

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* 9

Abreviaturas 15

CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* 89

RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* 221

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

Παῖς en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i>	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i>	353
<i>Índice bíblico</i>	371
<i>Índice onomástico</i>	377

JESUCRISTO, HIJO DEL HOMBRE E HIJO DE DIOS SEGÚN IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Juan José Ayán Calvo

Instituto de Filología San Justino, Madrid (España)
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

En las primeras décadas del siglo II, Ignacio, obispo de Antioquía de Siria, que se da a sí mismo también el nombre de Teoforo, es conducido como prisionero condenado a las fieras desde la mencionada ciudad hasta Roma, donde espera alcanzar a Dios y el verdadero discipulado mediante el martirio. A lo largo de su camino hacia la capital del Imperio experimenta la preocupación y solicitud de las comunidades cristianas en favor del que es conducido al martirio y, de esa manera, puede conocer asimismo las dificultades a que hacían frente aquellas comunidades. De todo ello quedará reflejo en las siete cartas que dirigió a las comunidades de Éfeso, Magnesia, Trales, Roma, Filadelfia y Esmirna, así como la que dirigió a Policarpo, obispo de Esmirna. Entre los males que aquejaban a aquellas comunidades no era el menor las comprensiones enfrentadas a propósito del misterio de Jesucristo: ¿cómo conciliar su verdadera divinidad y su verdadera humanidad? Cualquier explicación que eliminase la divinidad o la humanidad diluía el misterio. Nosotros no vamos a exponer la cristología de Ignacio sin más, sino que pretendemos acercarnos al tema de la filiación de Jesucristo que, evidentemente, sólo puede comprenderse en el marco de su cristología.

Muchos son los títulos y apelativos con los que Ignacio caracteriza a Jesucristo de manera explícita: Dios¹, Señor², Salvador³, Nombre⁴, nuestro inseparable vivir⁵, nuestro vivir para siempre⁶, nuestro vivir ver-

1. Cf. *A los efesios* inscr.; 18, 2; *A los tralianos* 7, 1; *A los romanos* inscr.; 3, 1; 6, 3; *A los esmirnitas* 1, 1; 10, 1; *A Policarpo* 8, 3.

2. Cf. *A los efesios* 7, 2; 17, 1; 19, 1; *A los magnesios* 7, 1; *A los tralianos* 8, 1; 10; *A los filadelfios* inscr.; 1, 1; 4, 1; 9, 2; 11, 2; *A los esmirnitas* 1, 1; 4, 2; 5, 2; *A Policarpo* inscr.

3. Cf. *A los efesios* 1, 1; *A los magnesios* inscr.; *A los filadelfios* 9, 2; *A los esmirnitas* 7, 1.

4. Cf. *A los efesios* 1, 2; 3, 1; 7, 1; 20, 2; *A los filadelfios* 10, 1.

5. Cf. *A los efesios* 3, 2.

6. Cf. *A los magnesios* 1, 2.

dadero⁷, la voluntad del Padre⁸, Médico⁹, Maestro¹⁰, hombre nuevo¹¹, hombre perfecto¹², esperanza¹³, conocimiento de Dios¹⁴, alegría inmaculada¹⁵, nueva levadura¹⁶, Espíritu inseparable¹⁷, archivos¹⁸, Sumo sacerdote¹⁹, puerta²⁰, amado²¹, fidelidad (fe) perfecta²². Aunque algunos de esos títulos o nombres están ligados a la filiación de una u otra manera, a nosotros nos interesan fundamentalmente aquellos lugares en los que Jesucristo es denominado Hijo. En las cartas de Ignacio, el término «hijo» sólo aparece aplicado a Jesucristo que es llamado Hijo del Padre²³, Hijo de Dios²⁴ y también Hijo del hombre²⁵.

I. JESUCRISTO, HIJO DEL HOMBRE

Sólo en una ocasión utiliza Ignacio la expresión Hijo del hombre. Escribe en su carta *A los efesios* (20, 2):

7. Cf. *A los esmirniotas* 4, 1.
8. Cf. *A los efesios* 3, 2.
9. Cf. *A los efesios* 7, 2.
10. Cf. *A los efesios* 15, 1; *A los magnesios* 9, 1; 9, 2.
11. Cf. *A los efesios* 20, 1.
12. Cf. *A los esmirniotas* 4, 2.
13. Cf. *A los efesios* 1, 2; 21, 2; *A los magnesios* 11; *A los tralianos* inscr.; 2, 2; *A los filadelfios* 11, 2.
14. Cf. *A los efesios* 17, 2.
15. Cf. *A los magnesios* 7, 1.
16. Cf. *A los magnesios* 10, 2.
17. Cf. *A los magnesios* 15.
18. Cf. *A los filadelfios* 8, 2.
19. Cf. *A los filadelfios* 9, 1.
20. Cf. *A los filadelfios* 9, 1.
21. Cf. *A los esmirniotas* inscr.
22. Cf. *A los esmirniotas* 10, 2.
23. «Cada uno de vosotros sea un coro para que, armoniosos en la concordia, acogiendo la melodía de Dios, cantéis con una única voz al Padre por medio de Jesucristo, para que os escuche y reconozca, por vuestras buenas obras, que sois miembros de su Hijo» (*A los efesios* 4, 2); «Por tanto, esforzaos en permanecer firmes en las enseñanzas del Señor y de los apóstoles para que todo lo que hagáis sea próspero en la carne y en el espíritu, en la fe y en el amor, en el Hijo, en el Padre y en el Espíritu, en el principio y en el fin...» (*A los magnesios* 13, 1); «Ignacio, llamado también Teoforo, a la Iglesia que ha alcanzado misericordia en la magnificencia del Padre Altísimo y de Jesucristo, su único Hijo... A ella la saludo en el nombre de Jesucristo, Hijo del Padre» (*A los romanos* inscr.).
24. «Sobre todo, si el Señor me revela que todos, individual y comunitariamente, por la gracia del Nombre, en una fe y en Jesucristo, que procede de David según la carne, Hijo del hombre e Hijo de Dios...» (*A los efesios* 20, 2); «Para que los desobedientes tuvieran la certeza de que existe un único Dios, el cual se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo...» (*A los magnesios* 8, 2); «[...] repletos de certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente de la estirpe de David según la carne, hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios» (*A los esmirniotas* 1, 1).
25. «Sobre todo, si el Señor me revela que todos, individual y comunitariamente, por la gracia del Nombre, en una fe y en Jesucristo, que procede de David según la carne, Hijo del hombre e Hijo de Dios...» (*A los efesios* 20, 2).

[...] Jesucristo, del linaje de David según la carne (τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ), Hijo del hombre e Hijo de Dios (τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ).

La expresión «del linaje de David según la carne», que evoca la paulina de Rom 1, 3 («de la estirpe de David según la carne»: ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα), fundamenta la filiación humana de Jesucristo en su ascendencia davídica proclamada asimismo en *A los esmirnitas* 1, 1 («[...] nuestro Señor que es verdaderamente de la estirpe de David según la carne»: ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα) o en *A los romanos* 7, 3 («Jesucristo, el de la estirpe de David»: ἐκ σπέρματος Δαβὶδ). Esa filiación humana se realiza por su concepción y nacimiento de una virgen, María:

Jesucristo, del linaje de David (τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ), de María (τοῦ ἐκ Μαρίας), que nació verdaderamente (ὄς ἀληθῶς ἐγεννήθη)...»²⁶.

[...] nuestro Señor, que es verdaderamente de la estirpe de David según la carne [...] nacido verdaderamente de una virgen (γεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου)²⁷.

Según el designio de Dios, María llevó en su seno a Jesús (ἐκκοφορήθη ὑπὸ Μαρίας), el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David (ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ) y del Espíritu Santo²⁸.

Es suficientemente conocido el interés de Ignacio por oponerse a la cristología doceta que impregnaba a algunos grupos de las comunidades con las que había tenido contacto²⁹. Por eso, insiste en que Jesucristo es verdaderamente del linaje de David y que nació verdaderamente como hijo de María. Aparte del uso reiterado del adverbio ἀληθῶς, conviene indicar que siempre usa la expresión ἐκ παρθένου o ἐκ γένους Δαβὶδ o ἐκ σπέρματος Δαβὶδ frente a la fórmula preferida por los docetas —aunque no todos los que la usen profesen el docetismo—: διὰ παρθένου, con la que pretendían indicar que Jesucristo se sirvió de María como de un simple instrumento o canal para aparecer o tener apariencia de hombre pero sin tomar una humanidad verdadera de ella, una humanidad como la nuestra³⁰. Pero, a pesar de su preocupación antidoceta, no silencia algunos aspectos del misterio de Cristo que fácilmente podían favorecer una cristología doceta como el silencio sobre un padre humano y la afirmación de su nacimiento de una virgen y del Espíritu Santo. Ignacio no puede dejar de afirmar la concepción virginal e incluso insinuar el par-

26. *A los tralianos* 9, 1.

27. *A los esmirnitas* 1, 1.

28. *A los efesios* 18, 2.

29. Cf. J. J. Ayán Calvo, *Ignacio de Antioquía: Cartas. Policarpo de Esmirna: Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, (FuP 1), Madrid ²1999, 77-79.

30. Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I, Madrid 1976, 425- 432.

to virginal³¹, aunque los docetas pudieran usarlos para negar la verdadera humanidad de Jesucristo.

El lenguaje de Ignacio testimonia la dificultad para expresar el misterio del Hombre-Dios. Por un lado, con expresiones como «del linaje de David», «de María», «llevado en el seno por María», «nacido verdaderamente», el obispo de Antioquía quiere subrayar su verdadera humanidad. Por otro lado, ha de expresar el misterio divino que se encierra en esa humanidad, reflejado en su nacer de una virgen y del Espíritu Santo. Más aún, excepto en una ocasión³², siempre que afirma su ascendencia davídica y su nacimiento de María, añade expresiones que con absoluta claridad lo llaman «Dios» o «Hijo de Dios»³³.

Ignacio de Antioquía, como también lo hacen la *Ascensión de Isaías*³⁴, Justino³⁵, Ireneo³⁶ e Hipólito³⁷ entre otros³⁸, parece insertar a Jesús en la descendencia de David por la maternidad de María y no por su desposorio con José como será habitual hacerlo después, especialmente a partir de Orígenes³⁹. La insistencia en hacer a María de la descendencia de David, al menos en Ireneo, no estuvo exenta de un afán polémico contra los ebionitas que se hacían fuertes en la genealogía de Mateo, según la cual la ascendencia davídica proviene de José, para hacer de éste el verdadero padre de Jesús y negar la concepción virginal: si Jesús, según las profecías, debía ser del linaje real de David, el derecho le venía por José según la genealogía mateana, y consiguientemente José tenía que ser su verdadero padre con el fin de hacerlo heredero de la promesa real. Frente a ellos, Ireneo insiste en que María, por sí misma, es de la descendencia davídica; más aún, la genealogía de José —según Ireneo— presenta unos anillos que impiden sea considerado descendiente con derecho al trono de David⁴⁰. Aunque nada conclusivo se puede afir-

31. Aparte de los textos citados, puede verse *A los efesios* 19, 1: «Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella. Asimismo, la muerte del Señor. Tres misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios». Para las discusiones en torno al parto virginal, cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 189-203; F. Bergamelli, «La Verginità di Maria nelle lettere di Ignacio di Antiochia», en *Studia Patristica XXI*, Leuven 1989, 32-41.

32. Cf. *A los tralianos* 9, 1.

33. «Jesucristo, del linaje de David según la carne, Hijo del hombre e Hijo de Dios» (*A los efesios* 20, 2); «Pues según el designio de Dios, María llevó en su seno a Jesús, el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo, el cual nació...» (*A los efesios* 18, 2); «[...] nuestro Señor, que es verdaderamente de la stirpe de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen» (*A los esmirnitas* 1, 1).

34. Cf. *Ascensión de Isaías* 11, 2.

35. Cf. Justino, *Diálogo con el judío Trifón* 100, 3.

36. Cf. Ireneo, *Adversus haereses* III, 9, 2; Id., *Epideixis* 36.

37. Cf. Hipólito, *Las bendiciones de Isaac y Jacob* 16, PO 27, 76-78; Id., *El Anticristo* 8, 2.

38. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 63-82.

