las visiones de conjunto y correspondientemente la interpretación de los textos.

(6) Esta distancia no solo está constituida por el número de años sino por todo lo adquirido en ellos.

(7) *Autenticidad de la recensión media de Ignacio de Antioquía. Nota sobre discusiones recientes.*

(8) Niega una identificación directa entre Dios y la unidad. Según M. Mees (*Ignatius von Antiochien über das Priestertum*, Lateranum 47(1981)53-69, p. 59): “Denn wie das Wirken Gottes in Christus eines ist, so ist die sich in der Ortsgemeinde manifestierende Kirche trotz der Verschiedenheit ihrer Glieder eine”.

(9) *Ignatius von Antiochien*, TRE, XVI (1987), pp. 40-45.

(10) Los diferentes textos ‘eucarísticos’ de Ignacio pueden verse, p. e. en R. Johanny, *Ignace d'Antioche*, en C. Kannengiesser (ed.), *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Le Point

creación, del plan divino de salvación en la historia de Israel y del final que se aproxima. Recibe el concepto filosófico helenístico de Dios, quizás a través del judaísmo helenista. Se discute si los ‘judaizantes’ de M y F (11) coinciden con los docetas sobre todo de T y Sm (12). Señala los diversos hitos de los principales estudios ignacianos.

Poco antes había publicado un comentario bastante valioso a las cartas de Ignacio (13). La autenticidad de la recensión media ignaciana es, para él, la conclusión de una de las más brillantes y penosas investigaciones sobre textos antiguos. Destacaré algunas de las ideas de este comentario siguiendo el orden de su introducción (14). Schoedel cree que se han exagerado los elementos gnósticos en Ignacio (15). Así ve influjo helenista en el tema de la relación entre palabras y hechos, en el del silencio divino y en los llamados a la concordia y unidad (16). Pablo sería el que más influyó en Ignacio, pero este manifiesta más rasgos místicos e insistencia en la disciplina y autoridad del ministerio en la vida cristiana. Schoedel opina que el conflicto de Antioquía fue interno. Ignacio ve su camino hacia Roma como una marcha triunfal, que ayuda a su causa en Antioquía (17). Ignacio fue un hombre de la ciudad griega.

-
- Théologique, 17), Paris 1976, pp. 53-74. Respecto al realismo eucarístico antidoceta, puede verse D. L. Hoffman, *Ignatius and Early Anti-Docetic Realism in the Eucharist*, Fides et Historia 30(1998)74-88.
- (11) Notemos de paso que el Ap en sus cartas también señala problema con los judíos en Filadelfia y Esmirna (Ap 2, 9; 3, 9). Respecto a Sm de Ignacio, ver 1, 2; 5, 1; 7, 2.
 - (12) Sobre los judaizantes, cf. W. R. Schoedel, *Ignatius and the Archives*, HThR 71(1978)97-106 (en Filadelfia tendrían una exégesis influenciada por el judaísmo helenista y no serían docetas); Idem, *Theological Norms and Social Perspectives in Ignatius of Antioch*, pp. 31-36, en E. P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition. I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia 1980, pp. 30-56.
 - (13) *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Hermeneia), Philadelphia 1985.
 - (14) Respecto al estilo, entre otras cosas, repite el juicio de Norden: “There is indeed no piece of literature of the time that violates the language in such a sovereign way” (*Ib.*, 7).
 - (15) Por ejemplo, después dirá: “It seems justified to locate the roots of the theology of Eph. 19 in a form of apocalyptic Jewish Christianity that has a family resemblance to Gnosticism” (*Ib.*, 16). Según E. Decreet, “L’imagerie de la cérémonie d’accueil, si présente dans les *Lettres ignatiennes* et les notions d’astrologie et de magie véhiculées par la culture populaire sont à l’arrière-plan de la présentation des mystères du Salut au chapitre 19 de la Lettre ignatienne aux Éphésiens” (*Trois représentations de l’incarnation et leur arrière-plan, d’après les lettres d’Ignace d’Antioche*, RevSR 77(2003)275-286, p. 279). Respecto a E 19, 1, A. Orbe, de paso, comenta así: “Misterios en sí clamorosos, porque –como en la parábola evangélica de las diez vírgenes (Mt 25, 11ss)– anunciaron con clamor (Mt 25, 6) al mundo la venida del Esposo (Cristo): a) al seno virginal de María; b) al mundo (en Belén); c) al seno de los justos (en el hades). Todos tres se resumen en el grito de la parábola: ‘He aquí al Esposo; salid(le) al encuentro’. Y todos tres se realizaron a media noche: ‘A media noche hízose un clamor’. Les protegió el silencio de Dios. El príncipe de este mundo los ignoró y no supo ni pudo impedirlos. Uno tras otro se cumplieron –pese al clamor que los anunciaba– a escondidas del demonio, porque les unía la misma trascendencia. El enemigo ignora los misterios, a pesar de su vertiente sensible, por falta de fe y buena disposición para acogerlos” (*Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 vol., Madrid 1976, I, p. 490).
 - (16) Aun es probable que los elementos filosóficos en su doctrina de Dios (cf. P 3, 2) hayan sido mediados por el judaísmo helenista, añadirá en *Commentary*, 17. Ahí mismo, a propósito de F 8, 2, afirma: “it is likely that Hellenistic Judaism provided some of the background for docetic ideas”.
 - (17) “We shall argue that the bishop’s reactions to his situation reveal a person whose self-understanding had been threatened and who was seeking to reaffirm the value of his ministry by

Pasando a los temas ignacianos, afirma la centralidad de la encarnación y de la crucifixión (18). Dios es ampliamente un agente personal. Se refiere a Dios como padre de Cristo y, aún más, como padre del pueblo (19). Ignacio tiende a un monarquianismo, pero tiene pasajes con tinte subordinacionista. En M 15 no hay una espíritu-cristología (20). Dada la trascendencia de Dios, por la encarnación se encuentran Dios y la humanidad (21). Contra el docetismo insiste en realidades históricas concretas, como que sufrió bajo Poncio Pilato (22). Lo que hacen los cristianos según la carne, es espiritual (23). La imagen del altar es para simbolizar la solidaridad, que es significada por la presencia del Señor en la comida sagrada (24).

El tema de la unidad puede ser el central (25). Pero no tiene tanto un trasfondo gnóstico, sino más bien helenístico o judeo helenístico en algunos pasajes. Los términos *ἑνωσις* y *ἐνότης* están primariamente referidos a la solidaridad de la comunidad cristiana. En particular, ‘unidad de Dios’ significa unidad desde Dios más que unidad con Dios (26). Cuestiona que Dios sea identificado, en términos

what he did and said as he was taken to Rome. One probable cause of Ignatius’ self-doubts was his loss of control of the church in Antioch and the emergence of a group opposed to his authority” (*Ib.*, 10). “Ignatius’ letters reflect the conviction that the success of his martyrdom depends on the establishment and maintenance of peace and concord in the churches” (*Ib.*, 12). Cf. Schoedel, *Theological Norms*, 36-43. Así sus dudas sobre sí mismo deben haber disminuido con la noticia del restablecimiento de la paz en Antioquía. P 1-5 puede ser una reflexión sobre su experiencia en Antioquía.

- (18) Pero es débil su énfasis en la encarnación y en el plan divino.
- (19) “His conception of the relation between God and human beings revolves not about identification but about communion within the context of the solidarity of the group” (Schoedel, *Commentary*, 19). ‘Εν θεῷ a menudo significa poco más que divino o perteneciente a Dios.
- (20) “When Ignatius refers to Christ as ‘both fleshly and spiritual (Eph. 7, 2; cf. Sm. 3, 3), he has in mind the union of the divine and human in the God-Man and thus anticipates the classical two-nature christology. In this connection a development can be traced from an older two-stage christology (cf. Rom 1, 3s) to a christology dominated by the idea of incarnation (see on Eph. 18,2)” (*Ib.*, 20).
- (21) “And in such a context it is natural for salvation to be conceived of primarily in terms of the transformation of human nature by the resurrection (cf. Tr. 9,2; Sm. 7, 1)” (*Ib.*, 20). Y en la nota 102 añade: “A concern for the problem of sin is almost totally absent from Ignatius (see on Eph. 14, 2; Sm. 7, 1)”.
- (22) “He also correlates docetism with the avoidance of good deeds (Sm. 6, 2-7, 1) and connects the reality of Christ’s passion with the meaningfulness of his own martyrdom (Tr. 10; Sm. 4, 2)” (*Ib.*, 20).
- (23) E 8, 2. “Thus he radically dissociates ‘Judaism’ from the OT and thoroughly Christianizes the prophets (see on Mag. 8-10). And having lost vital interest in eschatology except in individual terms he thinks almost exclusively of the destiny of an idealized church as he looks to the future” (*Ib.*, 20s).
- (24) “The eucharist, then, has come to function in two ways in Ignatius –a) as the bearer of a sacred power (however defined) that confers immortality and b) as the sign of the inestimable importance of concrete acts of love and obedience in the church” (*Ib.*, 21).
- (25) Para K. R. Morris (“*Pure Wheat of God*” or *Neurotic Deathwish?*: A Historical and Theological Analysis of Ignatius of Antioch’ *Zeal for Martyrdom*, *Fides et Historia* 26(1994)24-41), la unidad cristalizada en torno a la muerte y resurrección de Jesús, necesaria en una Iglesia confrontada a la persecución, es lo más importante para Ignacio, y de su defensa deriva su rechazo a los llamados ‘docetas’, etc.
- (26) “Similarly, ὁμόνοια θεοῦ (‘concord of God’) must mean ‘godly concord’ (Mag. 6, 1; 15; Phd. inscr)” (*Commentary*, 21, n. 105). Ὁμόνοια aparece más característicamente en contextos cultícos, enfatizando la solidaridad.

místicos, con la unidad en E 14, 1 y T 11, 2: la unidad es dada por Dios (27). El triple ministerio, en aquel tiempo, ya existía en esas Iglesias. Ignacio le atribuiría más autoridad sin recurrir a la idea de sucesión (28). El ministerio es todavía genuinamente colegial (29). Schoedel defiende que el obispo no ocupa el lugar de Dios (30) o de Cristo, contra la tendencia que cree que Ignacio lo diviniza.

Analiza las polaridades, como carne y espíritu (31). Ambos términos juntos sirven para expresar totalidad. La polaridad más importante es la de fe y amor, que a veces, como fórmula estereotipada, expresa plenitud (32). Fe y amor son las expresiones primarias de la vida cristiana. Son el comienzo y fin de la vida. En M 13, 1 expresan totalidad. Si Pablo atendía más a la fe, Ignacio al amor (unidad y concordia de la Iglesia) (33). Lo significativo de la esperanza es que Ignacio no está primariamente orientado hacia el fin de los tiempos (34). Relaciona esperanza con resurrección, pero deja la impresión que la resurrección tiene lugar en la muerte (E 11, 2; R 4, 3) (35). Pasión y resurrección a veces también aparece como una polaridad, entre varias, para expresar la totalidad y enfatizar la unidad de la Iglesia (36). Son el

-
- (27) El llamado de Ignacio a la unidad, sería a la vez una búsqueda de apoyo y reconocimiento. Dirá más adelante: "This indicates that Ignatius sees the achievement of unity in his own church and its realization in the churches of Asia as a certification of his ministry and a sign that there is no further question about his worthiness to attain God and become a disciple" (*Ib.*, 29).
- (28) "The situation in the Pastoral Epistles is not enterily clear, but it appears that the churches known to Ignatius have moved at most but a step beyond them" (*Ib.*, 23).
- (29) "Thus a requirement to obey the elders along with the bishop is taken for granted" (*Ib.*, 22). "No formal earthly authority (including that of Roman Church) was recognized beyond the local level (see on Rom. inscr)", expresa en la n. 108.
- (30) Según E. Dassmann, "Wie Gott einer ist und am Ende alles dem Vater unterworfen wird, damit Gott sei alles in allem, so muss auch der Bischof einer sein, damit die Gemeinde auf Erden ihr himmlisches Urbild in allem abbildet" (*Zur Entstehung des Monespiskopats*, JAC 17(1974)74-90, p. 89).
- (31) Otra de las polaridades es comienzo y fin, la más obvia expresión de totalidad. En el comentario a E 7, 2, dice: "In Ignatius, however, flesh and spirit represent two spheres or two dimensions that refer to human and divine reality respectively. We have here the kernel of the later two-nature christologies" (*Commentary*, 60; puede verse T. G. Weinandy, *The Apostolic Christology of Ignatius of Antioch: The Road to Chalcedon*, en A. F. Gregory, C. M. Tuckett, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, pp. 71-84). Otra polaridad, según Schoedel, es carne y sangre. "Thus the mention of flesh and blood serves more generally to mark not only the reality of the passion and resurrection but also the seriousness of the commitment to faith and love that Ignatius associates with anti-docetic theology (see on Tr. 8, 1; Rom. 7, 3)" (*Ib.*, 24). Puede verse H. E. Lona, *Der Sprachgebrauch von ΣΑΡΞ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ bei Ignatius von Antiochien*, ZKT 108(1986)383-408.
- (32) "To some extent the formula 'faith and love' appears in Ignatius as a stereotyped expression used along with other polarities simply to express the completeness and fullness of the happy state of affairs under discussion" (*Commentary*, 24).
- (33) Ignatius' use of the verb 'to love' confirms the fact that for him love is associated primarily with the unity of the group" (*Ib.*, 26).
- (34) "Thus Christ is the hope of Christians in the sense that they expect blessing to flow from him as ever-present Lord of the church" (*Ib.*, 27).
- (35) "Thus Ignatius' emphasis on the physical reality of the resurrection represents an unusually precise statement of matters which he makes in the interest of upholding the value of suffering and the importance of concrete deeds of love (Sm. 3-7). But when he thinks of the individual's final destiny, his mind is dominated by imagery that is satisfied by nothing less than immediate access to God" (*Ib.*, 27).
- (36) Cf. E 20,1; Sm 12, 2.

corazón del evangelio. Ignacio destaca sobre todo la pasión. Mientras la resurrección es esperada para después de la muerte, el alcanzar a Dios se realiza en la muerte (37). El tema de la imitación es poco frecuente y primariamente está orientado a la Iglesia y sus necesidades. El ministerio no es una réplica de lo divino, que esté en lugar de Dios o Cristo (38). Para terminar, hay que notar que Schoedel, con su comentario a Ignacio, ha repercutido en muchos autores.

H. Paulsen (39) en el RAC (40) presenta una visión de conjunto más larga y documentada que la anterior. Entre otras cosas, dice que la prisión de Ignacio no implica una persecución general contra los cristianos (41). Los tres principales autores que actualmente dudan de la recensión media, no convencen con sus argumentos y crean mayores problemas. Luego sigue siendo válido presupuestar una relativa 'originalidad' de esta recensión. Su lenguaje es el del cristianismo primitivo, pero con influencia del asianismo. Tiene un lugar propio, junto a Pablo y Juan. Solo dos veces cita ocasionalmente el A. T. (42). Sus cartas hay que entenderlas en el horizonte de la tradición primitiva cristiana, pero es original. También la tradición helenista respecto a *ἔνωσις*, *σιγή* y *ὁμόνοια* es modificada por Ignacio. Lo mismo valdría respecto a textos gnostizantes. Es decir, Ignacio tiene una consistencia propia.

Después de considerar el tipo de parenesis de Ignacio, se centra en su teología. Ignacio se considera un pneumático (43). El Hijo es el Logos que proviene del silencio del Dios trascendente, la *στόμα* y *γνώμη* del Padre (44). La cristología de

-
- (37) Y concluye el párrafo sobre alcanzar a Dios, afirmando: "For the most part, then, the life of faith and love and the hoped-for ascent to God represent theologically distinct foci in Ignatius. This is evidently related to the duality noted above in his treatment of the resurrection () and the eucharist (). In both cases, what Ignatius has to say on these matters differs depending on whether he has in view primarily the requirements of Christian living or the hopes for life after death" (*Ib.*, 29).
- (38) "It is interesting that the imitation idea is explicitly used in a comparison involving the people and Christ on the one hand and Christ and the father on the other and that in this context imitation is apparently all but interchangeable with obedience (Phd. 7, 2)" (*Ib.*, 31). Puede verse el comentario de Schoedel a M 6, 1.
- (39) Puso al día el comentario de Bauer: H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna* (Handbuch zum Neuen Testament, 18; Die Apostolischen Väter II), Tübingen 1985.
- (40) *Ignatius von Antiochien*, RAC XVII (1996), col. 933-953.
- (41) S. L. Davies afirma: "While Ignatius' legal situation may have been unusual, it can make sense within the framework of Roman law and practice" (*The Predicament of Ignatius of Antioch*, VC 30(1976)175-180, p. 175).
- (42) Puede verse J. D. M. Derret, *Scripture and Norms in the Apostolic Fathers*, pp. 673-676, en ANRW, II, 27, 1, 649-699. "Normative or paraenetic allusions amount to 23, calling upon 37 passages, two of them doubtful" (*Ib.*, 674).
- (43) H. O. Maier, inspirado en Weber describe su autoridad como carismática, basada especialmente en su calidad de mártir (*The Charismatic Authority of Ignatius of Antioch: A Sociological Analysis*, TheolDigest 37(1990)235-240, condensado de Studies in Religion 18(1989)185-189). "His position as a potential martyr embodied in a concentrated form the sectarian identity of a community defined by the symbols of the suffering and raised Christ" (Studies in Religion, 194). "By understanding Ignatius as a charismatic authority and by placing him in a sectarian context, his social power becomes more explicable" (TheolDigest, 239; cf. Studies in Religion, 198). "Paul *qua* Paul is nothing: *qua* apostle he is a heroic wonder-worker. His charisma resides in his role. Ignatius' self-effacement implies a similar form of routinized charisma. His authority is conferred upon him by virtue of his status as one about to die for the faith" (TheolDigest, 239s; cf. Studies in Religion, 199).
- (44) Cf. también P 3, 2.

Ignacio está centrada en la encarnación y redención (45). Mientras la vida de Cristo queda en un segundo plano, se destaca el resucitado, de carne y espíritu. Peculiar de su cristología es que Cristo es Dios (46). Está firme en la verdad de la pasión de Cristo. A la lucha contra sus adversarios corresponde su intenso desarrollo de lo eclesiológico. La unidad de la comunidad descansa en la unión entre la Iglesia y Cristo (47). Desde ella se acentúa el monoepiscopado, que corresponde al único Dios, que se conecta con su silencio (teología negativa). No solo el Hijo procede del silencio de Dios (Magn 8, 2), sino que en la *συγή* del obispo está presente Dios en compendio. Por eso hay que prestar atención al obispo (48). Contra los adversarios acentúa la unidad eucarística; aplica a la eucaristía los tópicos sacrificiales y la conecta con el martirio. Destaca la eucaristía como el acontecer en la comunidad de la presencia de la salvación. Es remedio de inmortalidad.

Propio de la teología ignaciana es la impronta del martirio. El martirio es, para Ignacio, la forma de participar de Dios; ahora comienza a ser discípulo de Cristo. El deseo del próximo martirio y la seguridad de la salvación en la comunidad mutuamente se corresponden. Contra los adversarios rechaza especialmente que la pasión haya sido aparente. No se puede determinar si se trata de una o dos tendencias adversas (49).

A. Urbán, siguiendo las huellas de Goodspeed y Kraft, contribuye a los estudios ignacianos con una concordancia griega y latina, donde frases largas enmarcan el vocablo, lo que es de gran utilidad (50) En la editorial, Ciudad Nue-

(45) "Ziel ignatianischer Christologie ist vor allem das soteriologische Moment (vgl. dazu besonders Eph 19), die Offenbarung Christi als des θεός gilt der Eröffnung des Heils und der Vernichtung des falschen Lebens" (Paulsen, *Die Briefe*, 24).

(46) "Diskutieren mag man, in welchem Verhältnis sich Jesus Christus zu Gott befindet. Dass beide identisch wären, Christus also nur Erscheinungsform der einen Gottheit ist, lässt sich nicht halten" (*Ib.*, 24). Según P. V. Legarth, Ignacio utilizaría la imagen del templo en relación a la divinidad de Cristo, pero conservando el templo su simbolismo teocéntrico (*Tempelsymbolik und Christologie bei Ignatius von Antiochien*, KD 42(1996)37-64).

(47) En su tesis de habilitación, hecha con mucha bibliografía, Paulsen cita la siguiente frase de Campenhausen: "Die Einheit ist für Ignatius das umfassende kosmische und kirchliche Prinzip, in dem alles zu seiner göttlichen Erfüllung kommt... (*Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 29), Göttingen 1978, p. 135 n. 17). Posteriormente expresará E. Cattaneo: "Il tema dell'unità della Chiesa locale è talmente forte in Ignazio da costituire la chiave di volta della sua ecclesiologia: un solo Dio Padre, un solo Cristo, un solo vescovo, una sola eucaristia, un solo altare. Si può parlare di una 'ecclesiologia eucaristica', dove il monoespiscopato appare come derivato direttamente dalla presidenza eucaristica" (*La figura del vescovo in Ignazio di Antiochia*, Rassegna di Teologia 47(2006)497-539, p. 538). "Ignazio non vede dunque l'unità come una semplice questione di buon ordine, ma sempre come uno strumento di grazia. Vi è in lui quasi una concezione 'sacramentale' del ministero, che è considerato come strumento dell'unione con Dio: ci si sottomette al vescovo 'come a la grazia di Dio' (M 2)... L'unità della Chiesa ha una dimensione dichiaratamente eucaristica, che ha la sua sorgente nell'unità di Dio e di Gesù Cristo, e la sua manifestazione visibile nell'unico vescovo attorno all'unico altare" (F 4) (*Ib.*, 512). "Si può dire che egli (Ignazio) dà un colpo mortale ai ministeri itineranti, che ancora dovevano essere numerosi al suo tempo" (*Ib.*, 539).

(48) "Bei der Energie, mit der Ignatius alles in der Kirche dem Bischof unterordnet, kann es eine irgendwie eigenständige Tätigkeit der Presbyter nach seinem Begriff nicht geben" (Paulsen, *Die Briefe*, 30).

(49) Véase *Ib.*, 64s.

(50) *Concordantia in Patres Apostolicos. VI: Ignatii epistularum concordantia*, Hildesheim, Zürich, New York 2001.

va, **J. J. Ayán** nos ofrece una edición bilingüe (griego castellana) con numerosas notas (51), al estilo de la edición francesa de Camelot o la alemana de Fischer, tras las huellas de la excelente edición inglesa de Lightfoot. Su traducción castellana tiende a privilegiar el sentido; en sus notas despliega un buen conocimiento de la bibliografía respectiva. Va precedido de una introducción suficiente, en la que refuta los ataques de Weijenborg, Rius-Camps y Joly, a la recensión media. Una edición así faltaba en nuestra lengua. En el año 2000, nos presenta este mismo autor una nueva edición de la traducción castellana de los *Padres Apostólicos* (52), en una colección de divulgación, cuya introducción sobre Ignacio, ya con bastante poca bibliografía, ha madurado en algunos aspectos.

A continuación, extraigo algunas ideas y textos de Ayán. Frente al reduccionismo de docetas y judeocristianos heterodoxos, Ignacio responderá con “la profesión del misterio de Aquel que es verdadero Dios y verdadero hombre... Este Cristo, Dios hecho carne, es el fundamento y la clave de toda la existencia humana; fundamento y clave que relativiza todo lo demás y que, a la vez, da consistencia a todo lo demás” (53). Siguiendo a Orbe, Ayán se inclina a que M 8, 2 se refiere a la generación del Hijo. Ignacio reflexionaría sobre esta con terminología que posteriormente usarán los valentinianos (54). Comentando E 15, 1 expresa nuestro autor: “Así pues, el Padre, ya en la obra creadora, se manifestaba por medio de su Hijo; hablaba a través del Hijo, la boca verdadera, y el resultado fueron las obras de la creación... La creación tiene su clave de interpretación y comprensión en Cristo; su designio es Cristo: El Padre ‘ha querido todo lo que existe conforme al amor de Jesucristo, nuestro Dios...’” (R inscr) (55). Aunque en Ignacio sean raras las citas veterotestamentarias y en F 8, 2 contraste sus archivos (Jesucristo), con la Escritura, sin embargo, en F 9, 2, “Ignacio señala cómo el evangelio es consumación del A. T.”. (56).

En el himno cristológico de E 7, 2, traduce Ayán: “en la carne llegó a ser Dios”. Esto es la consecuencia de lo que acababa de afirmar: “El camino que va desde la encarnación a la resurrección es el camino en el que la humanidad asumida por el Hijo es divinizada” (57). “La resurrección hace que la cruz, el Crucificado, se convierta en el verdadero árbol de vida” (Sm 1, 2) (58). “Ignacio da a Cristo una serie de títulos, además del de Salvador, que permitirían exponer su pensamiento

(51) *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (Fuentes Patrísticas, 1), Madrid 1999.

(52) *Padres Apostólicos* (Biblioteca de Patrística, 50), Madrid 2000.

(53) *Padres Apostólicos*, 205s. Cf. E 11, 2; M 7, 1; 10, 1; Sm 5, 2.

(54) Cf. *Padres Apostólicos*, 207-209; *Ignacio*, 79-81.

Respecto al término γνώμη (del Padre) de Ef 3, 2, aclara Ayán: “Γνώμη viene a tener el significado conjunto de voluntad-mente” (*Padres Apostólicos*, 209).

(55) *Padres Apostólicos*, 211. “El tema de la creación apenas aparece en las cartas de Ignacio. Más aún, en ningún momento otorga a Dios el título de Creador, bajo ninguna de las expresiones tan frecuentes en esta época” (*Ib.*, 210).

(56) *Ignacio*, 75. Cf. *Padres Apostólicos*, 211-214. Cattaneo dedica algunas páginas a las relaciones entre Ignacio y el judaísmo y concluye así. “Da tutti questi dati, che formano un dossier abbastanza consistente, sembra difficile escludere una frequentazione di Ignacio con ambienti giudaici, molto attivi ad Antiochia fin dalle origini del cristianesimo; anzi, si potrebbe ipotizzare che egli fosse un simpatizzante, un ‘timorato di Dio’, se non addirittura un sacerdote o un levita convertito alla fede cristiana” (*La figura*, 532).

(57) *Padres Apostólicos*, 219.

(58) *Padres Apostólicos*, 220. Cf. T 11.

soteriológico (59): Jesucristo es la alegría inmaculada, eterna y constante (M 7; F inscr); Jesucristo es la cabeza (T 11); Jesucristo es la esperanza común (E 21, 2; M 9, 1; 11. 1; T inscr; 2, 2; F 11, 2); Jesucristo es el Espíritu inseparable; Jesucristo es la fidelidad perfecta (Sm 10, 2); Jesucristo es el hombre nuevo (E 20, 1); Jesucristo es el hombre perfecto (Sm 4, 2); Jesucristo es la levadura nueva (M 10); Jesucristo es médico (E 7, 2); Jesucristo es la puerta del Padre (F 9, 1); Jesucristo es el Sumo Sacerdote (F 9, 1); Jesucristo es nuestro vivir” (60).

“La unión de los cristianos con Cristo, a imagen de la unidad que hay en Cristo entre lo humano y lo divino, a imagen de la unidad que existe entre la fe y el amor, a imagen de la unidad que existe entre Jesucristo y el Padre, funda y hace posible la unidad de los cristianos entre sí” (61). Finalmente, “El martirio es un hecho eclesial que establece lazos recíprocos... El mártir experimenta en su interior dos sentimientos: el miedo por el peligro de soledad ante los poderes del mal y la dignidad de poder ser verdadero discípulo” (62). Ambas situaciones entroncan fuertemente con la Iglesia: necesita de apoyo y oración; se ofrece en sacrificio por la Iglesia (63).

Pasemos ahora al notable balance de un siglo de investigaciones sobre Ignacio que hace **C. Munier** (64). Después de una contundente bibliografía, introduce brevemente la contestación que ha sufrido la autenticidad de la recensión media, terminando con la de Weijenborg, Ruis-Camps y Joly. Pasa entonces a hacer el balance por temas destacando los aportes de algunos autores. Varios nombres se repiten a menudo. *Concluye* que no hay razón plausible para no atenerse a la autenticidad de esta recensión, que debió ser escrita entre el 110 y 130. El trabajo de H. J. Sieben (65) muestra que las 7 cartas tienen el mismo esquema, fiel a la epistolografía

(59) “En buena medida, la soteriología del Antioqueno está condensada en el capítulo 19 de su carta *A los efesios*. Jesucristo pone fin al antiguo reino al frente del cual se halla el príncipe de este mundo. Es el reino de la muerte en el que las potencias celestes maléficas influyen predominantemente sobre los hombres dando lugar a la *heimarmene* (destino) a la que la humanidad permanecía ligada por un vínculo de maldad. Era un reino fundamentado en la ignorancia de Dios y de su dispensación. A este régimen pone remedio el Salvador que, con su encarnación, muerte y resurrección, destruye el antiguo reino de la muerte operando un cambio real en el cosmos. Ha hecho posible una vida nueva, y esa vida es fundamentalmente Cristo mismo” (Ignacio, 82s). Véase Idem, *El tema del mal en el pensamiento de Ignacio de Antioquía: en torno al capítulo 19 de su carta a los Efesios*, RAGust 27(1986)607-622; Idem, *Padres Apostólicos*, 221-224.

(60) *Padres Apostólicos*, 220s.

(61) *Padres Apostólicos*, 228. “la unidad no solo es un medio eficaz para luchar contra el príncipe de este mundo, sino también un canto que Jesucristo entona al Padre por medio de ella” (E 4, 1s) (*Padres Apostólicos*, 230). No hay nada mejor que ella (P 1, 2).

(62) *Padres Apostólicos*, 233.

(63) *Ib.*, 233s; Id., *Ignacio*, 90.

(64) *Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988*, en ANRW, II, 27, 1, pp. 359-484.

(65) *Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen*, VC 32(1978)1-18. M. Isacson (*Follow Your Bishop! Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*, p. 335, en Jostein Adna (ed.), *The Formation of the Early Church* (WUNT, 183), Tübingen 2005, pp. 317-340) concluye, por su parte: “Ignatius makes use of four rhetorical devices when exhorting his readers to follow the office-holders –association with God/Jesus Christ, *laus*, examples, and his *ethos*-, but they are used very differently in the various letters. The many different ways of associating the bishop and episcopacy, as well as the presbyters and the deacons, with God/Jesus Christ indicate that Ignatius did not have any fixed, settled and well-developed thought about what the relationship between the church and its office-holders –specially the bishop- should be.

helenística. Son de una coherencia de vocabulario y de estilo, que es contraria a querer establecer en ellas un núcleo primitivo. Si se quiere rechazar su autenticidad, se debe rechazar también todos los testimonios (Eusebio, Orígenes, Ireneo, Policarpo) (66), citas y referencias de la antigüedad cristiana al respecto. Por lo demás, un falsario en la segunda mitad del siglo II, no habría podido hacer creíble su personaje. Si estas teorías han nacido del escándalo ante el monoepiscopado reafirmado por las cartas, ¿dónde están los otros documentos que comprueben que hubo una polémica al respecto?

Más aún, los estudios de las cartas de Ignacio, de los que ha tratado Munier, confirman una época temprana para su composición (67). En este sentido, haciendo una síntesis temática de ellos, señala los siguientes aspectos: escatología realizada; Dios desconocido que se revela libremente por su Logos (68); cristología tradicional

The images he uses in order to describe the ideal relationship between the church and the bishop differ between the letters, and great care must be observed in surveying Ignatius' thinking". Y más adelante añade: "However, and this is essential, if this description of the addressees' behaviour had differed from the reality in any striking sense, this rhetorical device would have failed to fulfil its purpose. There would also have been a risk that the addressees might have recognised such praise as false, and that would have resulted in mistrust towards the sender. With that in mind, it is not reasonable to assume that Ignatius might have tried to introduce a new order, but rather to assume that there was in fact only one bishop leading each of the churches in Asia Minor to which Ignatius wrote. He never mentions two bishops in the same church, which he probably would have done, had there been more than one, since he exhorts the churches to be united with their one bishop" (*Ib.*, 336).

S. Carruth (*Praise for the Churches. The Rhetorical Function of the Opening Sections of the Letters of Ignatius of Antioch*, p. 295, en E. Castelli y H. Taussing (ed.), *Reimagining Christian Origin: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Valley Forge, PA, 1996, pp. 295-310) pretendería probar lo siguiente: The thesis of this essay is that these two opening sections in each of Ignatius's letters expresses praise for the respective churches according to the topics of the encomium of a city, a form described in Greco-Roman rhetorical treatises. This suggests that Ignatius conceives of the nature and function of the church as in some way analogous to the nature and function of the city". P. A. Cavallero (*La retórica en la Epístola a los romanos de san Ignacio de Antioquía*, *Helmántica* 48(1997)269-321, esp. 276-313) muestra la construcción retórica (y epistolar) de la carta a los romanos, y M. W. Patrick (*Autobiographic and Rhetoric: Anger in Ignatius of Antioch*, en S. E. Porter, D. L. Stamps (ed.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from 1996 Malibu Conference* (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 180) Sheffield 1999, pp. 348-375) analiza la retórica de Filadelfios. D. I. Sullivan afirma: "Ignatius' letters are epideictic rhetoric designed to strengthen adherence to the values they laud" (*Establishing Orthodoxy: The Letters of Ignatius of Antioch as Epideictic Rhetoric*, *JComRel* 15(1992)71-86, p. 83). "By attacking their ethos, revealing the falsity of their teachings, and presenting appropriate pathos, Ignatius creates a shadowy characterization of heretical teachers, an alter ideology which seems to be a haunting persona throughout his letters. Using the same means, he creates an ego ideology, a strong image of who the faithful are. Actually, in Ignatius' rhetoric the positive is much stronger than the negative: that is, he spends more time praising than blaming. As a result the ego ideology is stronger presence in his rhetoric than is the alter ideology" (*Ib.*, p. 77). Dejando a un lado su intuición, no conviene del todo el análisis retórico de D. M. Reis (*Following in Paul's Footsteps: Mimesis and Power in Ignatius of Antioch*, en A. F. Gregory, C. M. Tuckett, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, pp. 287-305).

- (66) Los estudios de Bammel y Schoedel mantienen la integridad y autenticidad del testimonio de Policarpo.
- (67) "Tout au contraire, en acceptant l'authenticité du Corpus ignatien, non seulement on évite les invraisemblances de l'hypothèse opposée, mais on possède un document qui s'inscrit parfaitement dans le contexte polémique, doctrinal et institutionnel qui lui est assigné par la tradition, à savoir le premier tiers du II^e siècle" (*Où en est*, 473).
- (68) No entra, como los apologistas, en el conocimiento natural de Dios.

(69), netamente más acá de los apologistas (70); descenso a los infiernos por causa de los profetas (71); eclesiología con imágenes neotestamentarias y sin justificar los ministerios mediante la institución de la Iglesia por Cristo o mediante la sucesión apostólica (72); realismo eucarístico cercano a Jn 6, 51c-58; concepto de fe ya centrado en la creencia unánime de la comunidad; parénesis respecto a situaciones difíciles o condiciones particulares, parecida a las epístolas pastorales; recomendaciones respecto a los paganos, que recuerdan 1P (73); sufrimiento como suerte del cristiano a ejemplo de Cristo (cf. 1P 4, 16) (74); ruptura con el judaísmo, pero amenaza judaizante (75).

Munier había señalado antes, en la misma conclusión, que Ignacio usa el A. T. como los Padres Apostólicos y no como los apologistas (76). Sus relaciones con el N. T. se explican mejor si las cartas son de los primeros decenios del s. II. (77). Hay concordancias entre Ignacio y otros escritos de Siria occidental como 4Mac (78) y Odas de Salomón. El mundo religioso cultural de Ignacio incluye ciertamente elementos extrabíblicos (79). Pero no hay rasgo de polémica contra una gnosis dualista, ni se encuentran alusiones directas a los sistemas elaborados de un Basílides o un Valentín. Respecto al A. T., Ignacio estaría en la mitad del camino

(69) Soteriológica y pneumatológica (espíritu -carne).

(70) Ni Logos, principio racional que funde lo noético y lo ético, ni un mítico salvador del alma. Combate el docetismo, lo que es diferente de Marción y Valentín.

(71) No lo extiende a todos los justos.

(72) “Ignace met l’accent sur le fait que le rôle d’unificateur et de garant se manifeste principalement à l’occasion des célébrations cultuelles. La justification qu’il produit est donc tirée du culte et de la Lex orandi et la liturgie est sentie comme un lieu théologique en vue d’établir cette théologie de l’épiscopat. A partir de la deuxième moitié du IIe siècle, la justification visera plutôt l’enseignement et un retour de plus en plus marquant s’effectuera vers les catégories de l’A.T. concernant le sacerdoce” (R. Winling, *À propos de la datation des Lettres d’Ignace d’Antioche: Notes de lecture à l’occasion d’une recherche thématique*, RevSR 54(1980)259-265, p. 264).

(73) Comunidades minoritarias, encerradas, que deben dar ejemplo sin permitirse ningún escándalo.

(74) Su teología del martirio es rudimentaria. No conoce el vocablo técnico. No lo usa como argumento apologético respecto a los paganos.

(75) No utiliza el argumento profético como Justino, ni habla del nuevo Israel.

(76) Ignacio se muestra reservado respecto al A. T., “mais il marque avec force la nouveauté du christianisme par rapport au judaïsme (M 10). Cependant il déclare que tous ceux qui croient en Dieu ont été réunis dans le christianisme (M 10, 3), préfigurant ainsi la théologie de l’histoire de Justin et l’universalisme du salut chrétien opéré par le λόγος σπερματικός (*Où en est*, 474).

(77) “Il a fréquemment assidument la Première aux Corinthiens et il développe plusieurs thèmes pauliniens, qu’il adapte librement à son propos: la gratuité du salut en Jésus-Christ, l’importance de la foi au Seigneur Christ (E 16, 2; T 2, 1; S 6, 1), la nécessité d’une charité effective (S 6, 2)” (*Ib.* 474). Pero en Antioquía predominaban las tradiciones joánicas y sinópticas. Ignacio tiene un sentido arcaico del término εὐαγγέλιον. Este está centrado en la pasión, muerte y resurrección del Señor. Las afinidades más pronunciadas son con la tradición joánica. Ambos escritos pertenecen al mismo medio doctrinal y utilizan el mismo lenguaje religioso.

(78) “Die Übereinstimmungen zwischen Ignatius’ Briefen und 4 Makk. lassen sich hinreichend aufgrund der verwandten Thematik, der mit den Motiven der Märtyrertexte verbundenen Terminologie, des Schöpfens aus gemeinsamer Tradition und dem rhetorischen Stil der beiden Autoren erklären” (J. W. van Henten, *Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums. II: Die Apostolischen Väter*, p. 713, en ANRW, II, 27, 1, 700-723).

(79) Il est tout imprégné par les religions à mystères, la Gnose, la culture populaire hellénistique; l’on ne saurait donc se contenter de le définir par rapport aux tendances et aux courants du Judaïsme tardif et du Christianisme primitif” (*Où en est*, 475).

entre Filón y los gnósticos. Preludia el antagonismo de Marción contra el judaísmo (80), pero ve en los profetas, cristianos antes de la letra (81). Por su estilo es claramente anterior a Melitón de Sardes, quien tiene una amplia visión de la historia de salvación con mucho uso de la tipología. Polemiza contra los ‘carismáticos’ adversarios personales de los obispos, en los tiempos en que se están concordando los ministerios de didáscalos y profetas con los de obispo. Quizás su actitud contra los judaizantes provenga de su experiencia de Antioquía, donde el influjo judío era importante (82). A los docetas los encontramos también en las cartas de Juan y en Flp de Policarpo (83).

Pero lo que constantemente ha puesto en cuestión las cartas de Ignacio es su claro testimonio sobre el episcopado monárquico, institución que no se impuso sino en la segunda mitad del s. II, primero en Oriente y después en Occidente. Con todo, Ireneo y Clemente de Alejandría hacen remontar el episcopado de Asia a una iniciativa apostólica (84). Ahí, según nuestro autor, se habría ‘sobrepuesto’ el ministerio ‘obispo-diácono’ a la estructura colegial del presbiterado. El arresto de Ignacio pudo deberse a un problema de la comunidad cristiana y esto en un hipotético contexto más amplio de revueltas judías.

Hasta aquí la conclusión de Munier, que converge a la prueba de la autenticidad de la recensión media. Añadiré ahora algunos puntos de su antecedente trabajo de balance, siguiendo el largo decurso de este artículo. El sobrenombre ‘Teoforo’ no está testimoniado antes de Ignacio. Su estilo pertenece a la retórica asiánica. Respecto a los adversarios, además de judaizantes y docetas, siguiendo a Meinhold destaca en Éfeso, Filadelfia y Magnesia grupos opuestos al episcopado monárquico (85). Respecto a los

(80) Según la conclusión del artículo de K. W. Niebuhr, judaísmo y cristianismo ni en Pablo ni en Ignacio designan comunidades religiosas ni sistemas de fe, sino formas de vida (*‘Judentum’ und ‘Christentum’ bei Paulus und Ignatius von Antiochien*, ZNTW 85 (1994) 218-233, p. 232).