39. Cf. *Ibid.*, 78-80.

40. Para los diversos perfiles de la polémica cf. A. Orbe, *En torno a la Encarnación*, Santiago de Compostela 1985, 141-143; J. A. de Aldama, «Observaciones sobre dos pasajes de Ireneo»: *Revista Española de Teología* 22 (1962) 401-403.

mar al respecto, podemos sin embargo preguntarnos si la insistencia de Ignacio en la ascendencia davídica de María no obedecía ya a la presencia de una discusión semejante en sus días, aunque de ser así quizás no hubiera dejado pasar alguna ocasión como la de *A los romanos* 7, 3, donde alude a la ascendencia davídica de Jesús sin mencionar a María.

II. JESUCRISTO, HIJO DE DIOS

¿Qué significa que Jesucristo es el Hijo del Padre o el Hijo de Dios? El asunto ha sido objeto de notables debates hasta el punto de que Jules Lebreton pudo escribir que «es el punto más vivamente discutido de toda la teología de san Ignacio»⁴¹. Algunos pasajes como *A los efesios*, 20, 2 («Jesucristo, que procede de David según la carne, Hijo del hombre e Hijo de Dios») o *A los esmirniotas* 1, 1 («Nuestro Señor, que es verdaderamente del linaje de David según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios»), donde la filiación divina es indicada inmediatamente a continuación de la filiación humana de María, condujeron a algunos investigadores a la conclusión de que la filiación divina de Jesús testimoniada por Ignacio no es una filiación preexistente a la encarnación: a Jesús se le llamaría Hijo de Dios por su concepción virginal de María y el recurso a la intervención superior de Dios para suplir la ausencia de padre humano. O de otra manera, Cristo no es el Hijo de Dios preexistente a la creación y, por tanto, a la encarnación, sino Hijo de Dios en razón de la encarnación acaecida por medio de una concepción virginal, acontecimiento que requiere una especialísima intervención de Dios que lo constituiría en Padre de Jesucristo sólo a partir de la encarnación. La filiación divina de Cristo es una consecuencia de su nacimiento virginal sin que sea necesario recurrir para la explicación de esa filiación a un nacimiento en el ámbito de la preexistencia. En esta línea se situaron autores como Th. Zahn, A. Von Harnack, R. Seeberg, E. Von der Goltz... Se opusieron a ellos otros como M. Rackl, J. Lebreton, J. A. de Aldama, entre otros⁴².

Antes de pasar al análisis de las afirmaciones ignacianas, me parece que se ha de señalar que en ningún momento los escritos de un hombre apasionado como Ignacio que va camino de la muerte se remansan para ofrecer una explicación teológica de la filiación de Jesucristo, pero al hilo de sus fogosas y no pocas veces desordenadas palabras es posible encontrar apresuradas y concisas afirmaciones que nos permiten adivinar lo que pudo ser su pensamiento al respecto. Con frecuencia se ha llama-

41. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité dès origines au Concile de Nicée II. De Saint Clément à Saint Irénée*, Paris 1928, 312-313.

42. Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, 313-314, n. 1; J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 170 y 171.

do la atención sobre el estilo de Ignacio, abundante en vulgarismos, neologismos, anacolutos, que violentan el lenguaje, reflejo quizás de la violencia que supone la experiencia de un condenado a muerte, donde se desposan las ansias de alcanzar a Dios y el miedo a no perseverar hasta el último momento. E. Norden escribió que «ningún escrito de esa época se aproxima a estas cartas en la manera de hacer violencia a la lengua con una prepotencia tan soberana»⁴³. La decepción embargará a quien se acerque al epistolario ignaciano buscando un pensamiento teológico expuesto de manera sistemática. Las cartas, sin embargo, son de una gran densidad teológica que se percibe en expresiones formuladas a propósito de cualquier otro asunto pero que nunca se explicitan. Ignacio va dejando caer como teselas de un mosaico que se adivina teológicamente importante. Se intuye gracias a esas teselas algo teológicamente rico, pero ¿cómo reconstruirlo? Salvo raras excepciones es imposible ahondar en algunas de sus afirmaciones recurriendo al clásico principio de explicar a Homero por Homero, dada la escasa obra que se nos ha conservado del obispo antioqueno. ¿Nos tendremos que limitar a seguir repitiendo unas afirmaciones sin explicarlas en el conjunto del mosaico o se puede reconstruir aunque no sea en todos sus perfiles y detalles? Las teselas dejadas por Ignacio pueden conducir a intentos de reconstruir su pensamiento mediante hipótesis que no se someten a otro control que el de la imaginación del que las propone o que reducen el pensamiento ignaciano a categorías y planteamientos teológicos muy posteriores y ajenos a la teología del autor estudiado. Pero puede haber otro camino: intentar reconstruir el mosaico mediante un control más riguroso. Ignacio está dentro de una época en la que hay elementos teológicos compartidos por todos, tirios y troyanos, ortodoxos y heterodoxos. A partir de esos elementos comunes se puede establecer un mínimo común denominador que razonablemente se puede considerar también presente en un autor como Ignacio. En definitiva, hacemos nuestra la propuesta de Antonio Orbe cuando hace años reaccionó contra el estrechamiento de miras que podía suponer limitarse al principio de explicar a Homero por Homero y escribía con tino a propósito de la conocida *Historia del dogma de la Trinidad* de Jules Lebreton:

Su obra clásica, escrita con sensible tonalidad apologética, ha subestimado *a priori* las producciones gnósticas; yendo a resolver únicamente la teología eclesíástica, dentro de los cánones impuestos por un planteamiento posterior. Yo encuentro además que por el afán de explicar a Homero por Homero, elimina infinitos elementos indispensables para dar con la solución. Hay cuestiones en lo trinitario que sólo pueden plantearse adecuadamente con un amplio margen cronológico, y la perspectiva

43. E. Norden, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascenza*, I, Roma 1986, 520. Cf. también J. P. Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir*, Zürich 1971, 70.

simultánea de la dogmática heterodoxa. Problemas que sólo se han formulado documentalmente en escritos posteriores; pero cuya atmósfera se dejaba sentir mucho antes... Para el planteamiento de un problema complejo, hace mucho verlo en dos o más autores —*a fortiori*, en dos o más ideologías— que lo aborden personalmente; sobre todo si el tecnicismo de los elementos y nociones en juego resulta común a todos, ortodoxos y heterodoxos, herméticos y estoicos, sin diferencia de confesiones. Inútil explicar Homero por Homero, cuando las más de las veces sus obras desarrollan temas tangenciales, y han de silenciar por fuerza la explicación clásica, precisamente por clásica. El silencio sobre muchos puntos trinitarios en la teología del siglo II, tiene aquí su explicación. Los Padres no los tratan porque los suponen... Basta un término empleado técnicamente y en un pasaje crucial, para abrirnos a la teoría y obligarnos a salir de la letra del autor... Muchos se encierran gustosamente en las páginas de una obra, y tienen derecho a hacerlo, mientras ellas no les obliguen a salir⁴⁴.

Me parece que las cartas de Ignacio de Antioquía son un terreno muy propicio para mostrar la fecundidad del método preconizado por Antonio Orbe.

Dejemos los preámbulos y entremos en los discutidos pasajes ignacianos sobre la filiación divina de Jesucristo, aunque considero oportuno hacerlos preceder de una serie de constataciones indiscutiblemente presentes en sus cartas.

Ante todo, debemos constatar que Ignacio, con frecuencia, recurre a las expresiones Dios Padre⁴⁵ o Padre⁴⁶ sin más, pero nunca se explicita esa paternidad ni en relación con la creación ni con los hombres en general ni con ningún otro hombre en particular que no sea Jesucristo. Esa paternidad de Dios, cuando la explicita, dice siempre relación a Jesucristo: es el Padre de Jesucristo⁴⁷. Más aún, aunque sólo en una ocasión, es llamado «su único Hijo»⁴⁸.

En segundo lugar, hemos de señalar que Ignacio afirma explícitamente la preexistencia de Jesucristo «que estaba junto al Padre antes de

44. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos* I/1, Romae 1958, XV-XVI.

45. Cf. *A los efesios* inscr.; 9, 1; 21, 2; *A los magnesios* inscr.; 3, 1; 5, 2; *A los filadelfios* inscr.; 1, 1; *A los esmirnitas* inscr.; *A Policarpo* inscr.

46. Cf. *A los efesios* inscr.; 3, 2; 5, 1; 9, 1; 15, 1; 21, 2; *A los magnesios* 1, 2; 6, 1; 7, 1; 7, 2; 13, 2; *A los tralianos* 3, 1; 11, 1; 12, 2; 13, 3; *A los romanos* 3, 3; 7, 2; 8, 2; *A los filadelfios* 3, 1; 9, 1; *A los esmirnitas* 3, 3; 7, 1; 8, 1.

47. «Que también el Padre de Jesucristo lo consuele [...]» (*A los efesios* 2, 1); «[...] se le han sometido, no a él sino al Padre de Jesucristo, el obispo de todos» (*A los magnesios* 3, 2); «[...] a la Iglesia santa que está en Trales de Asia, amada de Dios, Padre de Jesucristo» (*A los tralianos* inscr.); «Él resucitó verdaderamente de los muertos, habiendo sido resucitado por su mismo Padre, y, a semejanza suya, a los que hemos creído en Él también su Padre nos resucitará» (*A los tralianos* 9, 2); «Sed imitadores de Jesucristo como también Él lo es de su Padre» (*A los filadelfios* 7, 2).

48. *A los romanos* inscr.

los siglos y se manifestó finalmente»⁴⁹. Más aún, todo hace pensar que Ignacio ha percibido la relación existente entre creación y Jesucristo. En un pasaje que puede pasar fácilmente desapercibido escribe: «Ahora bien, hay un único maestro que dijo y fue (εἶπεν καὶ ἐγένετο)»⁵⁰, donde los críticos⁵¹ no tienen inconveniente en ver una alusión al Sal 32, 9 («Pues habló y fueron hechos; mandó y fueron creados» y a Gn 1 [la cantinela de «dijo (εἶπεν)» y «fue» (ἐγένετο)]). Con la obra creadora, Jesucristo ejercía como maestro. Más aún, la creación tiene su clave de interpretación y comprensión en Él, porque, según dice Ignacio a los romanos, el Padre «ha querido todo lo que existe conforme a la fe y el amor de Jesucristo, nuestro Dios»⁵².

En tercer lugar, conviene subrayar las maneras de hablar de Ignacio a propósito de la encarnación, pues suponen la idea de alguien que existe previamente con características propias de Dios y se hace carne. Especialmente importante es un pasaje de la carta dirigida al obispo Policarpo: «Aguarda al que está por encima de toda contingencia, al Intemporal, al Invisible, al que se hizo visible por nosotros, al Impalpable, al Impasible, al que se hizo pasible por nosotros, al que por nosotros soportó de todas las maneras»⁵³.

1. *A los magnesios 8, 2*

En la carta dirigida a la comunidad cristiana de Magnesia, Ignacio polemiza con los judaizantes que todavía pretenden vivir según el judaísmo como si no hubiese llegado la gracia de Jesucristo⁵⁴. Según el obispo de Antioquía, ya los profetas del Antiguo Testamento, divinísimos, vivieron según Jesucristo y, precisamente, por estar inspirados por su gracia fueron perseguidos

[...] para que los desobedientes tuvieran la certeza de que existe un único Dios, el cual se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Logos que procedió del Silencio (ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν), el cual complació en todo al que lo había enviado⁵⁵.

El pasaje ignaciano nos presenta a un único Dios que se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo. Y ese Hijo es su Palabra (su Logos) que procedió del Silencio. La afirmación de Ignacio ya resultaba proble-

49. *A los magnesios 6, 1.*

50. *A los efesios 15, 1.*

51. Cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp. Part Two: Ignatius and Polycarp*, II, London 21890, 69; W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 77-78.

52. *A los romanos* inscr.