(81) Según O. Knoch, respecto a M 8, 1s, “Hier spricht ein Heidenchrist, der das Alte Testament als Hinweis auf den einen Gott und seinen Sohn, Jesus Christus, versteht, aber keinen Blick hat für die Eigenbedeutung des Alten Bundes –er spricht nie vom Alten oder Neuen Bund- und die Heilsbedeutung Israels. Die altbundliche Offenbarung bildet als Vorstufe für die Offenbarung in Christus einen Teil der *einen* Offenbarung Gottes, die in Jesus Christus ihre Mitte, ihren Höhepunkt und ihr Ziel fand” (*Die Stellung der Apostolischen Väter zu Israel und zum Judentum*, en J. Zmijewski, E. Nellesen (ed.), *Begegnung mit dem Wort. Festschrift für Heinrich Zimmermann*, Bonn 1980, 347-378, p. 354). Los profetas fueron discípulos. “So kann man abschliessend feststellen: Ignatius kennt nur das Israel des Buches. Das noch fortbestehende Judentum ist sachlich, d. h. offenbarungsgeschichtlich überholt und stellt keine Wirklichkeit dar, mit der sich die Kirche auseinanderzusetzen hätte” (*Ib.*, 355).

(82) Llamaría a una eucaristía para neutralizar sus tendencias secesionistas. En Col y 1Tm también hay problema con judaizantes. Algunas Iglesias del Ap están bajo el ataque de la sinagoga.

(83) Según Bammel, hay que buscar en los medios joánicos de Siria tanto a los partidarios de Ignacio como a los docetas.

(84) Ireneo, *Adv Haer.*, III, 3, 4; Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 42.

(85) Si se admite lo de P. Meinhold, “L’affermissement de cette institution devait immanquablement susciter des oppositions de tout ordre, mais d’abord celle des ‘charismatiques’, prophètes et didascales, évincés des fonctions éminentes qu’ils détenaient dans la direction des communautés et les célébrations liturgiques. Mais elle devait aussi provoquer les critiques de tous ceux qui, à tort ou à raison, estimaient que le nouvel état de choses faisait fi des services rendus par de bons et loyaux serviteurs pendant de nombreuses années, en un mot, que l’on ne tenait plus compte, comme il eût fallu, des mérites de l’âge” (*Ib.*, 404). Respecto a judaizantes y docetas, según Rius-Camps, “les deux groupes ont également besoin de se convertir: les Docètes devraient reconnaître

‘docetas’, concluye Munier que parecerían cercanos a los que combate la 1Jn y preocupan al redactor de Jn 6, 51b-58 (86).

El obispo es el garante de la pertenencia de los fieles a la Iglesia, y, mediante ella, de su unión a Cristo y al Padre (8). Las relaciones privilegiadas entre obispos y diáconos se deben a las responsabilidades comunes en las actividades de caridad (88). El obispo de las pastorales no parece que tenga ya los poderes del obispo monárquico de Ignacio (89). Pero los poderes del obispo ignaciano son modestos; él aparece más bien como el presidente del colegio presbiteral (90). Ignacio no trata de justificar jurídicamente los ministerios, sino de asegurar la unidad local a partir de ellos (91). Su concepción de ‘Iglesia católica’ no está todavía desarrollada (92).

la valeur salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ (S 5,3); les Judaïsants devraient réintégrer l’unité de l’Église (Ph 3, 2), mais Ignace qualifie bien plus sévèrement le danger que représente la tendance docète” (*Où en est*, 401). “Ignatius was not unrealistic about the need for a degree of accommodation in some cases, but not with docetists”, declara C. Trevett (*A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia* (Studies in the Bible and Early Christianity, 29), Lewiston, N. Y., 1992, p. 147).

(86) *Où en est*, 413.

(87) *Ib.*, 413s. “Le ‘Miroir de l’évêque’, décrit par Ignace, recommande une pastorale de type patriarcal (on dirait presque: paternaliste), qui correspond parfaitement à la typologie essentiellement urbaine du Proche Orient méditerranéen de l’époque impériale; elle convient à merveille aux dimensions modestes des communautés locales, qui ne devaient guère compter que quelques dizaines de fidèles, deux ou trois cents dans les meilleurs des cas” (*Ib.*).

(88) *Ib.*, 417s.

(89) “Divers facteurs, d’importance variable, ont dû jouer dans l’évolution qui a conduit les ministères de direction vers la triade devenue classique. H. Chadwick souligne l’importance du pouvoir d’ordination, exercé dans la communauté ou les communautés voisines, celle aussi des relations entre églises locales: le dignitaire qui assumait ces fonctions au nom du collège voyait évidemment grandir son prestige.... Les responsabilités relatives à l’administration temporelle requéraient elles aussi compétence et dévouement... La dynamique interne aux collèges de presbytres a certainement joué un rôle majeur dans le passage des ministères de direction de l’âge apostolique à ceux que décrivent les Lettres d’Ignace. Mais l’on ne saurait ignorer l’influence des facteurs extérieurs, notamment celle des modèles contemporains du Judaïsme tardif. Non seulement le titre de *mebaqer* correspond littéralement au grec ἐπίσκοπος, constate J. Jeremias, mais la position et la fonction du *mebaqer* sont, pour l’essentiel, identiques à ceux de l’évêque d’après la Didaskalie syriaque” (*Ib.*, 419).

(90) “L’on ne voit nulle part qu’il ait possédé des pouvoirs d’ordination particuliers, à lui réservés, même au plan local; mais surtout, Ignace n’établit aucun lien entre la personne et les pouvoirs de l’évêque et ceux des apôtres. ‘Il y a là une différence fondamentale avec la figure de l’évêque, telle qu’elle se dessine définitivement dans la seconde moitié du IIe siècle. Désormais l’évêque détient personnellement, à l’exclusion de tout autre, les pouvoirs et les fonctions apostoliques; il se distingue des presbytres de la manière la plus nette, car lui seul peut revendiquer le titre de successeur des apôtres. L’argument historique de la succession apostolique, développé par Irenée, Tertullien, Hippolyte de Rome, habilite l’évêque à être le témoin par excellence de la tradition, le garant privilégié de la vérité chrétienne, dont il a reçu le dépôt (cf. 1Tm 6, 20; 2Tm 1, 14)” (*Ib.*, 420). Antes había afirmado E. Dassmann: “Der Bischof herrscht nicht, schon gar nicht über die Presbyter. Es gibt keine Stelle in den Ignatiusbriefen, die eine wirkliche Unterordnung oder eine Nichtebenbürtigkeit zwischen Presbytern und Bischof nahelegt. Vielmehr sind Bischof und Presbyter -die übereinstimmen wie die Saiten mit der Zither- Garanten für die Einheit, wenn die Gemeinde ihnen zu folgen bereit ist” (*Hausgemeinde und Bischofsamt*, p. 91, en *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, JAC, Ergänz. 11, Münster 1984, pp. 82-97).

(91) Sacraliza la persona del Obispo comparándolo con Jesucristo o Dios el Padre.

(92) Por su parte, A. de Halleux (*‘L’Église catholique’ dans la Lettre ignacienne aux Smyrniotes*, *ETHL* 58(1982)5-24, p. 23) había concluido así su análisis sobre el significado de ‘católica’: “Ignace demanderait alors que la communauté tout entière sois là où paraît son évêque, de même

Explicita el papel del obispo en el seno del presbiterio, sin crear una situación radicalmente nueva (93).

No pudiendo participar en la Eucaristía, Ignacio proclama su indignidad y la superioridad de la comunidad cristiana (94). La Encarnación, según M 8, 2, rompe el silencio de Dios (95). Ignacio está centrado en la cristología o más bien en la soteriología: es una escatología realizada (96). El pensamiento de Ignacio está dominado por la idea de la unidad de Dios, principio de unidad en el mundo y en la Iglesia (97). No existe en Ignacio ningún trazo de subordinacionismo ni adopcionismo (98). Los pasajes que evocan una suerte de inferioridad respecto al Padre, conciernen únicamente la existencia histórica de Cristo. Es salvador por su venida, pasión y resurrección. Que sea hombre nuevo y perfecto muestra lo definitivo de la economía (99).

-
- que et parce que le Crist est indissociable de l'Église en sa totalité... 'L'Église catholique', en Sm 8, 2, ce serait donc simplement l'Église -l'unique corps du Christ, rassemblant idéalement tous les croyants, tel qu'Ignace l'évoquait en Sm 1, 2- mais ici avec une insistance sur le fait qu'elle est prise tout entière, en général, dans son ensemble, dans sa totalité".
- (93) "Chez Ignace, le juriste cède la place au théologien mystique, pour qui l'église visible, hiérarchique, est la révélation tangible de l'église invisible, spirituelle... Face au dangers surgissant de toutes parts, il ne voit de salut que dans l'union des fidèles autour des responsables de la communauté, qu'il identifie, assez sommairement, au Christ ou à Dieu" (*Où en est*, 422). Y la difusión del episcopado monárquico es lo que permitió a la Iglesia 'católica' estabilizar las tendencias centrífugas y tomar conciencia de su unidad.
- (94) "La perspective de son martyre, qui doit le mettre définitivement en possession de Dieu, n'abolit pas chez lui la nostalgie de l'unité charnelle et spirituelle en Christ, réalisée dans la communauté eucharistique... Et c'est avec de mots tout chargés de sa nostalgie des célébrations eucharistiques qu'il exprime son désir d'aller vers le Père" (R 7, 3) (*Ib.* 427).
- (95) Cf. R 8, 2; E 3, 2. Véase F 9, 1. En los protocolos de las cartas, siguiendo a Pablo, Ignacio evoca la plenitud de Dios el Padre. "Ces déclarations ne sauraient pourtant minimiser le fait que le théologien syriaque -eu égard aux écrits du Nouveau Testament et des Pères apostoliques- a plutôt tendance à réduire le rôle du Père en son activité propre. Dans la plupart des cas où il mentionne Dieu le Père, Ignace le met en relation directe avec la personne de Jésus-Christ, devenu en quelque sorte l'instrument et l'agent exclusif de son pouvoir" (*Ib.*, 429). Su acento recae sobre todo en el rol salvífico de Cristo.
- (96) En vez de creación o historia se trata de asegurar al fiel la posesión de los bienes salvíficos en Cristo.
- (97) En otro contexto, se expresa así H. J. Vogt: "Wenn Ignatius die Gefährlichkeit der Gnosis erkannt hatte, wenn er schon vormarkionitische, also den Gottesbegriff spaltende Vorstellungen heraufziehen sah, dann kann man auch seine Deutung des Bischofsamtes als einen Versuch verstehen, diesen Gefahren entgegenzutreten. Dann ist der Monepiskopat nicht nur in dem Sinn die beste Waffe der Kirche gegen die Häresie, dass der Monepiskopos schneller reagieren und die Häretiker widerlegen, schliesslich sogar ausschliessen konnte, sondern in dem viel tieferen Sinn, dass er den Gläubigen die Einheit und Einzigkeit Gottes so deutlich vor Augen führte, dass sie sich in ihrer Mehrheit von der Zwei-Götter-Lehre des Markion und von den vielen Archonten der Gnostiker nicht verführen liessen" (*Ignatius von Antiochien über den Bischof und seine Gemeinde*, ThQ 158(1978)15-27, p. 21).
- (98) "Mais il n'utilise pas de terminologie technique, pour décrire la relation du Christ à Dieu le Père; les termes Logos et Fils sont pour lui équivalents. Ignace ne connaît ni la doctrine de la génération éternelle du Verbe, ni les problèmes métaphysiques liés à ces considérations. Il se contente d'affirmer l'unité du Père et du Fils; les théologiens ultérieurs préciseront que cette unité concerne la nature divine" (*Où en est*, 431).
- (99) "La chair assumée par le Christ demeure un élément constitutif de sa personnalité; il l'a conservée après sa résurrection (S 3, 1) et elle participe d'ores et déjà à l'impassibilité, à l'incorruptibilité qui seront notre sort, si nous sommes unis à Jésus-Christ" (*Ib.*, 434).

Cristo, en su carne, es hijo del hombre, sufre y muere; en su espíritu permanece unido a su Padre (100). Es el mediador de salvación y gracia. La unidad de espíritu y carne, realizada en Cristo, es la realidad salvífica por excelencia. Se renueva en todo cristiano que participa del Espíritu en Cristo (E 8, 2) (101). La antigua profecía cristiana retrocede en Ignacio, pero este está convencido de poseer el Espíritu de Dios (102). Las noción de unión y unidad están estrechamente ligadas a la idea de un solo Dios, cuyo mismo ser es Unidad y Reposo (ἡσυχία) (103). No pone en paralelo la Iglesia celeste, invisible, con la Iglesia terrestre, visible, sino que asigna a la única Iglesia, a la vez visible e invisible, un jefe único, Dios o Cristo. Así, el obispo es jefe de la comunidad visible, en cuanto tenga el lugar de Dios o Cristo (104). Así, la constitución de la Iglesia recibe una justificación estrictamente teológica. Si Ignacio exhorta a las Iglesias de Asia, es para que correspondan a su arquetipo celeste (105). Ocasionalmente evoca el tema de su institución o misión histórica (E 6, 1; F inscr; E 3, 2). La catolicidad de la Iglesia, fundada en la presencia de Jesucristo (Sm 8, 2), ¿aparece también en el episcopado establecido hasta las extremidades de la tierra (E 3, 2)? La presidencia en la caridad, que Ignacio reconoce a la Iglesia de Roma, se ejercitaría en la entera disponibilidad para la ayuda fraternal en todas las formas posibles (106). Por la eucaristía, la unidad de los cristianos entre ellos y con Cristo encuentra su expresión ideal y su verdadero alimento. En ella, la vida y la salvación de la Iglesia se ofrecen actualmente, en la realidad de la carne y de la sangre de Cristo, como remedio de inmortalidad (107). El pan eucarístico solo nutre el alma, si el cristiano se une en la fe y en la caridad a la carne y sangre de Cristo.

El cristiano llega a la salvación en la medida en que se une al Cristo vivo (a su pasión y resurrección) (108). La vida moral del cristiano consiste en imitar a Cristo. La

(100) “La conception ignatienne rejoint celle de Jean, dont l’antithèse λόγος-σάρξ correspond exactement à celle des Lettres: πνεῦμα-σάρξ” (*Ib.*, 438).

(101) Para esto está el camino de la Eucaristía y el del martirio.

(102) “Pour souligner cette qualité, il se désigne dans chaque Lettre comme Théophore” (*Ib.*, 439). Cf. F 7, 1s.

(103) Cf. T 11, 2.

(104) “Ignace suggère qu’ils sont les garants de cette unité, dans la mesure où “ils sont dans la pensée de Jésus-Christ, notre vie inséparable- qui est lui-même la pensée du Père” (E 3, 2)” (*Ib.*, 445).

(105) Según Halleux (*op. cit.*, 16s), “Mais si le symbolisme ignatien suppose un rapport du type à son modèle, on se tromperait en l’expliquant selon la conception platonicienne des mondes sensible et intelligible. Comme on l’a déjà signalé, les adresses des lettres supposent, en effet, beaucoup plus qu’une simple participation de l’Église locale à un idée céleste: l’incarnation totale de la réalité divine dans le concret de l’histoire”.

(106) Ignacio teme que esa caridad lo prive del martirio. “R. Staats propose une interprétation à la fois martyrologique et eucharistique du terme: les chrétiens de Rome ont la préséance des ἀγάπη, parce qu’ils ont participé au martyre des apôtres Pierre et Paul”; Ignacio describe su martirio con términos de la liturgia eucarística (*Où en est*, 446). “Von Ignatius bis Klemenz und Origenes werden die Märtyrer gepriesen, weil sie ‘vollkommene Liebe’ zu Gott und dem Nächsten gelebt haben (vgl. Joh 15, 13)” (R. Staats, *Ignatius und der Frühkatholizismus - Neues zu einem alten Thema*, Verkündigung und Forschung 48(2003)80-92, p. 89; cf. *Id.*, *Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert*, ZNTW 77(1986)126-145; 242-254, p. 250s).

(107) “L’intelligence théologique ignatienne de l’eucharistie a fait l’objet de nombreux travaux, fortement marqués par l’appartenance confessionnelle de leurs auteurs” (*Où en est*, 447).

(108) Exceptuando Sm 7, 1, “Ignace ne présente pas la rédemption comme une libération de la malédiction du péché, à l’exemple de Paul, mais comme l’accès à la vie nouvelle, divine, impérissable, que nos a valu la mort et la résurrection du Sauveur” (*Ib.*, 451). “Ignace fait consister le salut du chrétien moins dans la justification que dans l’accession à la vie” (*Ib.*, 457s).

vida cristiana en plenitud es la respuesta al amor de Dios y contribuye a su gloria (109). Según Meinhold, el principio de la vida moral es la inhabitación de Dios en el creyente. La vida cristiana es una existencia nueva, pneumática (E 8, 2) de acuerdo con el modo del Cristo resucitado. Es don de Dios. La ética de Ignacio se distingue por su franca orientación teológica (110) y cristológica. La fe y la caridad juegan un papel esencial. La caridad es el motor de toda la vida eclesial. El testimonio de Ignacio acerca del martirio (111), respecto al cual muestra sentimientos diversos, es único en esa época. Su mística del martirio correpondería a una personalidad fuera de lo común, y puesta en circunstancias excepcionales. Ignacio ve en el pertenecer a Cristo la razón profunda de su martirio, como lo fue para los profetas perseguidos (M 8, 2).

No hay acuerdo sobre el origen del gran tema de la unidad en Ignacio, ni sobre el papel exacto que juega en su teología. Para Ignacio, la divinidad constituye el principio supremo de la unidad; Dios no habita donde reina división y cólera (F 8,1). Todo en él es concordia, unidad, reposo, tranquilidad (112). Schlier destacó las semejanzas con la gnosis en cuanto al vocabulario y al aspecto soteriológico de la *ἐνωσις*. Bartsch puso en relieve la extensión del concepto de Unidad divina en la cultura de la época. Para Ignacio, la unidad se debe realizar en la Iglesia; tiene su modelo en Cristo y se consume en el seno mismo de la divinidad. Si Ignacio se siente inferior por no poder participar en la Eucaristía, sabe que su martirio inminente lo hará comulgar en el pan de Dios que es la carne de Cristo y en su sangre que es el amor incorruptible (R 7, 3). Sea por el martirio o por una vida de fe y caridad, fortificada por la Eucaristía, el cristiano llega a la unión con Dios por intermedio de Cristo. El conocimiento de Dios es Cristo (E 17, 2). La unidad del Padre y del Hijo constituye la norma suprema que debe dirigir la vida de los cristianos (113). En Cristo se encuentran la carne y el espíritu, lo humano y lo divino (114). En referencia a Preiss, dice Munier que la mística de la imitación (115) y la mística de la unidad no se oponen en Ignacio.

Otro autor, que ya había comentado a propósito de otros escritos suyos y que en esta misma obra realiza una vasta exposición de la bibliografía ignaciana, no tan clara y reposada como la de Munier, es **W. R. Schoedel** en su artículo *Polycarp of*

(109) “Sans y insister, Ignace évoque aussi à l’occasion le thème des fins dernières, la bonté et la patience de Dieu, mais aussi sa justice...” (*Ib.*, 449).

(110) Según Paulsen, el cristiano debe ajustar su conducta a las realidades celestes: la Iglesia, Cristo y el Padre. “Plusieurs aspects de l’éthique ignatienne s’éclairent si on les replace dans leur contexte sociologique: il s’agit, de toute évidence, de préceptes formulés à l’intention d’une minorité religieuse, refermée sur elle-même et en butte à l’hostilité du monde ambiant” (*Ib.*, 452).

(111) Recurre, según Bommes, a los términos *χριστιανός*, *μιμητής*, *μαθητής*. “L’auteur observe d’abord que la Passion de Jésus-Christ constitue, aux yeux d’Ignace, le fondement même de l’existence chrétienne” (*Ib.*, 457). Los cristianos son las ramas de la cruz (T 11, 2).

(112) Cf. E 4, 2; 15, 2; 19, 1; M 8,2.

(113) Cf. M 13, 2.

(114) E 7, 2; M 1, 2; Sm 3, 2s. El desprecio de la muerte por los cristianos muestra la eficacia de la resurrección (Sm 3, 2) “C’est ensemble par sa chair (sa passion et sa mort) et par son esprit (sa résurrection), que le Christ est la vie du chrétien” (*Ib.*, 469).

(115) F. Rivas Rebaque (*El proceso pedagógico de la imitación (μίμησις) en Ignacio de Antioquía*, EstEcl 80(2005)3-50) pretende estudiar la imitación ignaciana en un marco histórico-literario y pedagógico.

Smyrna and Ignatius of Antioch (116). Respecto a las cartas de Ignacio, recién en su quinto capítulo y después de haber visto el período moderno (117) y los anteriores, pasa a los desarrollos contemporáneos de los estudios ignacianos, que es lo que me interesa en este trabajo, pero no siempre, a mi parecer, lo hace con buen criterio respecto al valor de lo comentado. Comienza con el comentario de Paulsen a las cartas, que refleja su anterior estudio de la teología ignaciana, y el propio comentario de Schoedel, donde trata de integrar aspectos de los estudios sobre marginalidad, sectarismo y conflicto social (118). Ignacio reacciona contra el docetismo como ante una amenaza a su propia autocomprensión. La paz restaurada en Antioquía tiene que ver con una amenaza a la autoridad del obispo; y el cisma en su comunidad le causó problemas respecto a su propia dignidad. Schoedel destaca elementos de la cultura popular griega, como la imagenería, retórica, lo que dice sobre el silencio y unidad, algunos términos comunitarios, y lugares comunes teológicos y éticos. Ignacio se muestra abierto a la cultura urbana helenística. Configura la tradición teológica con el acento en la encarnación y en el orden y disciplina. Anticipa dimensiones futuras del cristianismo católico, pero a la vez tiene una teología relativamente no desarrollada (119).

Depués de esta autopresentación de su comentario sobre Ignacio, pasa Schoedel a perspectivas sociológicas en referencia a la Iglesia y el ministerio, p. e. los problemas en diversas casas-Iglesias, según Dassmann (120). Schöllgen rechaza aun el término ‘monoepiscopado’. Se discute sobre la libre actividad carismáti-

(116) ANRW, II, 27, 1, 272-358.

(117) Da la impresión de prolongarlo hasta la mitad de los 70. Respecto a sus tendencias, insinúa: “It is perhaps safe to say that a more subtle approach to Ignatius’ background (often including an emphasis on Biblical and Jewish elements) characterizes recent literature and that a fresh interest in Ignatius (and many other Patristic writers) as religious thinker and mentor of spirituality has emerged. In methodological terms, it may be said that literary questions having to do with the rhetorical strategies of Ignatius, the possible use of credal patterns and hymns in his letters, and the form of the letters themselves have played a special role in this period” (*Ib.*, 304).

(118) “Schoedel sees Ignatius as bringing into focus the deepest hopes and fears of the people ‘who had been nurtured on the story of the crucified Lord and who had experienced rejection by society in their own lives’” (*Ib.*, 337).

(119) “His views of ministerial authority remain essentially collegial, predominantly oriented to service, and charismatic in more than one way” (*Ib.*, 338).

(120) “Es kann nicht übersehen werden, dass eine Vielzahl von Hausgemeinden für den Zusammenhalt der Ortskirche nicht ohne Gefahr war, zumal man davon ausgehen muss, dass die Hausgemeinden nicht nach dem regionalen Prinzip die Christen eines Stadtteils bzw. einer bestimmten Strasse umfassten, sondern –wiederum möglicherweise dem synagogalen Vorbild entsprechend– Gleichgesinnte zusammenführten” (Dassmann, *Hausgemeinde*, 88). “Die Durchsetzung des Monepiskopats hat die Gefahr der Zersplitterung, die von den Hausgemeinden ausgehen konnte, weitgehend gebannt” (*Ib.*, 94). “Die Entwicklung zum Monepiskopus war mit dem οἶκος-Verständnis der Gemeinde folgerichtig gegeben, die Pastoralbriefe mit ihrer οἶκος-Ekklesiologie waren Schrittmacher” (*Ib.*, 96). Pero G. Schöllgen muestra que esta última afirmación de Dassmann no tiene apoyo en los textos. “Lediglich zwei oder drei Quellen –Pastoralbriefe, die hinter Ign. Eph 6, 1 vermutete Tradition, syrische Didaskalie– bezeugen sie (οἶκος-ecclesiología). Alle übrigen Texte der vorkonstantinischen Zeit haben den οἶκος nicht als ekklesiologische Leitmetapher. Ein monarchischer Episkopat, der das Bischofsamt analog zur Stellung des Hausvaters im oikonomischen Schrifttum versteht, findet sich erst in der syrischen Didaskalie. Darüber hinaus wird in keinem der drei Texte deutlich, dass sich die Ortsgemeinden noch als übersichtliche Hausgemeinden organisierten...” (*Hausgemeinden, OIKOS-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung*, JAC 31(1988)74-90, p. 89).

ca (121). Staats no ve en el camino al martirio un sustituto al culto de la Iglesia. El acercamiento sociológico tiene más que decir acerca de si el problema de Antioquía era interno, lo que ha ganado terreno en la última década. Según Stoops, el cisma de Antioquía es lo que más cuestiona la autodignidad de Ignacio y lo obliga a tratar de legitimar su autoridad y referirse a Pablo (122). Tanner hace un paralelo entre la visión del martirio de Ignacio y la del suicidio del estoicismo. Schoedel pasa entonces al mundo teológico de Ignacio. Reconoce lo incierto que es el contexto de los movimientos en el cristianismo primitivo. Cada vez se cuenta más con la posibilidad de una oposición no teológica, de movimientos carismáticos (Trevett) (123). Los adversarios de Magnesia y Filadelfia serían judaizantes (124) y no judeocristianos (Schoedel). Wehr establece un paralelo entre la Eucaristía ignaciana y Jn 6 (125). Rebell muestra una diferencia escatológica entre Pablo e Ignacio (126).

-
- (121) Respecto a la propia autocomprensión de Ignacio, antes había dicho Schoedel: "There is general recognition that charisma is an element in Ignatius' understanding of his authority. He expects revelations (Eph. 20: 1; cf. Tr. 5: 2) and words well up within him from mysterious depths (Ph. 7; cf. Rm 7, 2). Yet charisma is closely linked with (if not subordinated to) more formal marks of authority and transcended in importance by the configuration of ideas in Ignatius to which we give the name martyrdom" (*Polycarp*, 333).
- (122) "Thus the general effect of recent investigations is to present Ignatius less as 'bishop and martyr' in the developed sense of the expression and more as a man "needing to legitimate his authority as an interpreter of the power of God" within the context of a less highly differentiated social and religious world" (*Ib.*, 341).
- (123) "It will be apparent that my own sympathies lie in the direction of interaction (and some tension) between (a) Christians among which was a growing emphasis on officialdom (Ignatian type) and (b) those whose view of Christianity included a greater reverence for the traditional roles of prophets and teachers, a more egalitarian outlook and, among some, a determined appropriation of the insights and promises of Judaism. Such interaction and tension, I believe, was a reality in Syria and it may well have been in Asia, given the teaching of the Seer" (C. Trevett, *The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch*, JSNT 37(1989)117-135). "I have suggested elsewhere that many of the bishop's statements are better understood as response to Christians who continued to cherish the *charismata* of prophecy and teaching in their midst and who (like the Christians of Matthew's circle and the *Didachist's*) were no to be constrained rigidly by liturgy. Nor were they lightly to be confined to ministering only when a bishop or episcopal delegate was present (Eph. 5; Magn 4; 7; Trall. 2, 2; 7, 2; Phld. 4; Smyrn. 8 cf. Tertullian *De baptismo* XVII, 1)" (C. Trevett, *Ignatius and the Monstrous Regiment of Women*, Stud Pat XXI, Leuven 1989, 202-214, p. 204). En *A Study* (p. 198s), exposición no siempre clara, opina Trevett que estos oponentes podrían provenir de elementos conservadores de la comunidad joánica, distinta de los judaizantes.
- (124) Gentiles cristianos atraídos por el judaísmo. La exégesis tipo Hb y Bernabé tiene su rol. M. Edwards (*Ignatius, Judaism and Judaizing*, Eranos 93(1995)69-77) sugiere que se acogen a algunos rasgos judaizantes para escapar de la persecución del Imperio y en ese mismo sentido interpreta los textos de Ap 2, 9s y 3, 9. "The apostates were seeking the asylum of an inherited religion, which notwithstanding the riots and insurrections that it had prompted, was never deemed illegal by the Roman government" (*Ib.*, 72). Igual que los docetas, eran opuestos al martirio. Y en una cristología angélica podían ver a Cristo como un fantasma (Sm 3, 2: δαιμόνιον δώματον).
- (125) Se reabaja una tendencia mágico sacramental interpretando la comida sagrada como comunión con la persona de Cristo.
- (126) "Whereas a tension between the 'already' and the 'not yet' is found in Paul, Ignatius is represented as taking for granted the 'presence of salvation' in the church and as narrowing the 'not yet' to victory over himself in martyrdom and physical death" (*Polycarp*, 344). Lohmann enfoca el martirio en Ignacio como helenístico individual, en contraposición a la salvación comunitaria del cristianismo primitivo.

Pasando a otros problemas presenta Schoedel la polémica entre los que sostienen una dependencia de Mt y los que la explican por la tradición oral. A lo mejor dependió de ambos (127). Los ataques a la recensión media por Weijenborg, Rius-Camps y Joly han tenido una fría recepción (128). Se ha arrojado mucha luz sobre la estructura literaria del texto. Respecto a la fecha, destaca la posición de Harnack y concluye: “Así la datación del arresto de Ignacio y su deportación a Roma, es materia de gran incertidumbre y podría ser concebiblemente colocada en cualquier tiempo entre el 105 y 135 de la era cristiana” (129).

Pasando ahora a trabajos más centrados en los diversos temas, comencemos por el martirio. En este terreno nos presenta **K. Bommes** (130), en un estudio delicado y en general relativamente ajustado, una visión global del *martirio* en Ignacio. Anoto algunos puntos. En paralelo al método de mi trabajo, afirma que a Ignacio hay que interpretarlo primariamente a partir de sí mismo, de sus siete cartas, más que a partir de textos externos, señalando sí la dificultad de que Ignacio en cada punto expresa todo (131). La sangre de Cristo ‘actualiza’ su muerte para el cristiano y la Iglesia;

-
- (127) El trabajo de O. C. E. Hill (*Ignatius and the Apostolate: The Witness of Ignatius to the Emergence of Christian Scripture*, StPatr 36(2001)226-248) destaca la autoridad trascendente y actual de los apóstoles. “These texts reveal a perhaps surprisingly well-developed conception of the apostles which views their significance as moving well beyond their historical relationship to Jesus and even beyond their historical role in the early preaching of the gospel. They place the apostles beyond the merely exemplary. The apostles are a definite and closed group which participates in an astonishing triumvirate with Jesus Christ and the Father representing divine authority. Even in their historical ministries they functioned as personal instruments of Jesus Christ in a unique and apparently unrepeatable way. But now they occupy a permanent place in the transcendent, heavenly hierarchy on which the earthly is modelled” (*Ib.*, 233s). Esta autoridad se ve también en sus δόγματα y διατάγματα probablemente escritos. En F 5, 1s y 9, 1s, en que los apóstoles van conectados con el evangelio y los profetas, podemos pensar que ‘apóstoles’ incluyen los libros atribuidos a ellos. “The debate about Ignatius is whether his Gospel-like material comes from Matthew, Luke, or John in something like their present forms, or from pre- or post-Gospel (usually oral) tradition” (*Ib.* 243). Respecto a una referencia de Ignacio a evangelios escritos, cf. Idem, *Ignatius, ‘the Gospel’ and the Gospels*, en A. F. Gregory, C. M. Tuckett, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, pp. 267-285). Véase el interesante trabajo de C. T. Brown sobre εὐαγγέλιον en Ignacio: *The Gospel and Ignatius of Antioch* (Studies in Biblical Literature, 12), New York 2000. El vocablo hace referencia al evangelio oral, equivaliendo a λαλεῖν Ἰησοῦν Χριστόν y es gran respuesta de Ignacio a judaizantes y docetas. El contenido del evangelio es el salvífico advenimiento, pasión y resurrección de Jesús, el Hijo de Dios. “It is clear that Ignatius sees himself as a proclaimer inspired by the Spirit of God” (*The Gospel*, 113).
- (128) “The sociological approach to Ignatius and the recent studies of the church and ministry discussed above show how an acceptance of the authenticity of the middle recension need have nothing to do with traditional catholic conceptions of authority in the church”, comenta Schoedel (*Polycarp.*, 346). Nuestro autor, desde el comienzo de su trabajo, se ha mostrado muy sensible a las posiciones eclesiológicas dogmáticas de los estudiosos.
- (129) “Thus the dating of Ignatius’ arrest and deportation to Rome is a matter of great uncertainty and could conceivably be placed anywhere between A. D. 105 and A. D. 135” (*Ib.*, 349).
- (130) *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* (Theophaneia, 27), Köln-Bonn 1976.
- (131) “Für die Methode der vorliegenden Arbeit aber heisst das: Jede Aussage des Ignatius ist primär aus dem Zusammenhang ihres engeren Kontextes und dann aus dem gesamten Kontext der sieben Briefe zu erhellen: Ignatius ist zunächst und vor allem *aus sich selbst* zu interpretieren” (*Ib.*, 21) “In welchem Punkt auch immer man die ignatianische Theologie darzustellen sucht –stets kommt in diesem bestimmten, einzelnen Punkt das *Ganze* zur Sprache” (*Ib.*).

subraya su presencia sacramental (132). La pasión y muerte de Cristo es el origen y causa permanente de todo ser cristiano (133), y por supuesto del martirio de Ignacio (134). Frente a la tesis de la identidad de la pasión y el martirio o de su paralelismo, nuestro autor afirma que tienen sus parecidos (135) y diferencias: el martirio está subordinado a la pasión y hacia ella dirigido (136). El martirio, además, es el más efectivo testimonio de la realidad de la pasión. El martirio acontece ‘en Jesucristo’ (137), quien lo testimonia frente a la Iglesia. El martirio es un sacrificio en honor de Dios, en el que alcanza (ἐπιτυχεῖν) a Cristo y a Dios (138). Ignacio, Teoforo, tiene conciencia de estar, en forma especial, dotado del Espíritu (139), que trabaja en la

-
- (132) Cf. *Ib.*, 52. “Dieses ‘propter hominem’, diese Beziehung auf den Menschen, welche alle Aussagen des Ignatius über Christus haben und durch die sie wesentlich bestimmt sind, ist auch der Grund dafür, dass an allen weiteren Stellen, an denen Ignatius vom αἷμα Christi spricht, gar nicht mehr ... von der Passion selbst die Rede ist, sondern... von der *Frucht* dieser Passion: in der Eucharistie (Rom 7, 3; Phld 4, 1)..., in der Liebe der Christen zum Herrn und zueinander (Tr 8, 1; Rom 7, 3), in der Einheit der Glaubenden innerhalb der Kirche (Phld inscr; 4, 1; Sm 12,2)... und in der Unvergänglichkeit, die ihnen zuteil wird (Rom 7, 3; Phld inscr)...” (*Ib.* 59).
- (133) Cf. *Ib.*, p. e. 81s.
- (134) “Die Passion ist die eigentliche und bleibende Ursache, der beständige Bezugspunkt und in einem bestimmten Sinn auch das Ziel des Leidens und Sterbens des Ignatius” (*Ib.*, 119).
- (135) “Zwischen der Passion Christi und dem Martyrium des Christen besteht eine Analogie, welche erscheint in der Ähnlichkeit des Weges im freiwilligen Erleiden des blutigen Todes, in der Ähnlichkeit des Zieles, sofern dieses die Vollendung des eigenen Seins und die volle Erlangung der eigenen Existenz beim Vater ist, und in einer gewissen Entsprechung der Heilswirkung von Passion und Martyrium für die Kirche. Das Martyrium bedeutet ferner ein συμπάθεῖν mit dem Herrn, d. h. Teilnahme an seinem Todesleiden und innere Zusammengehörigkeit mit seinem Kreuz” (*Ib.*).
- (136) “Die Passion gibt den Weg an, den Ignatius in seinem Martyrium nachamt und nachgeht, aber sie ist auch selbst in diesem Martyrium wirksam, denn es geschieht in der Kraft des wahrhaft menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus, in der Verbundenheit mit ihm und in der Zielrichtung zu ihm hin, der für Ignatius auch in seiner Passion stets Gott bleibt. Entsprechend dieser Unterordnung des Martyriums unter die Passion ist auch seine Heilswirkung derjenigen der Passion nicht gleich: Sie ist nicht wie jene aus sich selbst Ursprung allen Lebens und Heils für die Kirche, sondern sie ist Segen für die Gemeinden nur als ein der Erfüllung sicheres Eintreten bei Gott” (*Ib.*, 120). Antes había afirmado que el ofrecimiento de su martirio como ἀντίψυχον (ἀντίψυχα, ἀντιζέσθαι) por las Iglesias, es solo una especie de súplica (*Ib.*, 105; cf. *Ib.*, 221-227).
- (137) “Dass Ignatius ‘in Christus gebunden’ ist, besagt, dass der Herr die Ursache seines Martyriums ist und dass dieses um Christi willen geschieht; es besagt ferner, dass Ignatius sich durch sein Leiden beim Herrn, in seiner Nähe befindet, dass seine Fesseln dem Willen Christi entsprechen, dass er der Hilfe des Herrn gewiss sein darf und in seinem Leiden auf dem Weg zu ihm ist... Es besagt darüber hinaus ein Erfüllt- und Ergriffensein des Märtyrers von Christus, ein Leben und Leiden ganz vom Herrn her, in ihm und zu ihm hin, kurz: eine persönliche Beziehung zu Christus, die sich letztlich der verbalen Aussage entzieht bzw. diese immer um soviel übersteigt, als lebendige Existenz und lebendige Beziehung zwischen zwei Personen und gar zwischen Gottmensch und Mensch durch Worte nicht einholbar und angemessen aussagbar ist” (*Ib.*, 133).
- (138) Sobre este ‘alcanzar a Dios’ se puede ver: R. Bracchi, *Come una freccia scoccata al bersaglio. L’uso di ἐπιτυγχάνω nelle Lettere di sant’Ignazio di Antiochia*, Sal 66(2004)441-480. Citando a Bergamelli, concluye este autor que la expresión en la Carta a los Romanos tiene un sentido soteriológico, escatológico, martirológico, cristológico y místico (*Ib.* 475).
- (139) “Das gesamte Sprechen und Schreiben des Ignatius geschieht, weithin unausgesprochen, aber darin nicht weniger real, in einer umfassenden und grundsätzlichen Weise im Geist, weil Ignatius die Kirche und sich selbst ganz im Pneuma lebend weiss und seine Beziehung zu den Mitchristen als eine συνήθεια πνευματική eine enge Verbundenheit nicht menschlicher, sondern geistlicher Art erfährt (vgl. Eph 5, 1)” (*Weizen Gottes*, 166). El ser Obispo culmina para Ignacio en el martirio, en el que da su vida por la Iglesia. “Für das *Pneumatikersein* dagegen ist das Martyrium

Iglesia aunque lo nombre poco (140). El martirio es causa de un especial abajamiento (141) y dignidad a la vez (142); es un acontecimiento eclesial. Hay una historia común de pasión, del mártir y de la Iglesia, en relación a la de Cristo (143). Ciertamente hay diferencia entre el camino del mártir y el del resto de los cristianos, pero no la hay respecto a la perfección futura (144). Con todo, la del mártir nunca es designada como recompensa (145).

Según T. **Baumeister** (146), en el tema del martirio tiene Ignacio influencia paulina, pero su medio es más bien joánico (147). El fundamento externo del marti-

der direkte Weg zur Vollendung, insofern die Fesseln des Ignatius seine Geistbegabung noch deutlicher und stärker zur Auswirkung kommen lassen und sich in seinem Sterben die Lösung von den Banden der ὕλη, der Welt des Sinnlichen, die vollkommene Erkenntnis des Himmlischen und die endgültige Einigung mit Gott vollzieht" (*Ib.*, 176).

- (140) Respecto al Espíritu, sobre todo en las fórmulas de E 9, 1 y M 13, 1s, puede verse el análisis de A. Meis, *La fórmula de fe "Creo en el Espíritu Santo" en el siglo II. Su formación y significado* (Anales de la Facultad de Teología 29 (1978), Santiago de Chile 1980, cap. 3 A.

- (141) "Noch häufiger und deutlicher als von der Bedrohung, die das Martyrium selbst durch seine Anfechtungen und Leiden darstellt, spricht Ignatius von einer besonderen Gefährdung, die ihm aus der *Trennung von der Kirche* erwächst, welche der Martyriumsweg für ihn mit sich bringt" (*Weizen Gottes*, 200). "Aus ihr (comunidad de Antioquía) fortgenommen zu sein bedeutet ihm nicht nur spürbar Heimatlosigkeit und Elend, sondern objectives Ausgeschlossenensein vom Heil der Kirche und damit in gewisser Weise den Verlust des Christseins überhaupt" (*Ib.*, 204). Creo que Bommes exagera esta consideración y descuida la posible responsabilidad de Ignacio en la crisis de Antioquía.

- (142) Así afirma, entre otras cosas, nuestro autor, a pesar de que las cartas de Ignacio están llenas de preocupación episcopal: "Trotz all dem aber steht jetzt sowohl für Ignatius selbst wie für die anderen Christen sein Martyrium so sehr im Vordergrund, das von seinem Bischofamt nirgends mehr die Rede ist" (*Ib.*, 186).