53. *A Policarpo 3, 2.*

54. Cf. *A los magnesios 8, 1.*

55. *A los magnesios 8, 2.*

mática en el siglo v. En una colección de *Testimonia Patrum*⁵⁶ atribuidos por un manuscrito siriano del British Museum a Timoteo II de Alejandría, conocido también como Timoteo Aeluro, se corrige el texto ignaciano que, acomodado a sus propósitos, corre de la siguiente manera: «Un único Dios que se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Palabra eterna que no procedió del Silencio». El texto ignaciano aparece corregido en dos puntos: 1) el Logos o la Palabra pasa a ser el Logos eterno o la Palabra eterna; 2) por otro lado, se afirma que no procedió del Silencio. El testimonio del obispo de Antioquía es objeto de una reelaboración para configurarlo a la ortodoxia trinitaria del siglo v. Quien lo haya reelaborado, por un lado, no veía claramente afirmada la eternidad del Verbo y, por otro lado, parece que consideraba muy comprometedor la afirmación de que el Verbo había procedido del Silencio, posiblemente por considerarla familiar con las especulaciones del gnosticismo valentiniano sobre *Sigé* (Silencio) como consorte del Abismo, de quien procede el Unigénito⁵⁷, o con las del monarquiano Marcelo de Ancira⁵⁸, aparte de que la ortodoxia nicena impedía cualquier concepción de un Dios silencioso o de cualquier Silencio anterior a la Palabra o Verbo de Dios, pues era imposible un Dios que no hubiese engendrado eternamente (*ab aeterno*) su Palabra o Verbo. En cualquier caso, el reelaborador del texto ignaciano no tenía dudas de que el obispo de Siria no hablaba de su nacimiento carnal sino de un nacimiento eterno, preexistente a la creación y, consiguientemente, a la encarnación.

Otro autor de la antigüedad, Severo de Antioquía, a caballo entre los siglos iv y v, experimentó asimismo cierta incomodidad ante el texto de Ignacio. En su obra *Contra el impío gramático*, que no era otro que Juan de Cesarea, que había escrito una defensa del concilio de Calcedonia, cita el pasaje ignaciano de la carta *A los magnesios*, aunque, a diferencia de lo que ocurre con otras citas de Ignacio, se ve precisado a explicarla; más en concreto, se siente impelido a aclarar qué significa que «el Verbo procedió del Silencio». Según Severo de Antioquía, se está significando el nacimiento inefable del Padre para el que no hay ninguna palabra ni ninguna comprensión adecuadas. Las palabras de Ignacio serían, pues, una invitación a honrar con el silencio el misterio de la divina e inefable generación del Hijo, que, a pesar de gozar de esta alteza, se hizo hombre por nosotros y complació en todo al Padre⁵⁹. Subrayemos cómo Severo de Antioquía, al igual que los *Testimonia Patrum* atribuidos a Timoteo Aeluro, se siente incómodo con la afirmación según la cual «el Verbo procedió del Silencio» y cómo asimismo el texto ignacia-

56. Cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp. Part Two: Ignatius and Polycarp* I, London 21890, 175-176.

57. Cf. Ireneo, *Adversus haereses* I, 1, 1.

58. Cf. Eusebio de Cesarea, *Teología eclesiástica* II, 9.

59. Cf. Severo de Antioquía, *Liber contra impium grammaticum* III, 41, CSCO 102, Scriptores Syri 51, 207.

no es aplicado a la generación divina e incomprensible del Hijo, con anterioridad a la creación, el cual se dignó hacerse hombre por la salvación de los hombres, complaciendo así al Padre en todo.

La crítica reciente, sin embargo, ha ido por otros caminos. J. B. Lightfoot, según el cual Marcelo de Ancira expresó sus ideas con un lenguaje casi idéntico al ignaciano⁶⁰, considera que Ignacio, aunque no niega la preexistencia del Verbo, en la expresión que nos ocupa de la carta *A los magnesios* se está refiriendo no a la generación atemporal del Verbo sino a la encarnación y a la vida humana de Cristo⁶¹. El silencio no sería más que reminiscencias de Sb 18, 14-15 («Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu Palabra omnipotente, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, en medio de una tierra condenada al exterminio») y de Rm 16, 25 («la revelación del misterio mantenido en silencio por tiempos eternos»).

Más recientemente, el conocido comentario a las cartas ignacianas de William R. Schoedel recoge tres vías de explicación para nuestro pasaje, aunque todas ellas mantienen la afirmación de que el texto ignaciano presenta el nacimiento del Hijo de Dios a partir de la encarnación. La primera explicación se acercaría a una concepción monarquiana al estilo de la de Marcelo de Ancira de modo que Ignacio consideraría a Dios como unidad indiferenciada hasta la venida en carne de Cristo en que aparecería el Hijo de Dios que procedería del Silencio. Sólo la encarnación habría dado paso a la existencia separada de Cristo como Hijo de Dios. Ahora bien, como, según Schoedel, Ignacio admite la preexistencia de Cristo aunque no la del Hijo de Dios (*sic!*), concluye que estaríamos ante un monarquianismo moderado⁶². La segunda vía de explicación, aunque Schoedel se manifiesta muy escéptico ante ella y la descarta con decisión, trata de dar razón de la afirmación ignaciana a partir de las concepciones gnósticas, de modo que Cristo sería la Palabra que procede del Padre, es decir, del Silencio, aunque no asociada a la creación o a la revelación veterotestamentaria sino a la venida de Cristo en la que aparece como el revelador del Padre⁶³. La tercera vía de explicación, por

60. Cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp. Part Two: Ignatius and Polycarp*, II, London ²1890, 126-127. Más adelante podremos ver hasta qué punto coinciden la manera de hablar de Ignacio y la de Marcelo de Ancira.

61. Cf. *Ibid.*, 127-128.

62. Cf. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 120. Más adelante mostraremos que el pensamiento de Marcelo de Ancira no es precisamente el que pretende Schoedel.

63. Cf. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 120-121. Las reflexiones de Schoedel manifiestan una notable imprecisión sobre las concepciones gnósticas en torno al nacimiento del Hijo de Dios que, al menos en la escuela valentiniana, se asocia a la aparición de un mundo y una salvación: cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988, 33-95; Id., *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. 1, 3)*, *Estudios Valentinianos II*, Romae 1955; Id., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 287-323; A. Magris, *La logica del pen-*

la que Schoedel se inclina más decididamente, considera las palabras de Ignacio un juego de lenguaje, una imagen sin pretensiones metafísicas, y, basándose curiosamente en un texto de Tertuliano⁶⁴, concluye:

En nuestro caso la identificación de Cristo con la palabra salida del silencio fue elegida con la intención de atender al problema de la salvación entre los profetas y el «Judaísmo». El silencio de Dios es invocado para dar razón de la supuesta incapacidad de los judíos y los judaizantes para comprender la Escritura. Cristo es pensado como el que emerge de la esfera del silencio sólo en el sentido de que su aparición saca a la luz el propósito escondido de Dios⁶⁵.

Abandonemos por el momento el sorprendente mundo de las interpretaciones para acercarnos a los textos de los autores más cercanos a Ignacio y procedentes de las más diversas ideologías por si pudieran ofrecernos alguna luz. Nos detendremos primeramente en la expresión ὁ λόγος προελθὼν; y posteriormente en el tema del Silencio.

Dejaremos a un lado los testimonios de algunos escritos de Nag Hammadi donde se habla del Logos⁶⁶ o del Hijo⁶⁷ procedente del Silen-

siero gnostico, Brescia 1997, 108-150. Más aún, los textos de Nag-Hammadi citados por Schoedel, en p. 120, n. 13 no apoyan las tesis de un Hijo que procede del Silencio con la venida de Cristo al mundo, sino que aluden a un nacimiento anterior a la creación.

64. Concretamente *Adversus Praxean* 5, 4. Digo «curiosamente», porque el texto de Tertuliano, como veremos más adelante, corre en contra de la tesis de Schoedel.

65. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 121-122.

66. Cf. «Hay una luz (que) existe oculta en silencio y que fue primera en salir. Ella sola, sin embargo, es silencio. Yo soy la Palabra, inefable, inmaculada, inconmensurable...» (*Pensamiento trimorfo* 46; la traducción es la de F. García Bazán en A. Piñero [ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid 1997, 317); «Éste es la perfección en el pensamiento del Padre, y éstas son las palabras de su reflexión. Cada una de sus palabras es la obra de su voluntad única en la revelación de su Palabra. Mientras estaban todavía en la profundidad de su pensamiento, la Palabra que fue la primera en adelantarse las reveló junto con el Intelecto que profiere la Palabra única en la gracia silenciosa. Ha sido llamado Pensamiento, porque estaba en Él antes de revelarse. Le correspondió, pues, adelantarse la primera cuando la voluntad de Aquel que quiso lo determinó. Pero la voluntad es que el Padre esté en reposo y complacido. Nada sucede sin la voluntad del Padre, pero su voluntad es inescrutable. Su huella es la Voluntad y nadie puede conocerla ni es posible a nadie escudriñarla para comprenderla. Pero cuando quiere, lo que quiere ahí está, aun cuando el espectáculo no les agrade del modo que sea ante Dios, cuando el Padre quiere. Porque conoce el comienzo de todos y su final. Al final, efectivamente, los interpelará directamente. Pero el fin consiste en conocer al que está oculto, y Éste es el Padre, del que ha salido el principio y hacia el que retornarán los que han salido de Él» (*Evangelio de la verdad* 37; la traducción es la de F. García Bazán en A. Piñero [ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, Madrid 1999, 158); «Cuando le ha parecido bien que su nombre amado sea su Hijo y le dio el nombre a Él, este que salió de la profundidad, expresó sus realidades» (*Evangelio de la verdad* 40; la traducción es de F. García Bazán, en A. Piñero [ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, 159-160).

67. «Han provenido los tres poderes de él; son el Padre, la Madre, el Hijo, desde el Silencio viviente que proviene del Padre incorruptible. Éstos han venido, empero, a partir del Silencio del Padre oculto» (*Evangelio de los egipcios* 41; la traducción es la de F. García Bazán en A. Piñero [ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, 108); «A

cio porque, al haberse conservado en copto, no permiten la evidencia que ofrecen los textos griegos, aunque el término *προεληθών* aplicado a las procedencias de los eones del Pleroma, manera mítica para explicar la generación *ante tempus* del Hijo que sale del Padre para una obra de mediación respecto a la aparición del mundo y el desarrollo de la salvación, está ampliamente atestiguado entre los valentinianos como puede verse en los *Excerpta ex Theodoto*: «Cristo es el que procede (*προεληθόντα*) del pensamiento de la Sabiduría»⁶⁸; «Jesús es el que procede (*προεληθών*) del Pleroma»⁶⁹. Sin querer entrar ahora en las complejidades del mito valentiniano, baste señalar que esas procedencias se sitúan en el mundo de la preexistencia: no son otra cosa que las expresiones míticas para hablar de lo que los eclesiásticos en su sobriedad llamaban la generación del Hijo antes de la creación del mundo.

Justino, en su *Diálogo con el judío Trifón*, afirma que los cristianos llaman Hijo de Dios «al que antes de todas las criaturas procedió (*προεληθόντα*) del Padre por su poder y voluntad»⁷⁰. Justino utiliza el término *προεληθών* para hablar de la generación del Hijo con anterioridad a la creación⁷¹, término que el mártir consideraba sinónimo de expresiones como engendrar (*γεννάω*)⁷² y producir (*προβάλλω*)⁷³, a pesar de que este último término provocase reacciones adversas por parte de algunos eclesiásticos que no comprendieron lo que con él quisieron expresar no sólo los valentinianos sino otros eclesiásticos nada sospechosos⁷⁴. El término *προεληθών* es, pues, utilizado por Justino para hablar de la generación del Hijo antes de la creación del mundo, aunque hay un pasaje de Justino donde el *προεληθών* se aplica a la encarnación: Jesucristo ha de ser reconocido como Dios que procede (*προεληθόντα*) de arriba y como hombre nacido entre hombres⁷⁵. Pero como tendremos ocasión de mostrar más adelante, Justino tiende a usar el mismo vocabulario para la generación del Hijo antes de la creación y para su nacimiento temporal. Taciano, discípulo de Justino, también testimonia el uso de *προεληθών* para hablar de la generación del Logos por parte del Padre: «El Logos que procede

partir de este lugar procedieron las tres potencias. Las tres Ogdóadas que (el) Padre en (el) Silencio junto con su Prepensamiento (manifestó) desde su seno, es decir, el Padre, la Madre y el Hijo» (*Evangelio de los egipcios* 51; la traducción es la de F. García Bazán en A. Piñero [ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, 109).