- (143) "Dieser Leidensbezug des Christseins wird einmal realisiert im Kult der Kirche, in welchem der Tod Jesu Christi in Wort und sakramentalem Geschehen immer neu Gegenwart wird und in dem die Gläubigen real Anteil an ihm gewinnen... Diese Leidensbegründung und Leidensbezogenheit der christlichen Existenz gilt für die Christen in den Gemeinden und für den Märtyrer; doch kommt sie im Martyrium am vollständigsten zur tatsächlichen Auswirkung und zur sichtbaren Darstellung, so dass im Geschick des Märtyrers diese Grundbedingung des Christseins in exemplarischer Weise verwirklicht wird" (*Ib.*, 227s).

- (144) "Ignatius kennt hier keinen Vorrang des Märtyrers, keinen besonderen Lohn und keine besondere Ehre, die ihm zuteil werden wird, ja er kennt offenbar nicht einmal eine Verschiedenheit, die den Zeitpunkt des Hingelagens zu Gott beträfe; jedenfalls spricht er niemals hierüber und macht keine Andeutung über einen Zwischenzustand oder einen Reinigungsort und keine Aussage, der man entnehmen könnte, dass nach seiner Vorstellung die anderen Christen in ihrem Sterben vielleicht nicht direkt zu Gott gelangen" (*Ib.*, 249).

- (145) Cf. P 2, 3.

- (146) *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (MBT, 45), Münster 1980.

- (147) "Ignatius hat sein Geschick nach dem Modell der Gefangenschaft und des Martyriums des Paulus verstanden" (*Ib.*, 272). Cf. E. 12, 2, etc. "Der Tod selbst trägt johanneisches Gepräge, er ist umleuchtet vom Glanz der Vollendung. Ignatius ist zwar auch in der Todesdeutung noch, wie gleich zu zeigen ist, Paulus verpflichtet; doch ist der johanneische Charakter ausgeprägter. Was von Paulus her übernommen worden ist, steht in einem –aufs Ganze gesehen– johanneisch klingenden Kontext" (*Ib.*, 277). "Ignatius ist die Gnade geschenkt, aus der Bereitschaft die Tat werden zu lassen und so das, was er sagt und lehrt, durch die Tat des Martyriums zu bezeugen. Die Gefangenschaft und den Bezug seines Leidens zum Tod Jesu beschreibt Ignatius in Aussagen, die eine Nähe zu Paulus verraten. Doch ist der Gesamttenor der Briefe eher johanneisch. Ignatius sieht im Tod den Anbruch der Herrlichkeit, nach der er sich sehnt, die Vollendung seines Lebens als Mensch und Christ. Der Tod, wie er ihn sieht, ist umleuchtet vom Glanz der Herrlichkeit Gottes und seines unvergänglichen und ewigen Lebens, das in der Auferstehung Jesu den Menschen geschenkt ist. Ignatius greift die griechische Sicht des schönen Todes... Im Glauben an Jesus Christus will er im Tod die unvollkommene irdische Welt hinter sich lassen, um im

rio es el odio del mundo; y el interno, la consecuencia del discipulado (148). Su camino al martirio es ἀντίψυχον por otras Iglesias, no porque cargue con culpa de ellas, sino porque gracias a esto van a ser bendecidas (149). R. F. **Stoops** se pregunta por la autoridad de Ignacio para escribir sus cartas y la ve en parte condicionada a su martirio. En el martirio su vida se va a mostrar coherente con su palabra en favor de la unidad bajo el obispo –en lo que había fracasado en Antioquía–; va a ser testimoniado por Dios, será un discípulo, un Logos de Dios y no una simple φωνή. Su modelo era Pablo, a quien podía asemejarse como discípulo, no como del colegio de los apóstoles (150).

En su estudio sobre la sangre de Cristo, concluye F. **Bergamelli** (151), diciendo que el significado fundamental de sangre es la pasión y muerte de Cristo, lo que subraya la realidad de la encarnación. Pero el otro significado fundamental es el eucarístico, que incluye el anterior. La sangre es el elemento peculiar que construye la Iglesia en unidad. Ulterior significado es la identificación con el amor del cristiano. La sangre de Cristo, acogida, pasa a ser causa y fuente del amor de repuesta. Y en esta perspectiva significa la vida nueva del cristiano; en la sangre se recrea y se reenciende

Hingelangen zu Gott das wahre, unvergängliche Leben zu erreichen. Der eschatologische Zukunftsbezug fehlt zwar nicht ganz. Doch gilt der Blick des Ignatius vor allem dem individuellen Übergang aus der Zeit in die ewige Welt Gottes" (*Ib.*, 288s). Antes había dicho: "Ignatius befindet sich dagegen im Bereich einer hellenistischen Todesdeutung, nach der der Tod das Ende der Verhaftung des Menschen an den niederen Bereich des Stofflichen und der Beginn der Freiheit im Bereich des Geistigen ist" (*Ib.*, 281).

- (148) Cf. *Ib.*, 279. "A la luz del significado en San Juan, es posible adelantar ya que Ignacio entiende por discípulo, μαθητής, el *comulgar con Cristo-Vida*" (P. Argárate, Τότε ἔσομαι μαθητῆς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ. *El concepto de 'discípulo' en Ignacio de Antioquía*, *Studia Monastica* 43(2001)269-296, p. 283). Declara, con entusiasmo, este mismo autor: "Y el martirio... brota del contacto con la ζωή, de la compenetración (κραθέντες) con su sangre y con su espíritu. La ζωή brota de la ζωή, por su propia *dynamis*" (*Ib.*, 292). "Ya he mostrado cómo se destaca en nuestro autor el rol del martirio en la μαθητεία. Ahora se nos presenta ese martirio desde un ángulo místico: el de la liturgia" (*Ib.*). El hombre, en las palabras de este autor, "es un corredor que anhela en toda su tensión la meta; un navegante que suspira por el puerto, que es su unión definitiva con Dios. Y este *hacer-se* es en realidad un *ser-hecho*, que empieza con la fe, que es un empezar a ser hombre que culminará en el amor, que es la unión plena con Dios, tras haber pasado por la dolorosa imitación-unión con la pasión del Señor. La plenitud del hombre, su ser verdadero, consiste en su identificación con Cristo. Todo el camino ignaciano es el de la θέωσις del hombre. Pero una θέωσις que se realiza en la Iglesia y por medio de la Iglesia... La μαθητεία resulta ser, pues, el proceso de θέωσις ο, lo que es lo mismo, de *anthropósis*" (*Ib.*, 295).

- (149) *Die Anfänge*, 286. Según W. Rebell, "Ignatius opfert sich in diese Einheit hinein und vollzieht damit einen Akt der Liebe... Nur so zu sterben, gibt Sinn, wenn die Mitchristen gleichsam 'in Liebe einen Chor um ihn bilden (vgl. Röm 2, 2); als Vereinzelter zu sterben, wäre sinnlos" (*Das Leidensverständnis bei Paulus und Ignatius von Antiochien*, *NTS* 32(1986)457-465, p. 463). Antes había dicho: "Im Rahmen der hier vorgelegten Deutung des ignatianischen Martyriumswunsches lassen sich diese Selbsterniedrigungen als Ausdruck für einen 'Schrumpfungsprozess des Eigenlebens' erklären, der dann im Martyrium besiegelt werden soll" (*Ib.*).

- (150) *If I Suffer... Epistolary Authority in Ignatius of Antioch*, *HTThR* 80(1987)161-178. "What was at stake for Ignatius was not so much the 'success of his martyrdom' as the evaluation of his life and ministry. Ignatius believed that the authority of his exhortations, both those spoken in the churches and those contained in his letters, would be determined according to the outcome of his life" (*Ib.*, 177). Sus cartas son testamentarias. "The condemnation of Ignatius did not create a radically new kind of authority –that of a martyr– but gave him an opportunity to give final and decisive proof that God had spoken and continued to speak through him" (*Ib.*, 176).

- (151) Entre sus numerosos artículos tiene uno cuyo título coincide en parte con el de mi tesis.

el cristiano. Indica también la vida futura e inmortal, pregustándola el mártir como bebida de incorrupción. Es amor incorruptible y gozo eterno. En resumen, la sangre de Cristo es la cifra evocativa que recapitula todo el misterio salvífico de Cristo y del cristiano. En ella converge todo el universo de Ignacio (152). Según este autor, en el sintagma *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* el genitivo, al menos en algunos casos, es subjetivo: es la fe de Jesucristo, siempre vuelto hacia el Padre y cumpliendo lo que le place, fe que es arquetípica, que es la fuente de la fe de los cristianos (153).

J. **Mühlsteiger** nombra como causa que contribuyó al *episcopado monárquico* ignaciano, la necesidad del colegio de presbíteros de tener una ‘cabeza’ que coordinara las actividades, para unidad y defensa de la enseñanza y para la Eucaristía; necesidad de un conductor que reemplazara la autoridad de tipo paulino (154). Es sugerente la posición de A. **Brent** respecto al triple oficio en *The Ignatian Epistles and the Threefold Ecclesiastical Order* (155). El ministerio idealizado, que describe

(152) *Il sangue di Cristo nelle Lettere di Ignazio di Antiochia*, p. 900s, en F. Vattioni (ed.), *Atti della settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana (Roma, 29 novembre- 4 dicembre 1982)* (Centro Studi Sanguis Christi, 3), II, Roma 1983, pp. 863-902.

(153) ‘Fede di Gesù Cristo’ nelle lettere di Ignazio di Antiochia, Sal 66(2004)649-664. Concluye este autor: “Anzi, secondo il martire, la fede esiste in lui allo stato *perfetto*, perché costituisce l’archetipo assoluto e la fonte primordiale da cui ‘per mezzo di lui’, essa passa poi in ogni credente, che accoglie il Cristo nella propria vita” (*Ib.*, 664). En *Maria nelle le Lettere di Ignazio di Antiochia* destaca Bergamelli el ‘misterio’ del nacimiento de una Virgen como antídoto, a la vez que indica la divinidad de Cristo (en F. Bergamelli, M. Cimosi (ed.), *Virgo Fidelis. Miscellanea di Studi Mariani in onore di Don Domenico Bertetto, S.D.B.* (Biblioteca ‘Ephemerides Liturgicae’, Subsidia, 43), Roma 1988, pp. 145-174).

(154) *Zum Verfassungsrecht der Frühkirche*, ZKTh 99(1977)129-155; 257-285, p. 284. Los presbíteros participarían en las decisiones del obispo, aunque le deben obediencia (*Ib.*, 283). Antes, respecto a la génesis de las expresiones ‘presbítero-obispo’ había escrito: “Während der presbyteros Mitglied eines Kollegiums mit öffentlichem Charakter ist, deutet Episkopos auf einen Funktionsträger mit Verwaltung- und insbesondere Aufsichtsaufgaben. Der Presbyteros erscheint demgemäß als Mitglied einer Institution, die zum Zweck der Wahrnehmung des Allgemeinwohls einer Gemeinschaft errichtet ist, der Episkopos eher als Inhaber einer bestimmten Funktion” (*Ib.*, 141). E Lohse respecto a Tit 1, expresa: “Damit sind die judenchristliche Tradition der Ältestenverfassung und die heidenchristliche Überlieferung von Episkopen und Diakonen ineinander gefügt” (*Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit*, ZNTW 71(1980)58-73, p. 67).

(155) JRH 17(1992)18-32. El posterior artículo de A. Brent, *The Enigma of Ignatius of Antioch* (JEH 57(2006)429-456), basado en parte en E 9, 2 y en una especial interpretación de τύπος, me parece demasiado unilateral. “Rather, Ignatius’ language and project is a missionary one that recasts the significance of the Christian ministry and the eucharist in terms comprehensible to the pagan and Hellenistic world of the city states of Asia Minor in the Second Sophistic. Ignatius’ world is that of pagan processions, with chorus and lyre, singing in celebration of ὁμόνοια or concord in the city state. It is a world in which sophists are elected as ambassadors to conclude treaties celebrating Hellenic unity, with their attendant festivals of sacrifice and thanksgiving. Part of the celebration of mysteries was also in the imperial cult and its own version of a mystery procession” (*Ib.*, 431s). “In joining the procession with its enacted drama, they participate in the saving events of the martyr-bishop, the τύπος of the suffering and rising God” (Eph 12, 2) (*Ib.*, 442). “Rather, Ignatius is a Christian missionary prophet of the Second Sophistic proposing a highly articulate and radical secularisation of ecclesial order in terms of the pagan theology of the mystery cults of his contemporaries” (*Ib.*, 453). Cf. Id., *Ignatius and Polycarp: The Transformation of the New Testament Traditions in the Context of Mystery Cults*, en A. F. Gregory, C. M. Tuckett, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, pp. 325-349. Esa unilateralidad en la interpretación la confirma plenamente en *Ignatius’ Pagan Background in Second Century Asia Minor*, donde, entre otras cosas, concluye: “His theology is a radical re-adaptation of the pagan language of polytheism with its plastic images and processions,

Ignacio, es producto de su imaginación mística (156), lo que no quiere decir que sea cronológicamente falso (157). Como hombre del Espíritu, veía corporativamente a toda la comunidad (158) en sus escasos visitantes. Veía las cualidades ocultas de estos clérigos y describía así estas comunidades de las que eran representantes sagrados. Se asemeja al autor del Apocalipsis (159). Sus lectores no estarían todavía

behind whose drama of replay there stands a theology of sacral representation" (ZACH 10(2006)207-232, p. 231). Por ahora yo solo diría, tocando exclusivamente uno de los grandes apoyos de Brent, que el texto de E 9, 2, que compara con una procesión religiosa pagana, hay que entenderlo en el contexto de la imagen de los cristianos como piedras del templo del Padre de E 9,1. Ignacio ha pasado de la imagen del templo y del camino que conduce hacia arriba, a ser portadores de Dios y de Cristo, etc. Según A. Quacquarelli ('*Ἀγιοφόρος* in *Ignazio di Antiochia*, VetChr 25(1988)1-10, p. 8), "I primi due termini (θεοφόροι καὶ ναοφόροι) non sono in endiadi. Ignazio vuole precisare che i cristiani sono portatori di Dio e sono il suo tempio, come vuole precisare pure che sono portatori di Cristo e portatori dello Spirito Santo. Invero ἄγιος qualifica lo Spirito perciò Ignazio viene ad operare una sineddوحة usando solo l'aggettivo e sottintendendo il sostantivo" Volviendo a A. Brent, este había afirmado en otra ocasión, en *Ignatius of Antioch and the Imperial Cult* (VC 52(1998)30-58, p. 54): "The πρέσβεις function therefore as proclaimers of the cult, who convey its benefits to their fellow-citizens. A similar idea surrounds Ignatius' cultic procession which proclaims as a counter-culture arising from the East the reverse image of the imperial cult of the West as it arrives at the latter's arena of sacrifice".

Igualmente me parece bastante exagerado lo que dice respecto al origen del triple ministerio e Ignacio en *Cultural Episcopacy and Ecumenism: Representative Ministry in Church History from the Age of Ignatius of Antioch to the Reformation, with Special Reference to Contemporary Ecumenism* (en *Studies in Christian Mission*, vol. 6), Leiden-New York-Köln 1992, vol 6, cap. 3), enfocándolos socio-culturalmente como representaciones colectivas de la comunidad redimida. "The gathered ἐκκλησία 'incarnates' the heavenly realities in which the Father continues to send the Son, and from both the Spirit-filled apostles continue to proceed. The mark of the true church is the exhibition of this heavenly reality in the liturgy, in the context of which the bishop, surrounded by the presbyters and attended by the deacons, find their significance. The bishop represents the fatherhood of God, the deacons the ministry of Jesus Christ, and the presbyters the Spirit-filled council of the apostles" (*Ib.*, 68). Y después de citar M 13, 1, añade: "Here the liturgical assembly or ἐκκλησία appears as the place where, not once, but in an ever timeless 'now', the Father sends the Son, and the Son sends the spirit-filled apostles" (*Ib.*). "Thus the collective representations of the nascent Christian society became highly personalized in terms of representative persons, rather than objects which stood for, and with, the sacred story expressing the central norms, values, and beliefs of the group. It is this culturally and sociologically conceived situation that we find reflected in the letters of Ignatius of Antioch and their theology" (*Ib.*, 91). Cf. A. Brent, *Pseudonymity and Charisma in the Ministry of the Early Church*, Aug 27(1987)347-376, esp. 349-351. Las principales ideas de Brent aparecen rearmadas en su muy reciente libro *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture* (STAC, 36, Tübingen 2006), que ya no me detengo a comentar.

- (156) Brent había expuesto lo que el llama el 'misticismo escatológico', que se fundamenta en la historia (en la carne del resucitado), en *History and Eschatological Mysticism in Ignatius of Antioch* (ETL 65(1989)309-329).
- (157) "His invention was not monepiscopacy *per se*, but a peculiar description of it... That Order in not one of historically observed fact but rather an invisible Order as observed by Ignatius as a man of the Spirit. Historical facts will therefore regrettably be either lost or obscured through absorption into the vision" (*The Ignatian*, 19).
- (158) "The word πλῆθος which is Ignatius' usual theological term for the gathered *ecclesia*..." (*Ib.*, 20).
- (159) "The symbolism of the church as an eternal and heavenly reality behind the transient visibility of the present also shows striking similarity between these two authors" (*Ib.*, 21). "The liturgical assembly or *ekklesia* is the incarnation or type of the heavenly church order which is its antitype (Mag 6; Tral 3, 1)" (*Ib.*, 22). No existían altares de Iglesia, etc.

tan esclarecidos sobre el obispo en contraste con el presbiterio (160). Ignacio se basaba en su experiencia litúrgica de Antioquía, compartida por las Iglesias a las que escribe. Todas las referencias a las funciones del obispo son litúrgicas o están implicadas en esta (161). El obispo Ignaciano es el vigilante de la doctrina y moral. Su autoridad es interna al coro o sinfonía, más que una autoridad de imposición externa (162). El obispo de la *Didascalia*, en cambio, se sienta como rey para juzgar y gobernar. Ignacio no habla de un rito de ordenación (163). Da el título de obispo al rol de presidencia ya existente. Si no nombra ministerio en Roma, Iglesia con la que no había tenido contacto personal, es porque el rito va a ser diferente. El altar del martirio está en la arena y la reunión es presidida por el emperador y sus oficiales. ¿Cuál fue la tradición anterior a Ignacio? No se oye que haya habido un movimiento presbiteral que alegara el ser desplazados por el obispo o el perder un derecho consuetudinario de rotar la presidencia. Obviamente que había un director litúrgico para velar por la conducción de esta, por más informal que fuera su oficio. El oficio de Clemente romano, quien escribe oficialmente en el nombre de esta Iglesia, es muy parecido al de los obispos ignacianos. Este oficio va a ser diferente al de arquisinagogo, quien designaba al que expusiera la Torah, porque esta era un escrito. En las Iglesias cristianas se trata de la transmisión de la tradición oral, la que podía desviarse (164).

Según M. **Simonetti** (165), Ignacio encabezaría la reacción de los pagano-cristianos con una cristología alta (Logos) y con el monepiscopado contra los judaizantes, cuyas comunidades habían sido regidas por presbíteros (166). Este mismo autor, en otro artículo respecto al episcopado monárquico (167), se fija en las primeras veces en que aparece ἐπίσκοπος en singular, es decir en Pastorales e Ignacio. Emite la hipótesis de que las Pastorales son pseudo-epigráficas, escritas en Asia Menor en los primeros decenios del s. II. En comunidades paulinas conflictuales por

(160) "It is arguable therefore that, although his readers would understand what it meant for someone to be an *episcopus* in company with *presbyteroi*, with whom the terme possessed an equivalence of meaning, they were not as yet so clear as to what it meant to be *episcopus* in contrast to the *presbyterate*" (*The Ignatian*, 23).

(161) Excepto las indicaciones de P 5, 2 (licencia del obispo para el matrimonio) y 7, 2 (elección del enviado a Siria).

(162) "Ignatius' concept of episcopacy was never monarchical. He never instructs the presbyters and deacons to obey their bishop as he does the laity. In the majority of instances obedience is not to the bishop alone but to the bishop in union with the presbytery and the deacons. So natural are the interrelations of the three Orders and the mutual interdependence of their functions that such obedience does not have to be required; for if each does not perform its appointed liturgical role, there is no alternative liturgy but a meaningless chaos just as in a choir or chorus" (*Ib.*, 26s).

(163) "For him men are bishop, presbyters or deacons, not by appointment by an act of ordination, but because in the worshipping community, in the ongoing worship of the church and its developing liturgical form, those are the roles that they have developed and emerge as possessing" (*Ib.*, 27).

(164) "The authority of the liturgical director to detect and advance those who maintained the true *paradosis* when that was disputed of necessity became very strong, if indeed he did not have to possess the *paradosis* himself" (*Ib.*, 32).