68. Cf. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto* 32, 2.

69. Cf. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto* 35, 2. Cf. además 7, 1-2; 23, 1; 36, 1.

70. Justino, *Diálogo con el judío Trifón* 100, 4.

71. El pasaje pasó desapercibido a A. Orbe que llegó a considerar posible que Justino rechazara el término: Cf. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958, 587 y 601-602.

72. Cf. Justino, *Diálogo...* 61, 1-3; 128, 4; 129, 4; Id., *Segunda apología* 6.

73. Cf. Justino, *Diálogo...* 62, 4; 76, 1.

74. La historia de la problemática puede verse en A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 517-754.

75. Cf. Justino, *Diálogo...* 64, 7.

(προελθών) del poder del Padre no dejó sin Logos al que lo engendró»⁷⁶. Y otro de los llamados Apologetas, Atenágoras, escribe: «Si por vuestra enorme sabiduría os gusta investigar qué significa ‘el Hijo’ (παῖς), os lo diré con brevedad: es el primer brote (γέννημα) del Padre, no como el que nace (a la manera humana)... sino como el que procede (προελθών)»⁷⁷. Por su parte, Clemente de Alejandría afirma: «El Logos que procede (προελθών) es el autor de la creación»⁷⁸. El Hipólito de la *Refutatio* enseña que el Logos «procedió (προελθεῖν) del que lo engendró, hecho su primogénito»⁷⁹. Ya en el fragor de la crisis arriana el término se siguió utilizando. Y así Atanasio, en su tratadito contra los paganos, no duda en afirmar que «el Logos es uno y unigénito Dios, el bueno que procede (προελθών) del Padre como de una fuente buena»⁸⁰; y, en otra obra, afirma con afán de distinguir las personas: «El Padre no es el Logos que procede (προελθών)»⁸¹. Asimismo la pseudoatanasiana *Oratio IV contra Arianos* recoge la expresión: «Una vez que el Logos procedió (προελθόντος), tuvo lugar la creación»⁸²; «¿Qué es lo que procede del Padre sino el Logos que procede (προελθών) de su corazón y fue engendrado de su seno?»⁸³; «Si el Logos procedió (προῆλθεν) para que nosotros fuésemos creados y nosotros existimos una vez que Él procedió (προελθόντος)»⁸⁴. Por último hemos de ocuparnos de Marcelo de Ancira, pues, como hemos indicado anteriormente, algunos exegetas ven en el pensamiento de Ignacio un posible precedente de sus doctrinas monarquianas. Al menos cuatro fragmentos de Marcelo de Ancira⁸⁵ testimonian la expresión ὁ λόγος προελθών pero con esa expresión el Ancirano afirma que el Logos es una producción del Padre antes de la creación para que la lleve a término: «Creo que existe un único Dios y que su Logos procedió (προῆλθεν) del Padre para que todo fuese creado por medio de él»⁸⁶. Ahora bien, ese Logos no es considerado Hijo hasta que asume al hombre Jesús en la encarnación. Pero la expresión ὁ λόγος προελθών nunca la aplicaría Marcelo de Ancira al momento de la encarnación. En nuestra búsqueda de paralelos al ὁ λόγος προελθών de Ignacio sólo hemos encontrado un autor que utiliza la expresión para referirse a la encarnación. Se trata del Hipólito, autor del *Contra Noeto*, que clarísimamente admi-

76. Taciano, *Oratio ad graecos* 5.

77. Atenágoras, *Súplica a propósito de los cristianos* 10, 3.

78. Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 16, 5.

79. Hipólito, *Refutatio* X, 33, 2.

80. Atanasio, *Contra gentes* 41.

81. Atanasio, *De sententia Dionysii* 25, PG 25, 517 B.

82. *Oratio IV contra Arianos* 12, PG 26, 484 B.

83. *Ibid.*, 24, PG 26, 505 B.

84. *Ibid.*, 25, PG 26, 508 A.

85. Los fragmentos 66, 75, 109 y 110 según la edición de M. Vinzent (que corresponden a los fragmentos 36, 74, 121 y 110 de la edición de Klostermann): cf. M. Vinzent, *Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*, Leiden-New York-Köln 1997.

86. Marcelo de Ancira, *Fragmento* 109, en M. Vinzent, *Markell von Ankyra...*, 102.

te la generación del Hijo antes de la creación⁸⁷ pero que expresa la encarnación de esta manera: «Éste (el Logos) viniendo (προελθών) a este mundo se manifestó Dios encarnado, viniendo (προελθών) como hombre íntegro, pues se hizo hombre no en apariencia o por cambio sino porque se hizo hombre en verdad»⁸⁸. La expresión «venir al mundo» vuelve a aparecer en las *Bendiciones de Jacob*⁸⁹. A excepción de este autor, donde la expresión ó λόγος προελθών, al ir acompañada de la determinación εις κόσμον y la referencia explícita a la venida en carne del Verbo, alude con absoluta claridad a la encarnación, los testimonios hasta aquí aducidos nos permiten concluir que la expresión ó λόγος προελθών puede ser considerada una expresión técnica para hablar de la generación del Hijo antes de la creación: una expresión técnica a la que recurrieron tirios y troyanos, ortodoxos y heterodoxos, prenicenos y nicenos.

Pasemos a la segunda parte de la afirmación ignaciana: la procedencia del Silencio. Ya hemos señalado anteriormente cómo algunos pretenden explicar la referencia al silencio por recurso a Sb 18, 14 (texto nunca citado en los escritos cristianos prenicenos) y Rm 16, 25. Según estos intérpretes, la venida en carne de Cristo era la que rompía el silencio de Dios. Pero tendrían que explicar entonces los pasajes ignacianos⁹⁰ en los que se supone que ese silencio no era tal, al afirmar que los divinísimos profetas vivieron conforme a Jesucristo al estar inspirados por su gracia⁹¹, fueron profetas de Jesucristo y discípulos del mismo en espíritu que lo aguardaron como maestro⁹², anunciaron ya el Evangelio y, al creer en Jesucristo, se salvaron pues estaban en la unidad de Jesucristo⁹³. A esto se debe sumar lo que dijimos más arriba de *A los efesios* 15, 1: «Hay un maestro que dijo y fue» a propósito de la actividad de Jesucristo en la obra de la creación.

Tal como hicimos antes, intentaremos enmarcar el pensamiento de Ignacio en el paisaje conceptual de la primera teología cristiana. A la filosofía de la época que insistía fuertemente en la trascendencia de Dios⁹⁴ se sumaron algunos pasajes bíblicos que asimismo la subrayaban como Jn 1, 18; 6, 46; Mt 11, 27 ó 1 Tm 6, 16 entre otros. El tema se dejó sentir con especial fuerza en el gnosticismo⁹⁵. Los valentinianos, con el recurso a un lenguaje mítico, especularon sobre un Dios Supremo al que llamaron Abismo: «Había, según dicen, un Eón perfecto, supraexistente, que vivía en las alturas invisibles e innominables. Le llaman Pre-Prin-

87. Cf. A. Zani, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1983, 61-154.

88. Hipólito, *Contra Noeto* 17, 5.

89. Hipólito, *Bendiciones de Jacob* 16, PO 27, 76.

90. Cf. J. J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Madrid 2000, 213-214.

91. Cf. *A los magnesios* 8, 2.

92. Cf. *A los magnesios* 9, 2.

93. Cf. *A los filadelfios* 5, 2.

94. Cf. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV: Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1990 (reimp. de la segunda edición de 1950).

95. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 3-99.

cipio, Pre-Padre y Abismo, y es para ellos inabarcable en su manera de ser e invisible, sempiterno e ingénito. Vivió infinitos siglos en magna paz y soledad»⁹⁶. A este Dios abismal lo presentaban míticamente desposado con varias esposas según la dimensión que quisieran subrayar de Él. Una de las esposas era *Sigé* (Silencio). El desposorio del Abismo con su consorte femenina *Sigé* (Silencio) era simplemente un recurso mítico para hablar de un Abismo silencioso, de un Dios solitario, infecundo, que es la soledad absoluta, que permanece en silencio porque no existe nadie a quien pueda manifestarse, en un estadio anterior a cualquier tipo de manifestación. Dios era un acto mental simplicísimo hasta el punto de no tener Palabra o Logos⁹⁷. Uno de los perfiles de ese silencio de Dios es la no existencia de un Logos que rompa el silencio⁹⁸. En ese silencio, el Dios Supremo piensa en una economía de creación y salvación para lo cual se hace necesario engendrar al Unigénito como Logos o Palabra capaz de expresar al Indecible Abismo así como el designio que había ideado en su abismal silencio, sin decir palabra⁹⁹, en definitiva, engendrar un mediador entre la trascendencia y la immanencia. Esta manera de pensar no fue exclusiva de los heterodoxos sino que se dejó sentir con fuerza entre los eclesiásticos. Así el Hipólito del *Contra Noeto* puede escribir:

Dios, estando solo y no teniendo nada que coexistiese consigo mismo, quiso crear el mundo [...] Aunque estaba solo, era múltiple, pues no carecía de palabra, sabiduría, poder y voluntad. Todo estaba en Él, y Él era todo. Cuando quiso, como quiso, en los tiempos por Él establecidos manifestó a su Logos por medio del cual creó todas las cosas¹⁰⁰.

Hipólito no se hace eco del tema del silencio que posiblemente creó recelos e incluso escándalo por tratar de expresar el misterio del Dios trinitario mediante un mito que introducía categorías sexuales (varón-mujer, simiente depositada, parejas...). Aparece, no obstante, en un autor como Tertuliano:

Antes de todas las cosas, Dios era solitario; Él mismo era para sí el mundo, el lugar, el todo. Y era solitario porque, aparte de Él, no había ninguna otra cosa extrínseca a Él. Pero ni siquiera entonces era solitario, pues tenía consigo la Razón (*Ratio*) que tenía en sí mismo, la suya. Dios era

96. Ireneo, *Adversus haereses* 1, 1, 1.

97. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 62-67.

98. Cf. *Ibid.*, 294.

99. Cf. A. Orbe, *En los albores de la exegesis iohannea*, 334.

100. Hipólito, *Contra Noeto* 10, 1-3. Véase a este respecto A. Zani, *La cristología di Ippolito*, 61-154. En la n. 6 de la pag. 62 de la misma obra pueden verse referencias a otros autores que siguen las mismas huellas. Puede verse asimismo A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 517-754, donde se puede constatar cómo fue una mentalidad común a heterodoxos y eclesiásticos más allá de matices e incomprendiones.

racional, y la Razón estaba primeramente en Él; y así derivan de Él todas las cosas. Esta razón es su propia mente. Los griegos llaman a la Razón Logos, término con el que nosotros designamos a la Palabra (*Sermo*) y, por eso, por facilidad de traducción, se ha hecho habitual entre los nuestros decir que en el principio la Palabra (*Sermo*) estaba junto a Dios, aunque la Razón deba ser tenida como anterior, *porque Dios no era desde el principio locuaz (sermonalis)* sino que es racional incluso antes del principio y porque la Palabra (*Sermo*), que tiene su consistencia en la Razón (*Ratio*), muestra que ésta es anterior en cuanto es su sustancia. Pero incluso así nada importa. Porque, aunque Dios aún no había emitido su Palabra (*Sermo*), Él la tenía dentro de sí mismo, con y en su Razón, *mientras en silencio (tacite) pensaba y disponía consigo mismo lo que había de decir por medio de la Palabra (Sermo)*¹⁰¹.

Por último, hemos de recurrir nuevamente a Marcelo de Ancira. Ya hemos hablado de su comprensión de la expresión ó λόγος προελθών, pero ahora debemos añadir que, según el testimonio de Eusebio de Cesarea¹⁰², el de Ancira defendía que Dios era silencio antes de que el Logos procediese de Dios. Pero en modo alguno se trata de un silencio que se rompe con la encarnación sino con el Logos προελθών antes de la creación del mundo.

La idea del Dios Silencio que se manifiesta por su Palabra acomuna a valentinianos, Ignacio, Tertuliano y Marcelo de Ancira, sin que, en el horizonte teológico preniceno derive de tal planteamiento sospecha alguna de heterodoxia. En esos parámetros se entiende mejor *A los efesios* 19, 1, donde la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor se presentan como tres misterios de grito que se urdieron en el silencio de Dios, es decir cuando Dios era silencio y no había hecho proceder su Logos aunque estaban destinados a hacerse manifiestos al mundo. ¿No es lo que el tertuliano: «en silencio (*tacite*) pensaba y disponía consigo mismo lo que había de decir por medio de la Palabra»?

Que el Silencio del que procede el Logos es el Padre, me parece que encuentra confirmación cuando Ignacio exhorta a los cristianos de Magnesia a que corran a una como los que corren a un único templo de Dios, a un único altar, a un único Jesucristo, al cual caracteriza en un oscurísimo texto, prácticamente imposible de traducir¹⁰³, donde vuelve a utilizar el verbo προελθεῖν al escribir:

Τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα¹⁰⁴.
El que procede de un único Padre y a uno es y va.

101. Tertuliano, *Adversus Praxean* 5, 2-5.

102. Eusebio de Cesarea, *Teología eclesiástica* II, 9.

103. «La frase resulta intraducible» (A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos* V, Romae 1956, 273).

104. *A los magnesios* 7, 2.

Conviene notar cómo se vuelve a aplicar a Jesucristo el participio προελθῶν acompañado de la preposición ἀπό que en esta ocasión no rige al Silencio sino al único Padre. La expresión, un tanto irritante, ha sido objeto de interpretaciones variadas. W. R. Schoedel se cierra a una interpretación sobre la generación antes de la creación y la aplica a la encarnación¹⁰⁵. Por su parte, Antonio Orbe, desarrollando la investigación de H. Schlier sobre los conceptos de unidad y unión, mostró como la expresión ignaciana presenta tecnicismos también presentes en los valentinianos¹⁰⁶, a la luz de los cuales el pasaje ignaciano puede aplicarse a la generación del Logos: «Ignacio subraya la unidad interna de Jesucristo. Su procedencia del Padre en unidad, y su retorno a Él, también en unidad. Más bien que su retorno al Padre, subraya su penetración dinámica en Él, sin perder la unidad con el Padre»¹⁰⁷. En definitiva, Jesucristo procede del Padre en unidad, sin separarse de Él; vive presente en Él sin dejar, por ello, de ser distinto. La expresión ignaciana quiere subrayar la unidad y distinción que caracterizan la generación del Verbo del único Padre.

2. A los esmirniotas 1

Tras el saludo inicial de la carta dirigida a la comunidad cristiana de Esmirna, Ignacio ensalza la fe de la comunidad, repleta de certeza

[...] en nuestro Señor, que es verdaderamente de la estirpe de David según la carne (ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα), Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios (υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύνανμιν θεοῦ), nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan para que toda justicia fuese cumplida por Él¹⁰⁸.

El pasaje de Ignacio ha sido objeto de las más variadas interpretaciones, muchas de las cuales¹⁰⁹ piensan que al texto ignaciano subyace como trasfondo el paulino Rm 1, 3-4 («[...] acerca de su Hijo, el que nació de la estirpe de David según la carne, el que fue constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad desde la resurrección de entre los muertos»), aunque como veremos el trasfondo bíblico del pasaje ignaciano sea más complejo.

Th. Zahn¹¹⁰, fundado en que la filiación divina se sitúa en un contexto donde se habla del nacimiento virginal, concluía que la filiación

105. Cf. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 117.

106. Cf. A. Orbe, *Los primeros herejes...*, 272-273.

107. *Ibid.*, 273.

108. *A los esmirniotas* 1, 1.

109. Cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp. Part Two: Ignatius and Polycarp*, II, London ²1890, 290; J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, 317; W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 221-22. Decididamente en contra se muestra J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 173.

110. La interpretación de este autor puede verse en J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, 313 n. 1; J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 170-171.

divina de Jesús era una consecuencia de la intervención de la voluntad y el poder de Dios para obrar el nacimiento virginal. Por su parte, M. Rackl¹¹¹ propuso una interpretación diferente que no fue tomada en cuenta por la crítica: en cuanto Jesús tiene carne, es decir una humanidad, es del linaje de David pero en cuanto tiene una voluntad y un poder divinos es Hijo de Dios. Jules Lebreton, asimismo con escaso éxito, hacía del pasaje ignaciano una especie de espejo de la afirmación de Pablo en Rm 1, 3-4: por un lado, Ignacio estaría hablando de su nacimiento de María según la carne pero también del Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios que se manifestaron en la gloria del resucitado¹¹². Para José Antonio de Aldama¹¹³, la afirmación de la filiación divina de Cristo «según la voluntad y el poder de Dios» hacen referencia a la concepción virginal, porque ese poder ha de ser interpretado a la luz del «Poder del Altísimo» de Lc 1, 35, donde precisamente ese Poder se relaciona con el Hijo de Dios: «el Poder del Altísimo te cobijará con su sombra por lo que lo nacido santamente será llamado Hijo de Dios». Por otro lado, tras la referencia a la voluntad divina Aldama ve un reflejo de Jn 1, 13 («el cual no nació ni de sangre ni de voluntad de carne ni de voluntad de varón sino de Dios») leído en singular como testimonio de la concepción virginal. En suma, el pensamiento de Ignacio correría así: Nuestro Señor, si atendemos a su carne, desciende verdaderamente del linaje de David; si atendemos a la voluntad y el poder de Dios (que le engendraron), es Hijo de Dios verdaderamente nacido de una virgen. Así pues, el pasaje entero estaría hablando del nacimiento humano de Jesús, aunque la concepción virginal no debe ser entendida como la causa de la filiación divina de Jesús sino como manifestación externa sobre la tierra de la filiación divina preexistente. Finalmente señalaremos la interpretación más reciente de W. R. Schoedel¹¹⁴, según el cual el texto ignaciano puede ser un reflejo de la tradición cristológica presente en el paulino Rm 1, 3-4, aunque con alguna modificación, dado que Pablo vincula la designación de Hijo de Dios a la resurrección mientras que Ignacio la asocia al nacimiento. Ahora bien, tanto Pablo como Ignacio coincidirían en no vincular la filiación divina de Cristo con la preexistencia de Cristo, una preexistencia que —según Schoedel— Ignacio no duda en admitir aunque no sabe definirla con precisión de modo que el título «Hijo de Dios» está indicando un origen divino pero no describe la relación entre Padre e Hijo en el ámbito de la divinidad.

Tal como hicimos con el anterior pasaje ignaciano, vamos a intentar situarlo en el horizonte teológico de la época. Se ha llamado la atención acerca de la identidad de lenguaje utilizado por Justino para hablar del

111. La propuesta de este autor puede verse en J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, 317; J. A. de Aldama, *María en la patristica*, 172.

112. Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, 317.

113. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patristica...*, 173-175.

114. Cf. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 221-222.

nacimiento del Hijo antes de la creación y de su nacimiento del seno de María¹¹⁵. A propósito de la generación preexistente afirma que el Logos «fue engendrado (γενενηθησθαι) del Padre por el poder y la voluntad (δυνάμει καὶ βουλῆ) del Padre»¹¹⁶; y a propósito del nacimiento temporal del seno de María dice que sucedió «por el poder y la voluntad (δυνάμει καὶ βουλῆ) del Creador de todas las cosas»¹¹⁷. Precisamente esta similitud de lenguaje para hablar del nacimiento preexistente y del nacimiento temporal explica que Justino también utilice para ambos nacimientos el término προελθών. A propósito del nacimiento del Padre antes del tiempo escribe: «Antes de todas las criaturas procedió del Padre por el poder y voluntad del Padre (δυνάμει καὶ βουλῆ προελθόντα)»¹¹⁸; y a propósito de su nacimiento de María: «Dios que procede (προελθόντα) de arriba y hombre nacido entre hombres»¹¹⁹. Ambos nacimientos acaecieron por/según el poder (δύναμις) y la voluntad (βουλῆ/θέλημα¹²⁰) de Dios Padre¹²¹. No carece de fundamento la similitud de lenguaje para referirse a ambos nacimientos. Uno y otro están indisolublemente ligados: el Logos preexistente salió del Padre para nacer un día de la Virgen en el tiempo como cumplimiento del designio divino¹²²; y este nacimiento temporal es signo y manifestación de aquel primer nacimiento¹²³. Antonio Orbe escribió: «El nacimiento *ex Maria* no estaba desligado del nacimiento eterno. Coexistía con la generación eterna, y continua, *ex Patre*. Jesús nació a través del instrumento humano ‘según la voluntad del Padre’, ‘de la voluntad de Dios’ como simiente divina»¹²⁴. Dejamos a un lado el pensamiento de Ireneo que, basado en la lectura singular de Jn 1, 13, testi-

115. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística*, 180.

116. Cf. Justino, *Diálogo*... 128, 4.

117. Cf. *Ibid.*, 84, 2.

118. *Ibid.*, 100, 4.

119. *Ibid.*, 64, 7.

120. Para la identidad de *boulé* y *thélema* en Justino, cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística*..., 179.

121. Para el nacimiento preexistente por el poder y la voluntad del Padre: cf. Justino, *Diálogo* 128, 4; 100, 4; 61, 1. Para el nacimiento temporal por/según el poder y/o la voluntad del Padre, cf. Justino, *Diálogo* 23, 3; 43, 1; 54, 2; 63, 2; 63, 10; 75, 4; 84, 2; 87, 2; *Id.*, *Primera apología* 32, 9; 32, 11; 46, 5; 63, 16.

122. Ha escrito A. Orbe: «Entre los autores cristianos del siglo II no hay modo de separar la cristología de la soteriología... En la persona del Hijo de Dios todo se orienta hacia la salud del hombre. Su misma concepción y generación *a Patre* mira a la humana salvación. Interesa analizar las perfecciones personales del Hijo, antes aún que las humanas, para entender su misión salvífica en el mundo» (*Cristología gnóstica*, I, 5. Cf. *Id.*, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994, 19-39).

123. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística*..., 181.

124. A. Orbe, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*, Roma 1961, 25. Menos incisivo escribe J. A. de Aldama: «El Hijo de Dios procede, antes del tiempo, del Padre, por la voluntad de éste; y, por la misma voluntad paterna, procede virginalmente de María, en el tiempo. La voluntad del Padre, que determina la emisión del Hijo antes de existir las criaturas, es la misma que actúa en su generación temporal en el seno de la Virgen. Es siempre el Hijo de Dios, que procede del Padre: allí, de la sustancia paterna; aquí, de la sustancia de María» (J. A. de Aldama, *María en la patrística*..., 181).

monia que el Verbo se hizo carne «ex voluntate Dei»¹²⁵, por no poder establecer paralelismo con el nacimiento preexistente del Verbo dada su negativa a entrar en el misterio de esa generación divina¹²⁶, aunque algunos consideran que de alguna manera prolonga el pensamiento que ya hemos expuesto a propósito de Justino¹²⁷. Aunque el Hipólito del *Contra Noeto* no permita establecer una similitud de lenguaje para ambos nacimientos al estilo de la que señalábamos a propósito de Justino ni ofrezca paralelos al ignaciano «según el poder y la voluntad de Dios», manifiesta de modo radicalísimo la estrecha vinculación entre los dos nacimientos: el preexistente y el temporal, tan característica y habitual de los autores prenicenos¹²⁸. El Logos engendrado del corazón del Padre antes de la creación era ya Hijo de Dios orientado hacia la economía de la salvación. Su nacimiento anterior a la creación estaba ordenado al nacimiento terreno. Y así toda la actividad salvadora veterotestamentaria fue preparación de ese segundo nacimiento, pues el Hijo de Dios revisió de la Virgen la carne que los patriarcas y profetas tejieron como perfecta túnica de Cristo¹²⁹. La exégesis hipolitiana a Gn 49, 26 («a causa de la bendición de la matriz de tu padre y de tu madre» según lectura de Hipólito) recoge los dos nacimientos:

Pudo haber dicho: «a causa de la bendición del seno de tu madre» para significar por esa expresión a María, mediante cuya matriz el Verbo fue llevado. Pero no lo dijo así, sino que dice: «a causa de la bendición de la matriz de tu padre y de tu madre». Uniendo ambos hizo uno para que se comprendiese del Logos lo que es según el Espíritu y lo que es según la carne. Pues el Verbo había nacido del corazón y de las entrañas santas del Padre, como de una matriz de Padre [...] Pero, según la carne, en los últimos tiempos había sido concebido de una matriz virginal para que también apareciese con evidencia que había nacido también del seno de una madre [...]. Puesto que el Logos había sido engendrado según el Espíritu y según la carne, como Dios y hombre que era, el profeta mencionó con razón el seno del padre y de la madre. Si no se comprende así, a algunos podría parecer ridículo, pues la matriz sólo compete a la naturaleza fe-

125. Cf. Ireneo, *Adversus haereses* III, 16, 2.

126. Cf. *Ibid.*, II, 28, 6.

127. «San Ireneo perpetúa sin duda la generación divina del Verbo *ex voluntate Patris*, en el instante de la generación humana *ex Maria*; la paternidad en una y otra resulta siempre, según él, la misma, cambiando sólo la maternidad temporal. Pero aun cuando lo inenarrable de una y otra generación, por lo que afecta a la paternidad, sea siempre *radicalmente* idéntico, por lo que afecta a la paternidad del Verbo encarnado reviste un misterio especial, merced a su generación sensible» (A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 672). Por su parte, J. A. de Aldama, aunque se muestra escéptico ante la afirmación de Orbe, ha de concluir que «la concepción virginal es un signo cierto de la divinidad de Jesús; nos la manifiesta, nos la da a conocer. Sin duda porque existe una conexión íntima entre ambas. Pero tampoco se ve aquí que San Ireneo haya propuesto positivamente una explicación mayor diciéndonos en qué consiste realmente esa conexión» (J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 188).

128. Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 521.

129. Cf. Hipólito, *El Anticristo* 4, 1-2.

menina. Por eso dijo: «a causa de la bendición de la matriz de tu padre y de tu madre», para que comprendas que el Logos ha sido engendrado de dos sustancias, de Dios y de la Virgen¹³⁰.

Según Hipólito, el segundo nacimiento hace que el Logos llegue a ser Hijo perfecto de Dios¹³¹ en cuanto cumple el designio del Padre que lo había engendrado antes del tiempo para que un día se encarnase en el tiempo y en cuanto se manifiesta humanamente como Hijo perfecto de Dios¹³².

Esta tendencia a presentar los dos nacimientos de Jesucristo, el atemporal y el temporal, con un lenguaje similar, sobre todo si tenemos en cuenta que el primero estaba orientado hacia el segundo, puede explicar el hecho de que Ignacio, en *A los magnesios* 8, 2 («el cual se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Logos que procedió del Silencio, el cual complació en todo al que lo había enviado»), pueda ir desde la procedencia del Logos antes de la creación a la complacencia del Padre con el que había enviado; y asimismo hace posible que la expresión usada en *A los esmirniotas* 1, 1 («Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios») sea aplicable no sólo a su nacimiento terreno sino también a su generación antes de la creación.

3. *A los efesios* 18, 2

A propósito de la filiación humana de Jesús nos referíamos a un texto de la carta *A los efesios* en el que el obispo de Antioquía afirmaba que

[...] según el designio de Dios, María llevó en su seno a Jesús, el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo (ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου)¹³³.

Se ha pretendido fundar la filiación divina de Jesucristo en la especial intervención de Dios, en este caso del Espíritu Santo, en su concepción. Así, W. R. Schoedel¹³⁴ piensa que nuestro texto depende de la afirmación de Rm 1, 3-4 («su Hijo, el que nació de la estirpe de David según la carne, el que fue constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad desde la resurrección de entre los muertos»), aunque Ignacio introduciría una modificación: Pablo vincula la dignidad de Cristo según el Espíritu de santidad (es decir, la dignidad de Hijo de Dios) a la resurrección; Ignacio, en cambio, al nacimiento.

130. Hipólito, *Las bendiciones de Isaac y Jacob* 27, PO 27, 108-112.

131. Cf. Hipólito, *Contra Noeto* 4, 8. 10; 15, 7.

132. Cf. A. Zani, *La cristología di Ippolito*, 107-153; 311-334; A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 521-523.

133. *A los efesios* 18, 2.

134. Cf. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 84.

Ciertamente no se puede obviar que la referencia de Ignacio al linaje de David puede venir sugerido por Rm 1, 3, pero la referencia al Espíritu parece tener más bien como trasfondo Lc 1, 35 («El Espíritu santo descenderá sobre ti»), o mejor, Mt 1, 18 («antes de que convivieran, llegó a estar encinta del Espíritu Santo») y Mt 1, 20 («lo engendrado en ella es del Espíritu Santo»)¹³⁵.

La afirmación de que Jesucristo había nacido de una virgen y del Espíritu Santo o del Espíritu Santo y una virgen está ampliamente testimoniada en la literatura de los siglos II y III, tanto ortodoxa como heterodoxa¹³⁶, sin que tras la inversión de los términos (ya de una virgen y del Espíritu Santo, ya del Espíritu Santo y una virgen) se pueda encontrar otra intencionalidad que una más radical expresión de la actitud antidoceta en el primero de los casos¹³⁷, lo cual concordaría perfectamente con nuestro texto de *A los efesios* 18, 2 y la actitud antidoceta de Ignacio.

Por desgracia, Ignacio no explica qué entiende con la expresión ἐκ πνεύματος ἁγίου y, para mayor desventura, el ambiente teológico de la época mostró una comprensión poco homogénea a propósito de la expresión. El gnosticismo, aunque con orquestaciones variadas, tendió a transferir la comprensión de los pasajes bíblicos aludidos (Lc 1, 35; Mt 1, 18. 20) hacia la escena del Jordán, sin que ello gracias a sus habilidades exegéticas imposibilitara aplicarlo a Nazaret para explicar la aparición del cuerpo de Jesús, aparición asimismo orquestada de maneras diversas¹³⁸. Los monarquianos utilizaron los mencionados textos bíblicos para afirmar que el Padre se autoengendró como Hijo en el seno de María¹³⁹. Los eclesiásticos, por su parte, tampoco se mostraron homogéneos: unos, como Justino, Tertuliano o el Protoevangelio de Santiago, identificaban ese Espíritu con el Logos por lo que explicaban la Encarnación como autoencarnación¹⁴⁰; otros, como Ireneo, vieron tras las expresiones bíblicas relativas al Espíritu a propósito de la concepción de Jesús al Padre que actuaba a través de sus manos, el Hijo y el Espíritu, o que actuaba a través simplemente del Verbo, o que actuaba simplemente a través del Espíritu Santo¹⁴¹; por su parte, Hipólito parece ver en la fórmula «de la Virgen y del Espíritu Santo» una manifestación de la doble dimensión de Jesucristo: «(El Logos) se manifestó como el hombre nuevo, de una

135. Para la pronta conexión entre Rm 1, 3 y Lc 1, 35 puede verse R. Cantalamessa, «La primitiva esegesi cristologica di Romani I, 3-4 e Luca I, 35»: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1966) 69-80.

136. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 140-166; A. Orbe, *Cristología gnóstica...*, I, 318-351 y 412-448.

137. Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica...*, I, 414-416.

138. Cf. *Ibid.*, 318-351.

139. Cf. *Ibid.*, 149-168.

140. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 141-146 y 155-159; A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 518-520.

141. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 147-155; A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 524-527.

virgen y del Espíritu Santo, al poseer por un lado lo celeste del Padre en cuanto Logos y, por otro, lo terreno en cuanto descendiente del antiguo Adán al haberse encarnado por medio de una virgen»¹⁴².

La concisión de la aislada afirmación ignaciana y la heterogeneidad de explicaciones en el horizonte teológico de los prenicenos no permiten establecer una hipótesis con un mínimo de control, por lo que nos limitamos a concluir que el Espíritu Santo intervino en la concepción virginal de Jesús¹⁴³, sin que respecto a la filiación divina parezca aportar nada nuevo con respecto a lo que afirmábamos a propósito de *A los esmirnitas* 1, 1.

III. ¿OTRA FILIACIÓN?

Ignacio alerta a los efesios respecto a quienes anuncian a Jesucristo con engaño. Son perros rabiosos que muerden a traición, y sus mordeduras tienen difícil curación¹⁴⁴. Los predicadores que engañan acerca de Jesucristo, la imagen de las mordeduras y su curación le impulsa a presentar un denso desarrollo cristológico sobre Cristo médico en el que algunos han querido percibir una especie de himno¹⁴⁵:

Hay un sólo médico,
carnal y espiritual (σαρκικός τε καὶ πνευματικός),
creado e increado (γεννητός καὶ ἀγεννητός),
que en la carne llegó a ser Dios (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός),
en la muerte vida verdadera (ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή),
de María y de Dios (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ),
primero pasible y, luego, impasible (πρῶτον παθετός καὶ τότε ἀπαθής),
Jesucristo nuestro Señor (Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν)¹⁴⁶.

Una lectura superficial del pasaje podría conducirnos apresuradamente a establecer que Ignacio está hablando de la naturaleza humana de Jesucristo (carnal, creado, carne, muerte, hijo de María, pasible, Jesucristo) y de la naturaleza divina y preexistente del mismo (espiritual, increado, Dios, vida verdadera, hijo de Dios, impasible, nuestro Señor). Estaríamos ante una presentación de la encarnación al modo de la que encontrábamos en la carta a Policarpo: «Aguarda al que está por encima de toda contingencia, al Intemporal, al Invisible, al que se hizo visible

142. Hipólito, *Contra Noeto* 17, 4. La expresión «de una virgen y del Espíritu Santo» o «del Espíritu Santo y una virgen» aparecen con frecuencia en Hipólito: cf. A. Zani, *La cristología di Ippolito*, 249-265.

143. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística...*, 81-82; F. Bergamelli, «La Verginità di Maria...», 32-36.

144. *A los efesios* 7, 1.

145. Para las referencias, cf. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 61 n. 14.

146. *A los efesios* 7, 2.

por nosotros, al Impalpable, al Impasible, al que se hizo pasible por nosotros, al que por nosotros soportó de todas las maneras»¹⁴⁷. De hecho, no pocos de los críticos leen el pasaje de la carta *A los efesios* a la luz del pasaje de la carta *A Policarpo*¹⁴⁸. Una lectura más atenta del texto encontrará serias dificultades a esa explicación. Por el momento me limito a presentar dos. La primera: se ha de observar que no dice Ignacio que Dios se ha hecho carne sino que el único médico, Jesucristo, en la carne ha llegado a ser Dios, lo que expresa un proceso por el que la carne de Jesucristo ha sido divinizada; o de otra manera, Ignacio no está afirmando en este pasaje una especie de movimiento descendente o anonadamiento por el que Dios se hace carne sino algo así como un movimiento ascendente o exaltación por el que la carne llega a ser Dios. La segunda es una objeción todavía más clara: si Ignacio está hablando de la encarnación, del Dios que se hace carne, ¿cómo puede afirmar que primero era pasible y luego fue impasible? Si el obispo de Antioquía estuviese hablando de la encarnación, en buena lógica tendría que afirmar todo lo contrario: el que primeramente era impasible se hizo luego pasible.

¿Cómo explicar entonces el texto que nos ocupa? A mi modo de ver estamos ante un pasaje que no habla de la encarnación propiamente dicha sino de la humanidad de Cristo tal como nació de María y de su exaltación tras la resurrección de los muertos. Intentaré explicar algunos de los pares antitéticos utilizados por Ignacio, aquellos que pueden resultar más problemáticos en el intento de aplicarlos al Resucitado.

1. *Carnal y espiritual*

Señalemos, ante todo, que el adjetivo *σαρκικός*, con sentido peyorativo, sólo aparece en una ocasión en todo el epistolario ignaciano: «Los carnales no pueden practicar las obras espirituales, ni los espirituales las obras carnales»¹⁴⁹. Fuera de esta ocasión, el adjetivo *σαρκικός* aparece siempre ligado al adjetivo *πνευματικός*, no para establecer una connotación peyorativa del primero sino, por el contrario, para indicar que las dos realidades de la carne y del espíritu están destinadas a confluir en una unidad no antagonica.