(165) *Eresia e ortodossia ad Antiochia nei primi tre secoli*, Sal 58(1996)645-659.

(166) *Ib.*, 649ss.

(167) *Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo*, VetChr 33(1996)115-132. Según n. 16, Simonetti encuentra probable que el ambiente contrario a Ignacio sea como el de la *Ascensión de Isaías*: docetismo cristológico (11, 8ss) con una pátina judaizante, y hostilidad a la estructura episcopal o presbiteral de la Iglesia en beneficio de la autoridad de los profetas (3, 23ss).

el crecimiento de los etnocristianos y por conflictos doctrinales, las Pastorales e Ignacio insisten en el episcopado monárquico, como gobierno eficaz en esas circunstancias. Pero se ha integrado, en forma subalterna, la importancia del presbiterado (el obispo se escogía normalmente al interior del presbiterio), propio de las comunidades judeocristianas (168). Donde, en primera instancia fracasó este cambio, dada la intervención romana, fue en Corinto (cf. 1Cl): ahí se llegó al extremo de rebelarse contra los antiguos presbíteros. Este cambio se fue realizando por doquier en el siglo II, siendo la poco centralizada comunidad romana una de las más lentas. Cuando, en lucha antignóstica por la tradición apostólica, se constituyeron las listas de obispos de las sedes, se partió de los actuales (ya monárquicos), reconstituyendo hacia atrás quizás con nombres de presbíteros ilustres (169).

E. Cattaneo, en la introducción a su libro sobre los ministerios en la Iglesia antigua (170), cree que el hecho de que el monoepiscopado aparezca como un fenómeno prácticamente general a partir de la segunda mitad del siglo II, no impuesto desde arriba, induce a verlo no como una innovación sino como un desarrollo natural, que ya antes estaba latente (171). Piensa que la estructura monoepiscopal ha precedido al lenguaje monoepiscopal. El 'obispo' (como será concebido en el s. III) vendría de la confluencia del presidente del colegio presbiteral y de los hombres de la sucesión apostólica (172).

(168) Muchos etnocristianos querrían una mayor liberación de las estructuras judaicas.

(169) "Per sintetizzare quanto è stato fin qui esposto, abbiamo preso le mosse della situazione di una comunità cristiana dei primissimi tempi rimasta priva, prima temporaneamente e poi definitivamente, del governo del missionario che l'aveva fondata: nelle comunità di fondazione o tradizione paolina vediamo all'opera vescovi e diaconi, mentre quelle di tendenza giudeocristiana si affidano a un collegio di presbiteri. Dopo breve tempo terminologie e funzioni si fondono e confondono, nel senso che nelle stesse comunità ci sono presbiteri vescovi e diaconi. La presenza di questi ultimi non crea difficoltà, in quanto la loro funzione appare sempre subalterna: l'effettivo governo della comunità viene esercitato dal collegio dei presbiteri, mentre i vescovi ci si presentano come appartenenti al collegio presbiterale incaricati di funzioni particolari solo di rado identificabili. Nel corso del II secolo, dove prima dove dopo, si passa dalla struttura presbiterale a quella episcopale monarchica. Nei primi casi attestati (Ignazio, *Pastorali*) il passaggio avviene in clima di conflittualità e si presenta come momento di rilievo nel processo dialettico che vede il graduale sempre maggiore affermarsi della componente etnocristiana della comunità a danno di quella giudeocristiana: comunque, l'affermarsi del vescovo monarchico non elimina il presbiterio, ormai ben radicato e completamente assimilato nella struttura comunitaria, e se lo relega in posizione di secondo piano gli conserva fondamentali funzioni di governo in collaborazione col vescovo e al di sopra del terzo livello, rappresentato dai diaconi.... Tra le motivazioni che debbono aver giocato a favore dell'episcopato monarchico annoveriamo l'esigenza di un governo forte della comunità in contingenze difficili a causa di contrasti d'ordine disciplinare e dottrinale. In tal senso la nuova istituzione era destinata a rafforzarsi sempre di più in concomitanza con l'imperversare delle grandi crisi del II secolo... Il procedimento con cui, in avanzato II secolo, vennero individuati i nomi più antichi di queste liste appare almeno in parte arbitrario, ma certamente esso contribuì a rafforzare l'autorità dei vescovi allora già pienamente in funzione o ad agevolarne la completa istituzione là dove, come a Roma, ciò non era ancora avvenuto" (*Ib.*, 131s).

(170) *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli* (Lectures Cristiane del Primo Millennio, 25), Milano 1997, pp. 93-109.

(171) "In altri termini, si può supporre una specie di 'monoepiscopato latente', che è venuto progressivamente alla luce, ora prima, ora dopo, ma senza che sia stato visto come un colpo di mano che abbia messo fine all'originaria conduzione collegiale" (*Ib.*, 99).

(172) "Al tempo degli apostoli, le Chiese locali erano rette da un collegio presbiterale, restando la responsabilità ultima delle Chiese sempre a uno degli apostoli. Tale responsabilità passò poi a persone stabilite nel ministero dagli apostoli stessi; da 'delegati' esse divennero così 'successori'

J. D. **Zizioulas** (173) afirma que lo nuevo es la desaparición de la generación apostólica. En Ignacio, 1Cl y Did, la transición es tratada con la ayuda de la función episcopal. Pero Ignacio tiene una concepción más escatológica de la Iglesia, cuyo ministerio, en vez de ser transmitido históricamente, es representado como ícono en la comunidad escatológica de la celebración eucarística (174). Lo decisivo es que la transición de la Iglesia apostólica a la postapostólica se realiza a través de las Iglesias locales, completas, católicas (175). Propio de Ignacio es destacar al obispo respecto al conjunto del presbiterio, poniéndolo como un ministerio en sí, pasando de la función ‘episcopado’ al obispo (que no es monárquico).

C. **Uhrig** (176) concluye su estudio sobre la autocomprensión episcopal de Ignacio y el *cuidado de la unidad* señalando que el ministerio eclesial no es representante de Dios ni pertenece a la esfera divina (177). La Iglesia terrestre no es un fiel *Abbild* de la realidad celeste (178). Los creyentes se subordinan ante todo a Dios. Desde ahí hay que entender la unidad, concepto central ignaciano. No se manifiesta una separación estricta entre ‘laicos’ y ‘jerarquía’. Todos los ‘portadores de Dios’ tienen que crecer en unidad. Los ministros son parte de la ἐκκλησία y

di apostoli, come è il caso di Timoteo... Costoro però, essendosi ormai stabilizzati in particolari sedi, finirono con l'identificarsi con il capo del presbiterio locale, assorbendo così una duplice funzione, quella di 'successore di apostolo' e quella di 'presidente del presbiterio'. Avremmo così, nel periodo di transizione, due tipi di *episkopos*: l'*episkopos* capo del presbiterio locale, come è attestato nelle lettere di Ignazio, e l'*episkopos* regionale, investito della successione apostolica. La fusione verso un solo tipo di *episkopos* sarebbe avvenuta verso la metà del II secolo, dietro la spinta dei grandi eresiarci gnostici, quando anche all'episcopo locale sarebbe stato riconosciuto il potere di 'ordinazione', cioè di creare nuovi ministri, non senza l'assenso degli altri *episkopoi*, che cominciarono a considerarsi su un piano di parità e membri di un corpo collegiale. Tuttavia la differenza tra i due tipi di *episkopos* sarebbe ancora avvertibile nella importanza data alle sedi direttamente apostoliche e, più tardi, alle sedi patriarcali" (*Ib.*, 96-98). Esta tercera hipótesis interpretativa es la que para el autor explica mejor los datos (cf. *Ib.*, p. 102, n. 32). En el tiempo de los apóstoles, estos tenían la última responsabilidad (la episkopé). "A questo stadio gli *episcopi* no si distinguono chiaramente dai *presbiteri*" (*Ib.*, 94).

(173) *Épiskopè et Épiskopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation*, Irén 56(1983)484-501.

(174) Dirá después: "L'association de l'*épiskopè* avec l'autorité et la plénitude ultimes de l'Église locale et avec l'eucharistie impliquait que, chaque fois que la communauté locale était rassemblée pour célébrer l'eucharistie, la communauté eschatologique était présente en sa plénitude. Ceci signifiait nécessairement que la structure de la communauté à ce moment devait être considérée comme une image de la structure 'céleste' ou ultime du monde dans lequel Dieu règne" (*Ib.*, 488).

(175) "Tout cela montre que l'apparition du ministère d'*épiskopè* à une place centrale dans l'Église primitive ne peut pas être correctement comprise si l'on ne tient pas compte de deux autres facteurs qui semblent l'accompagner dans les sources documentaires existantes, à savoir la compréhension de l'Église locale comme 'catholique', c'est-à-dire Église complète (qui peut juger et éventuellement expulser un ministre supra-local), et la *leitourgia* ou ministère de l'eucharistie 'offrant les dons' de l'*épiskopè* (cf. 1^a Clem., ch. 44, 4)" (*Ib.*, 487).

(176) *Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien* (MThA, 55), Altenberge 1998, p. 237s.

(177) "Die Analogisierungen dürfen allerdings nicht missverstanden werden: Ignatius geht es nicht darum zu zeigen, dass die irdische Kirche ein getreues Abbild der himmlischen Realität im Sinne einer 'Kopie' sei. Der Sinn und damit die Intention des Ignatius liegen darin zu zeigen, dass Bischof, Presbyter und Diakone die himmlische Realität in dem Sinn *repräsentieren*, dass sie auf sie *verweisen* und für die Gemeinde erfahrbar machen" (*Ib.*, 70s).

(178) Cf. p. e. L. Villey, *Soumission. Thème et variations aux temps apostoliques. La fonction d'une préposition υπό* (Théologie Historique, 91), Paris 1992, p. 291.

responsables de la unidad. Ignacio no pretende ningún lugar especial como obispo ni se apoya en la autoridad apostólica. El obispo no es un ‘monarca jerárquico’ (179).

H. O. Maier (180), en la línea sociológica helenista de Schoedel, a quien cita a menudo, explica el ‘*silencio del obispo*’ dentro del marco de la cultura retórica de la época para persuadir. Pocas y medidas palabras en el momento preciso, correspondientes a un gran autodomínio, promovían la concordia cívica (181), en contraposición a los grandilocuentes y desenfrenados adversarios (182). El obispo de Fila-

(179) Cf. Uhrig, *op. cit.*, vgr., p. 87. “Er ist aber nicht mehr als ein Monepiskopos, denn er führt sein ‘Amt’ in der ignatianischen Perspektive keineswegs monarchisch, sondern im Bewusstsein, dass er letztlich nur im Kreise des Presbyteriums und der Diakone, die Mitsorge für die Einheit tragen und ebenso im Sinne Gottes agieren wie er selbst, Bischof sein kann” (*Ib.*, 137). “Viel eher wird man an eine kollegiale Gemeindeleitung denken müssen, in welcher dem Bischof allerdings eine gewisse Sonderrolle im Sinne eines ‘Letztverantwortlichen’ zukommt” (*Ib.*, 87). “Ein schweigender Bischof sein, heisst: ein auf Gott ausgerichteter Bischof sein. Er muss nicht viele Worte machen, sondern wirkt ohne Worte durch sein Tun. Keine Prahlerei, sondern ein Agieren in Milde zeichnet den schweigenden Bischof aus” (*Ib.*, 55). “Um vollkommen zu werden, muss man versuchen, Gottes Stille zu vernehmen, d. h. aufmerksam zu sein für Gottes Wirken in dieser Welt, für Gottes Wirken, das er in seinem Sohn vollzieht” (*Ib.*, 58). G. Schöllgen había afirmado: “Insgesamt ist wohl deutlich geworden, dass auch nach der Amtstheologie des Ignatius der Bischof seine Gemeinde nicht monarchisch leitet; vielmehr sind die Presbyter weiterhin eigenständig an der Führung beteiligt und noch nicht zu Befehlempfängern des Bischofs degradiert” (*Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie*, ZNTW 77(1986)146-151, p. 150).

“Despite the desire of scholars in the past to hail Ignatius as the champion of episcopacy of a new, monarchical kind (some of whose language and ideas appear in developed and refined form in the later Syrian *Didascalia*) there is now a growing tendency to recognise those passages in the corpus which stress the importance of the *presbytery* (Magn. 6, 2-7, 1), the role of the *community* in decision-making (Phld. 10, 1; Smyrn. 11, 2-3; Pol. 8, 1) and the *harmonious rather than strictly hierarchical* relationships between the three ‘orders’, notably the especially close bishop-presbyter relationship (Eph. 2, 2; 4, 1; Magn. 2; 3, 1; 6-7; Trall. 13, 2). The language of ‘refreshing’ the bishop is of interest too as is the bishop’s own ‘service’ (Phld. 1, 1)” (C. Trevett, *A study*, p. 201s).

(180) *The Politics of the Silent Bishop: Silence and Persuasion in Ignatius of Antioch*, JTS 55(2004)503-519.

(181) “The cultivation of temperance in speech and the checking of inclinations towards talkativeness were central to the task of ‘making men’ in antiquity” (*Ib.*, 508). “Just as his depictions of episcopal silence are at home in the oral culture of antiquity and the morals of rightly timed, disciplined speech, his vilification of his opponents similarly reflects that backdrop” (*Ib.*, 514). “When placed against this civic backdrop and these rhetorical conventions, Ignatius’ praise of the silent bishops can be recognized as part of a larger deployment of traditional themes and motifs common to pagan traditions centring on concord and discord. On this account the bishop’s silence is not so much an indication of his refusal to trespass the limits of apostolic teaching, as Bieder has argued, and in no way implies a lack of eloquence or spiritual power, as a majority of Ignatian scholars suppose. Rather it is a token of the kind of self-regulation Ignatius promotes as productive of leadership conducive to good order and right teaching” (*Ib.*, 516). “Rather he (Ignacio) conceives the harmonious institutional unity around the bishop and his sanctioned meetings as the earthly expression of heavenly order, the legitimacy of the former guaranteed by absence of disorder... Ignatius’ treatment of the bishop as a ‘type’ (τύπος) of God the Father (Trall 3, 1) ‘is not an iconic grounding of Christian ministry as reflective of the heavenly hierarchy’ (), but belongs to a wider argument about the legitimacy of the community gathered around the bishop and the order it manifests as a divinely mirroring sociological entity” (*Ib.*, n. 40).

(182) Por otras consideraciones opina, por su parte, A. Pettersen: “This silence may well be the withholding himself from dialogue with the heretics, to the confirmation of his church and to the inviting the repentance of the heretics, a silence which contrasts with that discourse with, or even about, heretics, rightly to be resisted” (*Sending heretics to Coventry? Ignatius of Antioch on reverencing silent bishops*, VC 44(1990)335-350, p. 344).

delfia es perfecto en esto (F 1, 1s). Era la correspondencia entre el hablar y el actuar (E 15). Según este mismo autor, Ignacio, siguiendo 1Co, reutiliza ampliamente los lugares comunes de la retórica ciudadana de la época en torno a la *óμόνοια* para mostrar el ideal de la comunidad Iglesia en el sometimiento a sus líderes y vilipendiar a los adversarios (183).

E. Thomassen realiza un detallado análisis de λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών (184). En Ignacio, diferente a los gnósticos, provendría de la mística helenista de Dios y de las tradiciones judías sobre el Gn 1, 1-3, cubriendo diversos sentidos (185). Es encarnacional, pero con alusión a la creación, porque se trata de una nueva creación frente al judaísmo (186). Esta incluye además a los profetas. Ignacio mitifica, pues, la historia, con cierto parecido a los gnósticos, pero les es anterior y desarrolla menos (187). Para Thomassen, las interpretaciones dadas sobre esta frase no son excluyentes entre ellas (188).

-
- (183) *The Politics and Rhetoric of Discord and Concord in Paul and Ignatius*, en A. F. Gregory, C. M. Tuckett, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, pp. 307-324. "Ignatius further refines language associated with concord by an idiosyncratic application of the term *ἔνωσις* and the cognates *ἐνότης* and *ἐνόειν*. While these terms have often been interpreted as evidence of Gnostic influence, they are best read against a backdrop of civic ideals... Further, Ignatius' notion that ecclesial concord expresses divine unity and heavenly peace echoes political ideas celebrating Roman imperial rule. Just as the imperial *pax* manifests divine concord, so the union of Christians with their leaders, in common worship and devotion to the crucified Jesus, makes visible a transcendent unity" (*Ib.*, 317s). La concordia terrestre imita la concordia divina, en una aplicación no tanto platónica cuanto política. Maier interpreta *περίψημα* y *ἀντίψυχον* en el sentido de la noble muerte del gobernante por sus súbditos (cf. *Ib.*, 320).
- (184) Λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών (Ignatius, Mag. 8,2), en *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts. Essays in Honour of Lars Hartman*, Copenhagen-Stakholm-Boston 1995, pp. 847-867.
- (185) "The expression λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών is, then, as far as Ignatius is concerned, a Jewish protological *topos* which Ignatius uses in a salvation-historical context, with additional connotations of mystical silence... Thus the nearly identical formulations in Ignatius and in the gnostic texts do not come from the same source. As far as their provenance is concerned, they represent different *topoi*, the one is Jewish, the other arises out of Hellenistic soteriology" (*Ib.* 863).
- (186) "In this way, Ignatius creates a mythicizing effect by using the word-from-silence symbol to link salvation history with protology, and with notions of unfathomable mystery... By interpreting the historical Christ as the primordial word, and as revelatory grace to those who now are attentive to the divine silence, Ignatius refashions historical events as myth, whereby the present is symbolically integrated into a cosmogony". (*Ib.* 863s).
- (187) "There thus exists an important structural affinity between Ignatius and the Gnostics. What makes us see similarities between them, then, is not only the superficial resemblance of language, but also the fact that this language is being used to express a soteriology involving a peculiar admixture of historical and mythical thought. Although it might perhaps be argued that Ignatius still is 'more' historical and the Gnostics 'more' mythical in their thinking about salvation, this nevertheless seems to amount more to a difference of degree than of substance. Along the lines indicated, Christian gnostic soteriology may be described as a more elaborated manifestation of patterns of thought which Ignatius shows can be found at an earlier stage as well in the history of Christian theology" (*Ib.*, 864).
- (188) "The notion of silence serves, it seems, as the major vehicle for expressing these sets of ambiguity. It refers, at one and the same time, to the pre-incarnational phase of history, a pre-creational condition, and a mystery whose revelation is accessible in the present. Correspondingly, the revelation of the word takes place in time, at the beginning of time, and regardless of time. All these meanings of the word-from-silence expression exist simultaneously, it cannot be reduced to any one of them in particular. This situation is able to offer an explanation for why Ignatius can say that the word was revealed to the prophets: From one point of view the

Finalmente, por falta de espacio, dejo para un artículo complementario (189) y relacionado con este, los trabajos que atacan directamente la autenticidad de la recensión media, a saber, de Rius-Camps, Joly, Hübner y Lechner, con los de otros autores que entran en su refutación directa o en temas connexos, p. e. los opositores de Ignacio. Hasta aquí algunas pinceladas de la literatura más reciente sobre Ignacio. Ahora vuelvo a mi tesis doctoral para presentar su composición. Con estos dos ingredientes, en una tercera parte de este trabajo, esbozaré algunas conclusiones tratando de renovar y profundizar mi comprensión de Ignacio.

2) MI TESIS DOCTORAL Y SU MÉTODO

Aceptada al comienzo del siglo XX la autenticidad de la recensión media, gracias a los trabajos de J. B. Lightfoot (190), T. Zahn (191) y F. X. Funk (192), era razonable que los estudios se centraran más en el contenido teológico de las siete cartas. A comienzos de ese siglo se desarrolla el método de la Historia de las Religiones. H. Schlier nos ofreció un interesante trabajo que comienza con Efesios 19 (193). Avanzados un poco los estudios sobre el gnosticismo, H. W. Bartsch (194) pretendió distinguir los elementos gnósticos de los de la tradición común. Entre los estudios de esa época (195) quisiera destacar el sugerente de T. Preiss sobre la unidad (196). En mi investigación doctoral, reaccionando un poco contra las exage-

prophets lived before the revelation of the word, but since revelation for Ignatius also has the sense of a revelation of divine mystery taking place regardless of chronological temporality, it is possible to think of the prophets as being contemporaneous, in a mythical warp zone, as it were, with the Christians of the present. The form of thought we are witnessing here is one which mythicizes history, but nonetheless does not abandon a historical view of salvation. Rather, it seeks to integrate myth and history into a complex dialectic" (*Ib.*, 865).

- (189) *Autenticidad de la recensión media de Ignacio de Antioquía. Notas sobre discusiones recientes.*
- (190) *The Apostolic Fathers. II: S. Ignatius. S. Polycarp*, London 1885, con las inapreciables notas de su edición.
- (191) *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873; *Ignatii et Polycarpi Epistulae, Martyria, Fragmenta*, en O. de Gebhardt, A. Harnack y T. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera* II, Leipzig 1876.
- (192) *Opera Patrum Apostolicorum*, 2 t., Tübingen 1878; 1881; *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe*, Tübingen 1883. Otras ediciones utilizadas en mi trabajo fueron: P. T. Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (Sources Chrétiennes, 10), Paris 1958, 3ª ed.; J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch*, München 1956. También valoré, entre otros, los aportes de W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, en *Die Apostolischen Väter*, II (H. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungs-Band, 18), Tübingen 1920, 183-298; R. M. Grant, *Ignatius of Antioch* (The apostolic Fathers. A New Translation and Commentary, 4), London-Camden (N. J.)-Toronto 1966). Puede consultarse la bibliografía de mi libro.
- (193) *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (BZNW, 8), Giessen 1929.
- (194) *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, II, 44), Gütersloh 1940).
- (195) De época anterior son los estudios de E. F. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (TU, 12, 3), Leipzig 1894; y de M. Rackl, *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien. Nebst einer Voruntersuchung Die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter* (Freiburger theologische Studien, 14), Freiburg i. B. 1914.
- (196) *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, RHPH 18(1938)197-241.

raciones de Schlier, observando la gran cohesión del pensamiento ignaciano (197) y llevado por mi propia afición, preferí centrarme en el conjunto del contenido de las cartas, atendiendo sí a los contextos, posibles influencias, situaciones exteriores, interpretaciones de los estudiosos, etc.; es decir, en interpretar preferentemente por la *totalidad* del texto (198). Pero, cómo poder penetrar el pensamiento Ignacio sin permanecer en una superficialidad en que se habla de todo, dado que está todo trabado (199), sin profundizar en nada (200). Porque el material para analizar (7 cartas cortas) es poco y bastante repetitivo en conceptos y vocablos fundamentales. Mientras más corto es un texto, menos elementos suele presentar para penetrar en el análisis de él. El método elegido fue principalmente el análisis de los vocablos principales en todos sus contextos, la compenetración con el autor a través de incessantes lecturas, la búsqueda del núcleo que mejor aglutinara su pensamiento. Esto último, tratando de evitar una especie de círculo vicioso (201), se comprobaba por una penetración cada vez mayor. En buenas cuentas, el núcleo profundo del pensamiento ignaciano se comprobaba porque era el que mejor servía para articular todo su conjunto. Este método es, por así decirlo, circular, en cuanto que todo depende de todo, a pesar del ordenamiento progresivo de los capítulos. Inevitablemente conlleva repeticiones (202).

Por otra parte, el texto de mi trabajo, que es una exposición lógica, está relativamente despejado. Porque todo lo que se afirma se prueba fundamentalmente en sus *notas* (203), con acumulación de todas las citas implícitas posibles (prueba por

(197) Escribía a este propósito en la introducción preliminar a mi tesis: “Si quisiéramos interpretar sus frases solo en base a paralelos externos y posibles influencias, chocaríamos con la férrea cohesión de sus ideas. Es decir, cada párrafo en general es mejor iluminado a partir del conjunto de su pensamiento que a partir de textos parecidos de otros escritores” (p. 36).

(198) En un análisis de conjunto lo oscuro debería interpretarse por lo claro.

(199) Escribía a este respecto en la Introducción preliminar: “Su pensamiento es tan unificado y bien trabado, que llega a ser imposible aislar un tema sin verse obligado a tocar todo el resto. Parece envolverlo un *pathos* místico de gran fuerza unificadora y actualizadora –todo tiende a concentrarse en el presente–, y una vivencia cultural contemplativa con un cierto dejo estático; a lo que se añade, amén del entusiasmo por Cristo nuestro vivir, el deseo vehemente del martirio” (*Ib.*, 35).

(200) Respecto a la tesis, A. de Halleux opinará: “Cette thèse de doctorat en théologie de l’Université Catholique du Chili présente une synthèse séduisante de la pensée d’Ignace d’Antioche. L’A., qui fait preuve d’une remarquable maturité de jugement, a su éviter à la fois la superficialité qu’entraîne souvent l’apparente facilité du corpus ignacien, et les excès d’un comparatisme trop enclin à transmuier les analogies formelles en influences réductrices” (ETL 54(1978)193s). Y concluye: “S. Z. nous a donné une belle leçon de phénoménologie de l’existence chrétienne, d’après le plus moderne, peut-être, des Pères apostoliques”.

(201) Unas cosas se prueban por otras y estas últimas por las anteriores.

(202) Así, solo las referencias cruzadas de las notas se acercan a mil. La comisión examinadora opinó lo siguiente respecto al método: “El método seguido tiene varias ventajas, pero tampoco está exento de algunos inconvenientes. Cabe señalar entre estos el que sea necesario repetir en varias partes los mismos temas, aunque desde ángulos diferentes. Asimismo, por procederse por círculos cumulativos, se echa de menos un avance lineal del pensamiento”.

(203) J. B. Valero (EstEcles 54(1979)124) valora así el trabajo: “El camino de Zañartu no fue fácil. Al parecer todo estaba hecho. No siempre hubo de contradecir. Pero siempre completó ideas. Y al final supo poner a Ignacio como crítico de sus críticos. La obra de Sergio Zañartu no solo es un logro de sistematización, es también guía metodológica y ejemplo de esa independencia científica, únicamente posible en el respeto de lo que otros ya habían hecho. Muy de agradecer son, en este sentido, las densísimas notas y detallados índices. En el caso de Zañartu son ambos mucho más que aclaraciones indicativas. Son por sí solos el sendero de una prueba escrupulosamente desarrollada”. R. Trevijano concluirá su recensión con lo siguiente: “Die

el conjunto) y referencias a bibliografía atinente (204). Para un lector descuidado, si no trabaja las notas, puede dar la impresión de una presentación demasiado condensada, escueta (205). En ese sentido, es un libro más para trabajar que para leer: un libro duro (206). Cuenta para eso con un índice de citas. A lo anterior se añadía, sobre todo en ese tiempo, la no menor desventaja de estar escrito en castellano (207), pese a una primera buena recepción en diversas recensiones europeas. Así este método de búsqueda del núcleo central del pensamiento ignaciano y su resultado, estudio globalizado centrado en un tema, no llegó a ser considerado dentro de la selección bibliográfica, ya aludida, de Schoedel en el TRE (208). Además, esta tesis se publicaba en un relativamente mal momento, en cuanto se había vuelto a desatar el problema de la autenticidad. Y cuando se remece el piso, algunos no atienden tanto a lo construido sobre él.

Establecido el pensamiento de Ignacio, se concluye con su relación a las tendencias de la época, cuyas raíces han sido expuestas en una larga introducción histórica (209). Ignacio, con su escatología comenzada (210), es fundamentalmente

Ergebnisse, zu denen die Untersuchung kommt, zeichnen sich nicht durch Originalität aus ... Er hat aber doch vermocht, ein zentrales Thema der ignatianischen Theologie klar darzustellen und die Vielfalt der darin beschlossenen Fragen herauszuarbeiten" (ZKG 90 (1979), 113). Uno de los tres correctores (B. Villegas, como consta en el archivo de la Facultad) había opinado en su informe: "El trabajo de interpretación del 'Corpus Ignatianum' que realiza el autor es indiscutiblemente original y de primera mano: todo se basa en un análisis filológico minucioso y exhaustivo del texto griego críticamente ponderado".

- (204) En esa forma se presentan los resultados del análisis del texto ignaciano y sus razones, normalmente en forma escueta, sin mayor explicación.
- (205) Había escrito al respecto en la Introducción preliminar: "En consecuencia, el texto de este trabajo es corto y está recargado de notas. Es la síntesis –correspondiente a la visión global de Ignacio– de un largo análisis que solo queda evocado en esas notas. Se encontrarán relativamente pocas exégesis textuales desarrolladas, pero muchas referencias a textos de Ignacio. Estas últimas testimonian la prueba de conjunto, determinante para establecer el sentido del pasaje en cuestión" (p. 37). H. J. Sieben opinó lo siguiente, después de enumerar el contenido de los capítulos: "Zur Behandlung dieser Fülle von 'Themen' benötigt der Verf. nicht mehr als knappe 126 Seiten". Y concluye: "Die mit grosser Begeisterung für den Antiochener Bischof geschriebene dissertation liest mit Nutzen, wer unter einem leitenden Gesichtspunkt einen Durchblick durch die Vielzahl der in den Ignatianen angeklungenen 'Themen' sucht. Wer sich aber vom Titel der Studie verleiten liess und eine Studie zum 'Begriff' Leben bei Ignatius erwartete, legt die dissertation enttäuscht aus den Händen" (ThPh 53(1978) 579).
- (206) P. T. Camelot concluye así su recensión: "On lira avec intérêt et profit cette étude bien informée, au courant des problèmes et des travaux les plus récents; on pourrait regretter que l'A. n'en ait pas quelque peu allégé la présentation et la rédaction! C'est un peu la contre-partie de la richesse de son information!" (RHE 74(1979) 766s).
- (207) Por eso, para dar a conocer el resultado de mi investigación, publiqué: *Les Concepts de vie et mort chez Ignace d'Antioche*, Vigiliae Christianae 33(1979)324-341. Posteriormente publiqué una visión general de la cristología y la eclesiología de nuestro autor: *Aproximaciones a la cristología de Ignacio de Antioquía*, Teología y Vida 21(1980)115-127; *Aproximaciones a la eclesiología de Ignacio de Antioquía*, Stromata 38(1982)243-281. A lo que se añadió después una comunicación en Oxford: *La Iglesia carnal y espiritual en Ignacio de Antioquía*, en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica. Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference*, XVIII, 3, Kalamazoo-Leuven 1989, pp. 263-272. Estos artículos también pueden ser consultados en la página web de nuestra Facultad (www.puc.cl/teologia) bajo mi nombre en *Cuerpo Docente*.
- (208) Aunque sí en la bibliografía de su comentario.
- (209) El concepto de ζωή en la Biblia y en el mundo helenístico (Zañartu, *El concepto*, 39-109).
- (210) R. Bultmann afirma: "Indessen ist bei Ign. die paradoxe Gegenwärtigkeit des künftigen Heils in viel radikalerer Weise verstanden als irgendwo anders ausser bei Paulus und Joh, nämlich nicht als eine neue Chance, das Heil zu gewinnen, sondern als in der Existenz des Glaubenden

un neotestamentario, que se ubica de manera original, con alguna influencia helenista directa y toques gnósticos propios (211), entre Pablo y Juan. Su centro es Cristo nuestro vivir (212). “Es lógico que en un pensamiento tan unificado y cristocéntrico como el de Ignacio, el tema de Cristo y el de la vida se influyan mutuamente y tiendan a constituir una unidad: lo más íntimo de la vida pasa a ser Cristo, y de Cristo, la vida” (213). De Cristo, de su muerte (214) y resurrección surge la vida, a lo que se va a asociar el martirio de Ignacio, que es ofrecido como rescate por otros. Pero esta vida, que la Iglesia posee en cierta plenitud (215), los cristianos la tienen amenazada por la herejía doceta, con tintes judaicos en algunos sitios, acompañada de tendencias cismáticas. De ahí la constante exhortación a la unión con el obispo, presbiterio y diáconos en una misma reunión y eucaristía (216). Frente al docetismo insistirá en el Cristo carnal (hombre) y espiritual (Dios) (217), nuestro único médico. Ambos temas (vida y unidad) se encuentran, por ejemplo, en la *unión* de carne y espíritu, que es *Jesucristo nuestro vivir* (M 1, 2).

Así, a lo largo de la historia, se entra a la unidad de Dios; los cristianos se unen al obispo, como Cristo al Padre. Cristo es la *γνώμη* del Padre, su Logos que salió del silencio y ha vuelto al Padre, manifestándose ahora más poderosamente por sus obras. Dios está por así decirlo, cubierto de cierto silencio (como los misterios de Cristo que desconoció el demonio). Silencio que se refleja en algunos obispos, ‘tipos’ del Padre, que están en lugar de este. Ignacio es un discípulo, imitador de la pasión de su Dios, que quiere a toda costa que le sea dada la gracia de alcanzar a Dios (218), por medio del *τοκετός* del martirio, porque nada de lo visible es bueno (219). “La Eucaristía se presenta como síntesis de la visión ignaciana. A ella concu-

wirksam” (*Ignatius und Paulus*, p. 44, en *Studia Paulina in honorem Johannis De Zwaan septuagenarii*, Haarlem 1953, pp. 37-51.; cf. *Ib.*, 37s; *Id.*, *Theologie des Neuen Testaments*, reimpresión de 3ª ed., Tübingen 1961, pp. 547-550; 553).

- (211) Como la mística antropocéntrica de Dios y su unidad, que escapa un poco a su poderoso cristocentrismo.
- (212) Él es la cabeza del cuerpo, cabeza que no es engendrada sin los miembros. “Retornemos a la definición misma de la vida: Jesucristo muerto y resucitado, carnal y espiritual. La vida es Cristo desde su origen hasta su plenitud. Ella consiste en unión y compenetración con él, una especie de participación ‘sacramental’. Por eso el Cristo de Ignacio deja atrás la revelación y redención: es vida. Fuera de Él, más que el pecado, está la muerte. *Cristo-vida*, tema trascendente y a la vez profundamente antropocéntrico, flota como inmóvil en el tiempo y comunica sus características a las diversas articulaciones del pensamiento ignaciano” (Zañartu, *El concepto*, 244).
- (213) *Ib.*, 115. Esta frase es citada por Ayán, *Padres Apostólicos*, 225.
- (214) Que Ignacio la vivencia como actual: de la pasión fluye nuestra vida e Ignacio se asocia a ella en su martirio. La Eucaristía es la carne de nuestro Salvador, carne que padeció por nuestros pecados y fue resucitada.
- (215) Cf. los saludos iniciales a la Iglesia que está en determinado lugar.
- (216) La fe, comienzo de la vida, es la carne de Cristo; y el amor, coronación de la vida, es la sangre de Cristo. Ignacio expresa su apeteuido martirio en lenguaje eucarístico.
- (217) Sometido al Padre según la carne. El Espíritu en parte es desplazado por el Cristo-vida.
- (218) ‘Ser encontrado’ en Él, es una fórmula que usa respecto a su martirio, y también en referencia al cristiano en general.
- (219) Llama la atención esta fórmula de R, después de dedicar cinco cartas (E, T, M, F, Sm) a combatir la herejía doceta, insistiendo en la carne. También Policarpo es llamado ‘carnal y espiritual’. Orbe dice respecto a R 3, 2s: “Habríales bastado a los gnósticos recoger las premisas del más vigoroso adversario del docetismo para negar el que a ellos les venía atribuyendo la magna Iglesia” (*op. cit.*, II, 271). Otro desplazamiento se nota entre esas cinco cartas y la pastoral a Policarpo, en que no hay un paso de carnal a espiritual como en Ef 7 (pasión-resurrección), sino

ren y ahí se encuentran: la pasión y el martirio, la carne, la comunidad, la vivencia místico-cultural y sobre todo Jesucristo nuestro vivir” (220). A la poderosa y unificada síntesis cristocéntrica y vital de Ignacio, un poco se contrapone cierta mística antropocéntrica de Dios y de su unidad (221), de tipo helenístico y gnóstico, que es más marginal en él.

El profundo cristocentrismo, la acentuada escatología comenzada (222) y la concepción fundamental del martirio, deja muy en claro la pertenencia de Ignacio al medio neotestamentario. En él culminan los siguientes temas: la línea de la encarnación a través de la unión comunitaria y jerárquica; la integración de la muerte física en la vida (223) –en virtud de la compenetración del martirio con la pasión–, acompañada de una profunda vivencia eucarística; la mutua asimilación entre Cristo y el concepto de vida. Es el que más desarrolla el tema del martirio. Ignacio sería de medio joánico con fuerte influencia paulina. “Del mismo modo que en Juan, la escatología realizada arrincona la futura. Pero el martirio imprime un nuevo dinamismo a Ignacio y lo impulsa a centrarse en la pasión-resurrección, acercándolo a Pablo. Y hasta deja atrás a Pablo cuando concibe el martirio como manantial de vida. ... Sintetizando diría que el Cristo de Ignacio no es el Revelador joánico ni el ‘Salvador’ –tan importante en el pensamiento paulino–, sino el Cristo-vida” (224). En Ignacio, respecto a Jn, el tema de la vida parece más personalizado en Cristo e interiorizado en el cristiano (225). En general, Ignacio refleja comunidades más ‘estáticas’, poco misioneras, defensivas, centradas en la vida interna y en el culto al Padre, en una atmósfera de unión a Dios. Finalmente, respecto al gnosticismo, me atrevo a afirmar que Ignacio no se muestra notablemente más gnóstico que Juan, aunque su tipo de acercamiento al gnosticismo sea diferente (226). La personalidad

de invisible a visible (encarnación) y en que se destaca más una escatología futura que no sea el martirio. Esta carta es la menos cristocéntrica y rebosa en consejos pastorales. En R y P casi no se alude a la herejía.

(220) *El concepto*, 244.

(221) Su principal brote es la concepción y anhelo de la unidad divina y la búsqueda apasionada, un tanto individualista, del martirio. El martirio tiende a veces a proyectarse como liberación de este mundo, el que se asemeja a la muerte.

(222) Poco se habla de la adquisición de la ζωή: el cristiano ya está ‘instalado’ en ella. Se trata de conservarla.

(223) La muerte es fuente de vida.

(224) *El Concepto*, 248s. “Parentesco paulino también se detecta en la teología de la Iglesia y en la mística de Cristo” (*Ib.*).

(225) Su marco es menos dualista que el joánico. “Ambos pensamientos y lenguajes tienen cierta similitud por su vigorosa unificación y por el uso de vocablos claves que proyectan sobre ellos un colorido ‘fixista’” (*Ib.*).

(226) Las principales diferencias de Ignacio respecto al gnosticismo serían:

“1) El Cristo de Ignacio es un Cristo histórico con carne y pasión verdadera. A esto se añade un cristocentrismo poderoso.

2) Ignacio, excepto cuando trata de la muerte física del cristiano, demuestra un gran aprecio por la carne y por su prolongación vital y comunitaria.

3) Cinco cartas de Ignacio se centran en la defensa contra la herejía y esa herejía es, al menos, el docetismo.

4) El dualismo en Ignacio tiene poca relevancia. El Padre (y Dios) no es el inmensamente lejano del gnosticismo. Tampoco hay un mito de descenso ni se desarrolla un drama de redención.

5) El concepto ignaciano de martirio es ante todo neotestamentario.

6) Ignacio se distancia del gnosticismo (‘pneumatocéntrico’) que concibe la vida como una espe-

de Ignacio es la de un obispo, ‘pneumático’ y mártir, como lo define P. Meinhold (227). Así, desde la interpretación de Ignacio por todo su texto, concluía en mi tesis sobre su relación con el medio neotestamentario y con las posibles influencias helenísticas y gnósticas (228). Era otro camino, con conclusiones diferentes, respecto al empleado por Schlier y la historia de las religiones.

3) CONCLUSIÓN

Antes de referirme directamente a mi tesis a partir de la nueva bibliografía ignaciana, me permito presentar algunas reflexiones, de tipo conclusivo, a propósito de esta última. Primeramente, se han renovado los ataques contra la autenticidad de la recensión media. Presentaré los más importantes de ellos en artículo aparte, complementario a este trabajo. Por ahora quisiera comentar lo normalmente descontextuados que son estos ataques respecto al conjunto de Ignacio. En ellos se ha invertido mucho trabajo, pero no ha campeado el sentido común. Han sido refutados, y ciertamente no aceptados por la comunidad académica. Quedan, pues, como una polémica marginal que no ha logrado detener la avalancha de trabajos sobre Ignacio. Más aún, vuelven a mostrar que no hay objeciones convincentes para abandonar la aceptada recensión media, creando ellos más problemas que los que resuelven. Por tanto, cada vez aparece más claro lo prístino de las cartas ignacianas. Esto confirma una conclusión básica de mi tesis: Ignacio es fundamentalmente un neotestamentario entre Pablo y Juan, pero con personalidad propia frente al medio helenístico y de gnosis emergente.

Hay muchos estudios sobre Ignacio. Algunos de ellos bastante buenos. El aspecto más tratado parece ser el eclesiológico, muy conectado con el martirio. La cristología siempre ha sido importante: un solo Cristo, Dios y hombre (carnal y espiritual), es lo central contra judaizantes y docetas, con insistencia especial en la pasión verdadera (229). La antropología, en su conjunto, es bastante menos estudiada. Estoy muy de acuerdo con el juicio de K. Bommers de que a Ignacio hay que

cie de fluido físico. Pues nuestro autor identifica el tema de la vida con la persona de Cristo, se preocupa también de la manera de vivir (el ‘cómo’) y tiene una actitud antropocéntrica.