En dos ocasiones, el adjetivo *πνευματικός* es referido a la resurrección de Cristo. Así, en la carta a los esmirnitas, Ignacio presenta la resurrección de Jesucristo como «carnal y espiritual»¹⁵⁰. Como es habitual, Ignacio no explica su afirmación, pero quizás pueda iluminarse desde el capítulo 3 de la misma carta donde, en polémica con los docetas que perturbaban la comunidad cristiana de Esmirna, escribe: «Yo sé y creo

147. *A Policarpo* 3, 2.

148. Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, 294, n. 2; W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch...*, 61.

149. *A los efesios* 8, 2.

150. *A los esmirnitas* 12, 2.

que, después de su resurrección, Él (Jesucristo) existe en la carne»¹⁵¹. La resurrección, pues, no supone que Jesucristo haya abandonado su condición de σαρκικός. Lo ilustra recurriendo a un pasaje que, según Orígenes, pertenecía a la *Doctrina Petri*: «Y cuando (Jesucristo) vino a los que estaban alrededor de Pedro les dijo: Tomad, tocadme y ved que no soy un fantasma incorpóreo»¹⁵². Ante la invitación de Jesús, señala Ignacio que los apóstoles «lo tocaron y creyeron fundiéndose con su carne y con su Espíritu»¹⁵³. Quienes antes de la resurrección tenían acceso a la carne de Jesús, ahora también lo tienen, pero además tienen acceso a su Espíritu. A la dimensión de σαρκικός se suma ahora la de πνευματικός. Ignacio, en polémica con los docetas, subraya con fuerza que, incluso después de la resurrección, Jesucristo seguía poseyendo una carne: «Después de la resurrección comió y bebió con ellos como carnal»¹⁵⁴. Ahora bien, la resurrección ha aportado una novedad con respecto a su anterior condición de σαρκικός, y esa novedad Ignacio la sustantiva en una especial relación con el Padre que se atribuye al Espíritu: «Después de la resurrección comió y bebió con ellos como carnal, aunque espiritualmente (πνευματικώς) había sido hecho uno con el Padre»¹⁵⁵. Evidentemente no puede referirse al Logos que ya desde su generación antes de la creación era uno con el Padre, sino que debe referirse a lo carnal de Jesucristo, a su humanidad, que, tras la resurrección, es conducida a la unidad con el Padre por la acción del Espíritu. De hecho, señala Ignacio que Cristo, aunque ahora no es visible, se manifiesta con mayor poder¹⁵⁶.

Creo de interés retomar una de las expresiones anteriores de Ignacio, según la cual los Apóstoles, después de la resurrección, «lo tocaron y creyeron fundiéndose con su carne y con su Espíritu»¹⁵⁷. Me parece que esa afirmación está en estrecha relación con lo que Ignacio desea a las iglesias: «la unión de la carne y del Espíritu de Jesucristo, nuestro vivir para siempre»¹⁵⁸. A mi modo de ver, Ignacio no les desea otra cosa que la realidad plenificada del Resucitado.

La dimensión espiritual de Jesucristo resucitado explica la realidad espiritual de la existencia cristiana. Los cristianos de Magnesia poseen «un Espíritu inquebrantable, que es Jesucristo»¹⁵⁹. Ignacio, que testimonia fórmulas triádicas donde se distinguen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo¹⁶⁰, no confunde a Jesucristo con el Espíritu sino que la dimensión

151. *A los esmirniotas* 3, 1.

152. *A los esmirniotas* 3, 2.

153. *A los esmirniotas* 3, 2.

154. *A los esmirniotas* 3, 3.

155. *A los esmirniotas* 3, 3.

156. *A los romanos* 3, 3.

157. *A los esmirniotas* 3, 2.

158. *A los magnesios* 1, 2.

159. *A los magnesios* 15.

160. Los efesios son piedras «dispuestas para la edificación de Dios Padre, elevadas a lo alto por la máquina de Jesucristo, que es la cruz, y ayudadas por el Espíritu Santo, que es la

espiritual de la existencia cristiana o la presencia del Espíritu en la vida cristiana no se puede explicar sin Jesucristo que fortalece a los creyentes con el don del Espíritu¹⁶¹. De ahí que pueda decir a los efesios que «también las cosas que obráis según la carne son espirituales porque en Jesucristo lo hacéis todo»¹⁶².

El carácter πνευματικός de Cristo resucitado puede verse asimismo en autores como Ireneo¹⁶³, Hipólito¹⁶⁴ o Hilario¹⁶⁵.

2. Creado e increado

La expresión γεννητός καὶ ἀγεννητός, se entienda como se entienda, resulta problemática en su aplicación a Jesucristo. Y esa problematicidad se hace mayor si, como pretendo, ἀγεννητός se refiere a Jesucristo resucitado. Afirmemos, ante todo, que es la única vez en que Ignacio utiliza la expresión ἀγεννητός¹⁶⁶. Si este término lo entendemos con el tecnicismo que adquirió con la crisis arriana, es evidente que no se puede decir que Cristo es inengendrado, pues chocaría frontalmente no sólo con las concepciones teológicas prenicenas sobre la generación del Hijo sino también con la ortodoxia nicena. De hecho, cuando Teodoreto de Ciro cita el texto ignaciano, lo corrige de modo que el γεννητός καὶ ἀγεννητός ignaciano se convierte en γεννητός ἐξ ἀγεννήτου (engendrado del inengendrado)¹⁶⁷. Ahora bien, si interpretamos el ἀγεννητός olvidándonos del tecnicismo postnicoeno y limitándonos a interpretarlo como referido a la trascendencia absoluta de Dios o la idea de ser frente a la idea de devenir¹⁶⁸, la afirmación sigue siendo problemática, pues Ignacio sería el único que aplicaría a Jesucristo tal expresión.

cuerda» (*A los efesios* 9, 1). A los magnesios los exhorta a permanecer en las enseñanzas del Señor y de los apóstoles para que todo lo que hagan sea próspero «en el Hijo, en el Padre y en el Espíritu» (*A los magnesios* 13, 1). A los mismos cristianos de Magnesia los exhorta a la obediencia como los apóstoles obedecieron «a Cristo, al Padre y al Espíritu» (*A los magnesios* 13, 2). Para estas fórmulas puede verse J. P. Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo*, 98-106.

161. Refiriéndose al obispo, a los presbíteros y a los diáconos señala Ignacio que Jesucristo «los fortaleció en firmeza por su Espíritu Santo» (*A los filadelfios* inscr.). La afirmación, sin embargo, se puede hacer extensiva a su manera a todas las dimensiones de la experiencia cristiana: cf. *A los magnesios* 13, 1-2; *A los esmirniotas* 13, 2; *A Policarpo* 1, 2; 2, 1; *A los efesios* 5, 1; 11, 2.

162. *A los efesios* 8, 2.

163. Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 877.

164. Cf. A. Zani, *La cristología di Ippolito*, 662-663.

165. Cf. L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 221.

166. En los llamados Padres Apostólicos la expresión ἀγεννητός no aparece nunca. La de γεννητός sólo aparece en la carta de Clemente a los corintios (30, 5) en una cita de Jb 11, 3: «Bendito el nacido de mujer que vive poco».

167. Teodoreto de Ciro, *Eranistes* I, 84.

168. Se ha hecho clásico referirse al estudio de J. Lebreton: «ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II^e siècle», incluido como apéndice en *Histoire du dogme...*, 635-647.

Tratemos de situarnos en el paisaje teológico de aquella época. Justino afirma que el Padre es Dios *ἀγεννητός*¹⁶⁹ y, en cuanto tal, permanece en su trascendencia sin relación con el mundo creado y la historia, función que le compete al Logos que tiene su origen y principio en el Dios *ἀγεννητός*, el Padre¹⁷⁰. El Dios *ἀγεννητός* tiene un Primogénito (*πρωτότοκος*)¹⁷¹. Ahora bien, si del Padre se afirma que es *ἀγεννητός*, del Hijo se dice que es *γεννώμενος*¹⁷². Por su parte, Atenágoras piensa que Dios es *ἀγεννητός*¹⁷³, y lo *ἀγεννητός* se caracteriza por no tener origen¹⁷⁴; en cambio, el Hijo es el *πρῶτον γέννημα* procedente del Padre¹⁷⁵. Es oportuno subrayar que tanto para Justino como para Atenágoras existe una íntima relación entre el carácter de *ἀγεννητός* y la incorruptibilidad. Propiedad del *ἀγεννητός* es la incorruptibilidad¹⁷⁶.

El texto griego de la obra ireneana no se nos ha conservado. El término griego *ἀγεννητός* puede ser traducido por los latinos *innatus* e *infectus*. Ciertamente, Ireneo no parece que aplicara al Hijo el *ἀγεννητός* entendido como *innatus*. En efecto, en el libro II del *Adversus haereses*, Ireneo se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo ha sido emitido el Hijo por el Padre? Según el de Lyon, nadie puede contestar a esa pregunta a no ser «el Padre que engendró y el Hijo que nació» («solus qui generavit Pater et qui natus est Filius»)¹⁷⁷. Pero ¿y entendido como *infectus*? En otro momento del libro II, Ireneo parece establecer un contraste entre tres realidades: el Padre que es *infectus*, el Hijo que coexistía siempre con Dios y el hombre que ha recibido ahora el comienzo de su existencia¹⁷⁸.

Ciertamente no encontramos el término *ἀγεννητός* aplicado a Jesucristo ni siquiera en su existencia anterior a la creación. Pero, en ese caso, ¿cómo pretender que se le pueda aplicar a Jesucristo resucitado, como es mi pretensión a propósito del texto ignaciano que comentamos? Ciertamente no puedo ofrecer ningún pasaje en el que Cristo resucitado sea denominado *ἀγεννητός*. Pero ¿es posible encontrar alguna explicación que lo haga razonable y encaje en el conjunto de los binomios expresados por el obispo de Antioquía? Me parece que sí. Me permito partir de

169. Cf. Justino, *Diálogo...* 114, 3; 126, 2.

170. Cf. Justino, *Segunda apología* 13, 4.

171. Cf. Justino, *Primera apología* 53, 2.

172. Cf. Justino, *Segunda apología* 13, 4.

173. Cf. Atenágoras, *Súplica a propósito de los cristianos* 4, 1; 6, 2-3; 8, 3; 10, 1; 22, 3; 30, 3.

174. Cf. *Ibid.*, 8, 2.

175. Cf. *Ibid.*, 10, 3. Véase al respecto A. Orbe, *Hacia la primera teología...*, 147-152.

176. Para Justino, cf. *Diálogo...* 5, 4. Por su parte, Atenágoras señala machaconamente que la corruptibilidad es lo propio del *γεννητός*: cf. *Súplica...* 4, 1; 8, 3; 19, 1; 20, 1; 21, 5.

177. Ireneo, *Adversus haereses* II, 28, 6.

178. Ireneo, *Adversus haereses* II, 25, 3. A propósito de este pasaje escribió A. Orbe: «La cláusula ‘semper coexistebas Deo...’ o su equivalente ‘Verbum semper Deo coexistens’ que hace de puente entre el *Infectus* y el ‘initium facturae accipiens’ resulta —en la atmósfera teológica del siglo II— significativa. El Verbo no es el *Infectus* como Dios (Padre) ni reclama inicio temporal como el hombre. Su existencia tiene lugar simplemente ‘ante omne tempus’» (*Hacia la primera teología...*, 118).

la conclusión con que Jules Lebreton concluía su estudio sobre el ἀγεννητός en la literatura cristiana del siglo II cuando, a propósito de la expresión ignaciana, escribía: «El texto de Ignacio no crea dificultad: lo que afirma claramente es que, por su naturaleza humana, el Cristo pertenece al mundo de la corrupción; por su naturaleza divina, al mundo de la incorruptibilidad»¹⁷⁹. Para llegar a esta conclusión el profesor del Instituto Católico de París se basaba en un pasaje de Ireneo. A partir de ese mismo pasaje, me voy a permitir establecer esta otra conclusión que, emulando la de Lebreton, puede correr así: «El texto de Ignacio no crea dificultad: lo que afirma claramente es que, por la naturaleza humana recibida de María, el Cristo pertenece al mundo de la corrupción; por esa misma naturaleza resucitada, al mundo de la incorruptibilidad».