7) La ‘gnosis’ no pasa de ser un tópico marginal en relación al Cristo-vida. Además Ignacio descuida el tema de la revelación” (*Ib.*, 250s).

(227) *Episkope-Pneumatiker-Märtyrer. Zur Deutung der Selbstaussagen des Ignatius von Antiochien. Ernst Barnikol zum siebzigsten Geburtstag eine späte Gabe*, Saeculum 14(1963)308-324.

(228) A fines de 1965, A Orbe me había sugerido el tema de la vida en Ignacio, tema que no solía recomendar para una tesis por su complicación gnóstica. Respecto a mi trabajo, que yo realizara después, se expresó, en carta privada, de la siguiente manera: “El tema de la ‘unidad’, lindante con el de la vida, le reclamaría una mayor apertura hacia los gnósticos. En beneficio, sin duda, de Ignacio”. Véase, al respecto, el final de la recensión a mi libro en Actualidad Bibliográfica, 16(1979)219, por J. O. T. Aunque fui alumno del curso doctoral de l’Institut Catholique de Paris, mi tesis la hice con J. Ochagavía en la Facultad de Teología de Santiago de Chile. Así exclama A. Louth: “one would never guess that the book emanates from Latin America” (JThS 29(1978)632). Respecto al método, Orbe decía en la citada carta: “método, discutible, fácilmente indisponde en contra al lector... No niego en modo alguno que la tesis pruebe; mas no será fácil que convenza”.

(229) Así como en la unidad de la Iglesia, carnal y espiritual, eucarística. El resucitado también es carnal. El docetismo amenaza igualmente su autocomprensión como mártir.

interpretarlo primariamente a partir de sus cartas y de que en cada punto aparece el conjunto de su pensamiento. De ahí mi insistencia en buscar el núcleo principal de este. Pero un pensamiento depende de las influencias recibidas, de su medio literario, de sus interlocutores y adversarios, de las circunstancias personales, en las que pesan sus propias responsabilidades, su prisión y martirio, etc. Ignacio es conducido hacia Roma a través de diversas ciudades, pero lo que más debe haberlo determinado es su anterior experiencia antioquena. Su eclesiología va a ser una respuesta a los adversarios.

Antioquía era una gran sede del cristianismo, donde confluían diversas tendencias y la influencia judía era fuerte. Para Ignacio, el judaísmo desembocó en el cristianismo, y ya no es válido. Los profetas anunciaron a Cristo, esperaron en él, y este los resucitó de entre los muertos. Por la puerta de Cristo, el Sumo Sacerdote, hacia el Padre entraron los patriarcas, los profetas, los apóstoles y la Iglesia, en la unidad de Dios. Muy poco usa Ignacio el A. T. (230) y ante la réplica de los judaizantes de Filadelfia, proclama directamente el común evangelio (coronación del A. T.): *venida, pasión y resurrección de Cristo*. Parece ser un pagano-cristiano. No está probado que los judaizantes de Magnesia y Filadelfia (incircuncisos) no puedan ser docetas. Conviene atender a los detalles de cada carta para caracterizar, lo mejor posible, a los respectivos oponentes. Entre estos debió haber carismáticos desplazados (231).

El mismo Ignacio era un gran carismático, que profetizó en el Espíritu Santo, que sentía en su interior un agua viva que lo llamaba hacia el Padre, que podía esperar una revelación respecto a la unidad y fe de los Efesios, que conocía las jerarquías angélicas, y sobre todo que tenía ofrecida la gracia del martirio. Y si la conseguía, quedaba su vida (junto con su empeño por la unidad) atestiguada ‘solemnemente’ por Dios (232). Entonces será alguien, será palabra (no solo voz), será plenamente discípulo. Su martirio es eclesial: él lo ofrece por las Iglesias, y estas lo acompañan y apoyan y cantan al Padre en Jesucristo en torno al ara del sacrificio (233). Su autoridad para escribir a las Iglesias se basa en su carisma y martirio. Aunque escriba como obispo, p. e. los consejos pastorales a Policarpo, nunca apoya su autoridad en su condición de obispo, quizás en parte porque le habría ido mal en Antioquía. Además el episcopado estaba recién consolidándose como prestigio.

¿Qué pasó en Antioquía que lo apresaron y condenaron? Ignacio declara estar encadenado por el Nombre (234). Algún autor sugiere un tumulto en que intervinieron los cristianos y que Ignacio se habría entregado a las autoridades como respon-

(230) También sus referencias a la creación son escasas (cf. E 15, 1; R inscr).

(231) En mi tesis, junto con ‘herejes’, solía agregar ‘cismáticos’. La jerarquía ignaciana sería un duro golpe contra ministerios itinerantes.

(232) Se mostraba la coherencia entre su palabra y su vida. El árbol se conoce por su fruto (E 14, 2).

(233) La descripción como de una marcha triunfal de Oriente a Occidente (como el sol) es sobre todo en la carta a los Romanos, donde el retórico Ignacio suplica que no se lo impidan. Cf. Policarpo, Flp 1, 1.

(234) Los ‘diez leopardos’ tendrían eventualmente que llevar también otros prisioneros (cf. Policarpo, Flp 9, 1). El anfiteatro romano podría requerir víctimas abundantes de las provincias, p. e. para celebrar la victoria en Dacia. Varios podían pasar por Éfeso (véase E 12, 2).

sable de la comunidad. Pero la cosa pudo ser mucho más sencilla. Hasta el rescripto de Trajano a Plinio, bastaba con una denuncia anónima de ser cristiano, lo que era pertenecer a una asociación ilícita. ¿Pero quién lo denunciaría? (235). Parece que hubo un conflicto interno en la Iglesia de Antioquía que afectó su cuerpo visible y del que Ignacio está muy preocupado. El se siente indigno de esa comunidad. Cuando en Tróade se le anuncia que esa Iglesia ha reencontrado la paz, Ignacio recobra ánimo y solicita que las Iglesias se congratulen con Antioquía. Todo esto va más allá de que simplemente se haya nombrado un sucesor a Ignacio. Su lucha por la unidad y contra las desviaciones en las Iglesias de Asia Menor, parece, pues, coherente con lo de Antioquía. Sería una sola lucha que quedará refrendada con su martirio. Por eso Ignacio también se muestra nervioso por lo que pueda suceder en Roma (236).

Es verdad que Ignacio asimismo se puede sentir indigno (237) o inseguro por no poder participar en la Eucaristía (238) de las Iglesias. Por así expresarlo, sueña con las reuniones eucarísticas presididas por el obispo con el presbiterio y diáconos. Pero si la eucaristía es unión a Cristo, él la va alcanzar por el martirio (239) que le está reservado. De ahí que exprese a este en términos eucarísticos (240). Eso es alcanzar a Dios y a Cristo: su nacimiento. En su martirio se ‘configura’ a la pasión de Cristo que es la vida. Ante un tan poderoso deseo de ‘Eucaristía’ unitiva, el tiempo de prisión no era lo mejor.

El monoepiscopado de Ignacio (241) ciertamente no es monárquico, sino que forma un todo (una cítara) con el presbiterio y en ese sentido no se habla de un ‘sometimiento’ de los presbíteros al obispo (242). Desde hacía tiempo era una necesidad práctica de las Iglesias por la liturgia, y sobre todo ante las tendencias cismáticas y heréticas (aseguraba la unidad). Pudo influir en esto el que los cristianos se reunieran en las casas (243). Y el episcopado era una función necesaria, antes de ser un ‘título’. Puede perfectamente haber comenzado con un presbítero ‘primus inter pares’, que después se fue consolidando aparte. Y no siempre se tendría muy clara conciencia del título. Así el obispo Policarpo no usa este título en Flp inscr. No hay indicio, entonces ni después, de que haya habido una lucha para imponer el monoe-piscopado. En ese sentido Ignacio lo da como ya establecido en esas Iglesias (244).

(235) Cf. 1Cl 5, 4s.

(236) Igualmente siente miedo por el peligro de soledad ante los poderes del mal.

(237) Más allá de los recursos de la retórica.

(238) Esta unía la comunidad y era remedio de inmortalidad.

(239) Aunque Ignacio está centrado en alcanzar a Dios en el inminente martirio, también conserva o superpone aspectos de una escatología tradicional futura. ¿Hay superposición en R 4, 3 y P 7, 1 (ἀναστάσει, según texto más probable)? Véase *El concepto*, cap. 6, 3.

(240) La sangre de Jesús recapitula el misterio de salvación.

(241) También en las Pastorales se usa el término ἐπίσκοπος en singular.

(242) En M 3, 1 usa: συγχωρόντας αὐτῷ. No se concibe un obispo solo, sino siempre rodeado por el presbiterio y sirviéndose de los diáconos.

(243) En ellas no siempre cabrían todos, aunque algunas comunidades fueran muy pequeñas. ¿Influía el jefe de casa? También pudo haber influido el que relacionaba con otras Iglesias. Además estaba la administración de una caja común, etc.

(244) En E 3, 2 supone obispos establecidos hasta los confines de la tierra. Razón tiene Brent en que Ignacio idealiza las cosas.

Pero su insistencia en la triple jerarquía, muestra una necesidad de consolidación. Es tan primitiva la situación, que no la justifica por la sucesión apostólica, como se hará posteriormente cuando se establezcan las listas de ‘obispos’. Su justificación está implicada en la armonía de Dios (en ella se canta a Jesucristo) (245), en la unidad, reflejo (246) de la unidad de Dios (de Cristo y el Padre), que se manifiesta plenamente en la Eucaristía. Ahí está la vida. Así el obispo representa normalmente al Padre y el presbiterio al sanedrín de los apóstoles. Los apóstoles aparecerían como trascendentes y ‘actuantes’ (247). Esta poca distancia a los apóstoles es coherente con que no insinúe, como en 1Cl, una sucesión apostólica. Obviamente que este culto ‘estático’ y este entervero con Dios, da una imagen sacral de la jerarquía. Pero corresponde a que no solo Cristo, sino la realidad cristiana, es carnal y espiritual, visible e invisible, igualmente el obispo. El silencio del obispo, que Ignacio refrenda con el poderoso silencio de Dios, que dice y hace, también puede deberse a un autodomínio (248) que no quiere entrar en vanas discusiones con charlatanes a quienes por lo demás habría que evitar, o a una falta de carisma del obispo y de conocimiento de las jerarquías angélicas, etc.

Sean bienvenidos los análisis de estilo (249) y retóricos de las cartas ignacianas. Igualmente el destacar la influencia del judaísmo helenista, p. e. en las connotaciones negativas de Dios de P 3, 2. No está mal el conocimiento sociológico de las ciudades de la época, pero deducir de E 9, 2 y de algunos otros detalles, una fuerte influencia de las procesiones místicas helenísticas (250), es un extremo, que, por lo demás, se contrapone al antiguo extremo del gnosticismo. Es muy interesante la influencia helenista en los términos unitarios, como ὁμόνοια. Pero no se pueden borrar algunos rasgos místicos en la personalidad de Ignacio. Igualmente han sido muy positivos los estudios sobre la autocomprensión de nuestro autor.

Respecto a mi tesis, aunque suela aparecer en las bibliografías, dadas sus dificultades ante enumeradas, creo que prácticamente ha sido ignorada, salvo por algunos patrólogos de lengua castellana. Y hubiera podido contribuir a calibrar con más precisión las intuiciones fundamentales de Ignacio y así interpretarlo mejor. Curiosamente nadie ha retomado directamente (251) el tema de mi tesis, la vida y la muerte, tema que es central. Y Cristo-vida es básico para nuestra salvación. Es verdad que los

(245) En el obispo y jerarquía, Ignacio puede ver a toda la comunidad.

(246) No es una réplica platónica. El Señor inhabita en el templo que son los cristianos. Ignacio no habla de una Iglesia del cielo, sino de la relación de la Iglesia con el Padre y el Hijo o de reflejar en la comunidad la relación del Hijo con Padre. Se podría decir que la Iglesia es celeste en cuanto es trascendente, lo que se manifestaría en ser llamada católica, y estar unida a Cristo. En esta visión de Iglesia, el obispo, por ejemplo, como representante del Padre, y la Eucaristía, poseen un fuerte tono ‘sacramental’.

(247) Curiosamente entran a la unidad de Dios antes de la Iglesia.

(248) Retórica de persuasión.

(249) Ignacio usa diversos símbolos para expresarse, como θυσιαστήριον. Igualmente en referencia a su martirio, p. e. el canto litúrgico de la Iglesia romana.

(250) Y de los embajadores de las ciudades.

(251) Ha sido ciertamente tocado innumerables veces en cuanto es fundamental en la cristología y el martirio de Ignacio, pero no se ha plasmado en ningún título bibliográfico o estudio específico, fuera de uno de F. Bergamelli (*Morte e vita in Ignazio di Antiochia*, Parola, Spirito e Vita, 32(1995)273-288), donde hace una simple presentación o rápido análisis de algunos pocos textos.

autores destacan la escatología presente (252). Concluyendo y a mi entender, escasean en la bibliografía revisada los estudios más globales que traten de penetrar en el corazón del pensamiento ignaciano y desde ahí lo articulen, como fue el caso de mi tesis. Quizás esto se deba, en parte, a la dificultad de los métodos que hay que aplicar y quizás a una superficial primera impresión de falta de novedad en el resultado. Porque a alguno puede parecer que ya está todo dicho, pero el punto es no solo la profundidad y una prueba más contundente, sino también la visión de conjunto, con los matices que ella comporta. Personalmente, haber recepcionado toda esta literatura reciente sobre Ignacio, me ha dado respecto a mi tesis, una mayor conciencia de varios aspectos que aparecen en la visión de conjunto recién expuesta (253).

Los temas de fondo más centrales de Ignacio serían la unidad y la vida, con cierto predominio de este último, como intenté probar en mi tesis. Ahora, después de sumergirme una vez más en sus cartas, creo poder confirmar esta intuición. B. Villegas, decía, en su recensión a mi tesis, que la única forma de ver cuál de los dos temas explicaba mejor a Ignacio, era hacer un nuevo trabajo, similar al del concepto de ζωή, pero esta vez sobre la unidad, y comparar después el resultado de ambos (254). Buscando, pues, todo lo directamente referente a la unidad y su vocabulario respectivo, R casi queda fuera del tema de la unidad (255), a primera vista, a pesar del peso del martirio. Lo que no niega que a través del martirio Ignacio *alcance* a Cristo y a Dios, en la unión con ellos, en ese con-padecer con Cristo y resucitar libre en él, etc. (256). Pero lo primario en el tema de la unidad es la unión en la comunidad (257), unión de carne y espíritu, presidida por el obispo, presbiterio y diáconos, sobre todo en la reunión eucarística. Fuera del santuario no hay vida. Así se excluye la herejía, que es muerte, y se desbaratan las intrigas del príncipe de este mundo. Los judaizantes tienen que convertirse hacia la unidad de la Iglesia. Notemos de paso cómo se articulan el tema de la unidad con el de la vida y cómo la pregunta por la predominancia de uno de ellos podría llegar a parecer artificial.

(252) Cristo ponía fin al antiguo reino de la muerte (E 19, 3).

(253) Entre ellos el pneumatismo de Ignacio, una mayor conciencia de la ruptura con el judaísmo, de la necesidad de consolidación de la triple jerarquía, pero no siendo monárquico el episcopado. También han resaltado otros elementos, como los socioculturales. Es importante considerar que la Iglesia se reunía en casas particulares. La Iglesia que Ignacio refleja, es la ideal, la soñada ('misticismo'), que él aclara en sus roles a partir sobre todo de la experiencia litúrgica. Pero la Iglesia es una, carnal y espiritual; Iglesia del Padre y del Hijo, Iglesia de los apóstoles que permanecen presentes. En la lucha de Ignacio por la unidad está implicada su experiencia de Antioquía y su martirio. Para tratar de identificar a los adversarios, hay que atender a los detalles de cada carta. Se insiste ahora en que Ignacio es un hombre de la ciudad helenista. Ignacio es cercano al judaísmo, que era poderoso en Antioquía, pero abierto al helenismo, probablemente a través del judaísmo helenista. Esto no quiere decir que no tenga contactos con los elementos gnósticos que se respiraban en Antioquía.

(254) "Es muy posible que así sea (la predominancia de Cristo vida). Pero creo que la única forma en que esto se hiciera plenamente convincente sería intentando hacer una síntesis tan exhaustiva como la de S. Z., pero tomando como hipótesis de trabajo la centralidad de la Unidad de Dios. Sería la única forma de ver cuál de las dos hipótesis 'salva mejor los fenómenos'. Lo que es en todo caso innegable, es que la hipótesis de S. Z. es coherente, y que ha sido construida a base de una comprobación analítica a gran escala" (Teología y Vida 20(1979)82).

(255) Salvo que formarían un *coro* sacrificial en torno al martirio de Ignacio.

(256) Cf. p. e. R 7, 3.

(257) Ignacio es un hombre hecho para la unión.

Ahora bien, la unidad, en algunos pocos pasajes, aparece envuelta en un tema mayor, la unidad de Dios, que abarca desde los fieles hasta el Padre. Este tema podría sintetizarse así: los fieles unidos y subordinados al obispo, como la Iglesia unida a Cristo y este al Padre. Así todo es sinfónico en la unidad de Dios (258). Y esta es una unidad (259), cuya puerta es Cristo, por la que entran hacia el Padre los patriarcas, profetas, apóstoles y la Iglesia (260). Dios es el fundamento de la unidad (261). La visión de ‘la unidad de Dios’ es grandiosa (262), pero el centro del tema de la unidad parece ser la exhortación a la unión de la comunidad, determinada especialmente por la lucha contra las tendencias cismáticas y heréticas. Finalmente, ¿por qué esta unidad? Porque en ella está la vida, esa vida que surge de la muerte de Cristo, en la que se inserta el martirio de Ignacio. Porque Cristo es nuestro vivir. La sola unidad, sin profundizar en el tema de la vida y muerte, puede ofrecer una visión, a mi parecer, un poco trunca de Ignacio. Creo, por tanto, que las razones que di en mi tesis y que aparecen en la nota 3 de este artículo, conservan toda su validez.

En la historia de la interpretación de los escritos ignacianos, más allá de los aportes científicos, han jugado un fuerte papel los prejuicios dogmáticos, que a veces nos han impedido ver evidencias. Esto ha influido, a veces, en la discusión sobre la autenticidad de la recensión media, discusión que no es de extrañar en la época de la crítica. Pero cada vez aparece más claro lo arcaico de la recensión media. Notemos, finalmente, que la discusión de la autenticidad, en la que me centraré en un artículo (o apéndice) complementario al actual, no ha impedido los numerosos estudios dedicados tranquilamente a Ignacio. Creo que en esto interviene un cierto equivalente del ‘sensus fidelium’. Así como el sentido de la fe percibió la ‘apostolicidad’ inspirada en los escritos del Nuevo Testamento, así respecto a Ignacio percibe que sus escritos pertenecen a los orígenes cristianos. Ignacio, con su vivísimo estilo, con su muy rica personalidad y con su testimonio, sigue atrayendo y encantando a los cristianos del s. XXI. Si esta revisión de Ignacio, a más de 30 años de mi tesis, ha sido bastante útil para mí, espero que ella pueda también ayudar a otros.

RESUMEN

El autor defendió su tesis doctoral sobre el concepto de ζωή de Ignacio en 1975 y la publicó en 1977. Ahora hace una revisión de la literatura posterior anotando algunos aspectos que le llaman la atención, después presenta su tesis y termina con una apretada síntesis conclusiva. No se detiene expresamente en los recientes autores que niegan la autenticidad de la recensión media, dejándolos para un artículo complementario, para no alargarse demasiado.

Palabras clave: Ignacio de Antioquía, literatura reciente.

(258) Cf. E. 5, 1. Véase E 4, 1s; M 7, 1.2; 13, 2; Sm 8, 2.

(259) En ella están los obispos establecidos hasta en los confines de la tierra (cf. E 3, 2).

(260) F 9, 1. En F, donde polemiza con judaizantes, muestra esta visión amplia de la historia de salvación. Cf. M 10, 3. Los profetas, en Cristo, forman una sola unidad con los cristianos.

(261) Cf. M 1, 2; T 11, 2. El cuerpo de su Iglesia es uno, siendo Cristo la cabeza.

(262) También se refleja en que el obispo (silencioso) represente al Padre, en que en la unidad se cante al Padre por Cristo.

ABSTRACT

The author defended his doctoral thesis on the concept of Ignatius' ζωή in 1975, and published it in 1977. Now he reviews the literature since then, noting some aspects that call attention this. Afterwards, he presents his thesis and finishes with a condensed conclusive synthesis. The author does not stop here to consider at any length the recent authors who deny the authenticity of the middle version, leaving them for a complementary article, in order not to unduly lengthen this present article.

Key words: Ignatius of Antioch, Recent literature.