El pasaje de Ireneo en cuestión son unas bellísimas páginas del libro IV del *Adversus haereses* (IV, 38, 1-3) cuyo texto griego se nos ha conservado, mostrando que el *infectus* es traducción del ἀγεννητός. En esas páginas, el obispo de Lyon trata de responder a la objeción que planteaba el gnosticismo respecto al Creador: «¿No podía Dios haber presentado desde el principio en su perfección al hombre?»¹⁸⁰. La respuesta de Ireneo comienza afirmando al Dios Increado (*Infectus/ἀγεν(ν)ητός*¹⁸¹). Ahora bien, las realidades recién creadas no pueden ser increadas sino que necesitan del tiempo y la historia para crecer y llegar a la perfección. La indigencia y la precariedad no son propias de Dios sino del hombre recién creado que no es «increado» (*Infectus/ἀγεν(ν)ητός*)¹⁸². Ahora bien, gracias a la benignidad de Dios y como don gratuito suyo, el recién creado puede crecer hasta asumir el poder del Increado (*Infectus/ ἀγεν(ν)ητός*):

La sujeción a Dios es incorruptibilidad, y la perseverancia en la incorruptibilidad es la gloria del Increado. Mediante este orden, ritmos y movimiento, el hombre creado (γεν(ν)ητός) y plasmado es hecho a imagen y semejanza del Dios Increado (*Infectus/ἀγεν(ν)ητός*): el Padre lo tiene a bien y lo ordena; el Hijo ejecuta y da forma; el Espíritu nutre y hace crecer; el hombre adelanta y llega a lo perfecto, es decir se allega al Increado (*Infectus/ἀγεν(ν)ητός*), pues perfecto es el Increado, y éste es Dios. Convenía que el hombre primero fuese creado, y creado creciera, y crecido se robusteciera, y robustecido se multiplicara, y multiplicado madurase, y una vez maduro fuera glorificado, y glorificado contemplase a su Señor. Porque es Dios quien ha de ser visto. La visión de Dios, sin embargo, procura la incorruptibilidad; y la incorruptibilidad aproxima a Dios¹⁸³.

179. J. Lebreton, *Histoire du dogme...*, 647.

180. Ireneo, *Adversus haereses* IV, 38, 1.

181. Afortunadamente el texto griego del pasaje se nos ha conservado en los *Sacra Parallela* atribuidos a Juan Crisóstomo.

182. Ireneo, *Adversus haereses* IV, 38, 2.

183. *Ibid.* IV, 38, 3.

El texto de Ireneo explica como el hombre, criatura (γεν(ν)ητός) puede allegarse al Increado y asumir el poder del Increado (ἀγεν(ν)ητός) por el don de la incorruptibilidad que le otorga Dios. Éste quiere depositar en su criatura la gloria, el poder y la perfección del ἀγεν(ν)ητός. Si esto se puede afirmar del hombre sin más, *a fortiori* de la naturaleza humana de Jesucristo glorificada en la resurrección. Me parece que esta perspectiva puede explicar el binomio ignaciano γεννητός και ἀγεννητός que podría incluso ser traducido, con preferencia a «creado e increado», como «corruptible e incorruptible».

3. En la carne llegó a ser Dios

Ya he señalado cómo la expresión insinúa un movimiento de exaltación de la humanidad de Cristo. De otro modo, no se habla tanto de encarnación (Dios se hace carne) cuanto de divinización (la carne es hecha Dios), enseñanza que encontramos en autores posteriores¹⁸⁴ como Ireneo¹⁸⁵ o Hilario¹⁸⁶. La afirmación ya la consideró Teodoreto de Ciro problemática y, al citar el texto ignaciano, lo corrigió por ἐν ἀνθρώπῳ θεός¹⁸⁷.

La expresión ignaciana («en la carne llegó a ser Dios») me parece que debe ponerse en relación con otros textos ignacianos. Ya hemos referido más arriba la presentación que Ignacio hace de la resurrección de Jesucristo en la carta a la comunidad de Esmirna. Cuando los Apóstoles, después de la resurrección, lo tocaron y creyeron, entonces fueron capaces de despreciar la muerte y estar por encima de la muerte¹⁸⁸. Esta actitud es similar a la que Ignacio describe poco después a propósito de sí mismo; la experiencia de los Apóstoles es también la experiencia de Ignacio: «Todo lo soporto para sufrir con Él, pues habiendo llegado a ser el hombre perfecto me fortalece»¹⁸⁹. Jesucristo llegó a ser el hombre

184. «Según muchos Padres (san Ignacio, san Ireneo, san Hilario, san Gregorio Niseno y otros), fundados probablemente en la teología de la *teleiosis* desarrollada por la epla. *ad Hebraeos*, la humanidad de Jesús no logró la consumación hasta que el Padre le dispuso a ella, mediante la pasión (muerte y resurrección), y le confirió la plenitud del Espíritu, una vez redivivo. Hasta entonces faltábanle al Salvador, en cuanto hombre, las cualidades físicas de Dios. En premio a su obediencia al Padre, Dios exaltó su humanidad hasta la ‘forma dei’, comunicándole las propiedades connaturales al Verbo. El niño Jesús, desde concebido, fue personalmente Hijo de Dios; pero *su cuerpo* no participaba en las propiedades físicas del Hijo de Dios, a saber la incorrupción, la inmortalidad, la Vida eterna, específicas del Padre, y comunicadas al Hijo. Sólo a raíz de la resurrección de entre los muertos, la carne de Jesús fue cualitativa y físicamente deificada. El que hasta entonces vivía en forma de siervo, pasó a vivir en Forma de Dios. Lo humano y humilde de Jesús entró en comunidad de Espíritu con lo divino. Y sin dejar la humana substancia, abandonó sus cualidades anteriores, absorbida y devorada por el Verbo» (A. Orbe, *Teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos* IV, Romae 1966, 491).

185. Cf. A. Orbe, «El hombre ideal en la teología de san Ireneo»: *Gregorianum* 43 (1963) 459-468. En este artículo pueden verse resonancias posteriores de la concepción que hemos presentado.

186. Cf. L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 221-233.

187. Teodoreto de Ciro, *Eranistes* I, 84.

188. *A los esmirnitas* 3, 2.

189. *A los esmirnitas* 4, 2.

perfecto, una concepción que quizás esté unida a la economía del hombre nuevo, Jesucristo, de la que Ignacio habla en su carta *A los efesios* (20, 1)¹⁹⁰. Ese progresar de Jesucristo hacia la perfección culmina en su resurrección¹⁹¹, precisamente cuando los Apóstoles fueron fortalecidos para afrontar la muerte como ahora es fortalecido Ignacio para el martirio. También Ignacio quiere alcanzar la luz pura para llegar a ser hombre (verdadero)¹⁹², hombre plenificado según el designio relativo al hombre nuevo y perfecto, Jesucristo. El camino que va de la encarnación a la resurrección es el camino de la *teleiosis* de la humanidad del Hijo que llega a ser el hombre nuevo y perfecto, el hombre que en la carne llega a ser Dios.

4. No sólo de María sino también de Dios

Ante todo, conviene llamar la atención sobre la construcción lingüística donde Ignacio repite el καί y la preposición ἐκ. En segundo lugar, conviene recordar cómo Ignacio, por encima de cualquier otra formulación, ha presentado el nacimiento humano de Jesucristo valiéndose de la partícula ἐκ. En tercer lugar, conviene tener presente cómo en el horizonte teológico de la época la resurrección fue presentada como un nuevo nacimiento e íntimamente ligada a la idea de filiación aparece en la teología de la época: Justino¹⁹³, Ireneo¹⁹⁴, Hipólito¹⁹⁵, Hilario¹⁹⁶.

Dicho esto, creo que Ignacio en el binomio que propone en el texto que nos ocupa está presentando, por un lado, el nacimiento humano de Jesucristo ἐκ Μαρίας y, por otro lado, está presentando la resurrección como un nacimiento de Dios, ἐκ θεοῦ. Curiosamente de las seis ocasiones en que Ignacio utiliza la expresión Padre de Jesucristo, dos aparecen a propósito de la resurrección: «Él resucitó verdaderamente de los muertos, habiendo sido resucitado por su mismo Padre, y, a semejanza suya,

190. Puede verse al respecto F. Bergamelli, «Cristo «l'uomo nuovo» e «l'uomo perfetto» in Ignacio di Antiochia (Efesini 20, 1; Smirnesi 4, 2)», en *Studia Patristica XXVI*, Leuven 1993, 103-112.

191. «Anticipándose a san Ireneo y continuando la línea de *Hebr 2*, 10 s. Ignacio no reparó en admitir que Jesús había llegado a 'Hombre perfecto', a raíz de su muerte y resurrección. Sólo pudo realizar en su humanidad el ideal del τέλειος ἄνθρωπος ('Imagen y Semejanza perfecta'), una vez redivivo, al revestir la 'forma Dei' en la forma de siervo» (A. Orbe, *Teología del Espíritu Santo*, 160-161). «El Cristo, pues, que lo anima al martirio, es el que ha llegado a ser hombre perfecto a través de su pasión-resurrección» (S. Zañartu, *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquía*, Madrid 1977, 156).

192. *A los romanos* 6, 2.

193. Cf. *Diálogo...* 100, 1; 106, 1. Con la brillantísima explicación del Dr. José Granados García en su tesis aún inédita, defendida en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma: *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*.

194. Cf. *Adversus haereses* III, 5, 1; III, 22, 4. Véase al respecto A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 863-881.

195. Cf. *Comentario al libro de Daniel* 4, 11, 5. Puede verse A. Zani, *La cristología di Ippolito*, 654.

196. Cf. L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 244-248.

a los que hemos creído en Él también su Padre nos resucitará»¹⁹⁷. Y en otro lugar habla de «la carne de nuestro Salvador Jesucristo [...], a la que resucitó el Padre por su bondad»¹⁹⁸. La novedad que implica la condición de Jesucristo resucitado no se explica solamente por su nacimiento de María, sino que es fruto del poder, el querer y la bondad del Padre.

IV. INTENTO DE CONCLUSIÓN

El Altísimo Dios¹⁹⁹ urdió un diseño de creación y salvación en el silencio²⁰⁰ que se rompe cuando hizo salir de sí a su Logos²⁰¹ para llevar a cabo la economía creadora y salvadora. Las maneras de hablar de Ignacio, consideradas a la luz del horizonte teológico del siglo II, inducen a ver en ello el nacimiento del Hijo de Dios. Con la designación Logos (Palabra), que alude a la ruptura del silencio y a la apertura de la trascendencia a la immanencia, se compadecen otros apelativos referidos a Jesucristo como «Nombre»²⁰², «Conocimiento de Dios»²⁰³ y, sobre todo, γνώμη θεοῦ donde se aúnan los significados de voluntad y mente. Jesucristo es γνώμη θεοῦ²⁰⁴, una expresión en la que algunos han querido ver un sinónimo de Logos²⁰⁵ y otros ven sugerida la idea del *Logos endiáthetos* o inmanente al Padre²⁰⁶. Sea cual sea la opción, Jesucristo es el pensar y el querer de Dios. Es la Palabra que expresa el diseño querido por Dios. De ahí que Ignacio tienda a mostrar la unidad de voluntad entre el Padre y Jesucristo²⁰⁷, así como la unidad en general entre ambos²⁰⁸. Salió del Padre para llevar a cabo los designios paternos en obediencia al Padre²⁰⁹ y en imitación del Padre²¹⁰, de modo que apartarse de las enseñanzas de gracia de Jesucristo es apartarse de la voluntad de Dios²¹¹.

197. *A los tralianos* 9, 2.

198. *A los esmirniotas* 7, 1.

199. Cf. *A los romanos* inscr.

200. Cf. *A los efesios* 19, 1.

201. Cf. *A los magnesios* 8, 2.

202. Cf. *A los efesios* 1, 2; 3, 1; 7, 1; 20, 2; *A los filadelfios* 10, 1. Muy ilustrativas resultan a este respecto las páginas de A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 6-37.

203. Cf. *A los efesios* 17, 2.

204. *A los efesios* 3, 2.

205. Cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp. Part Two: Ignatius and Polycarp*, II, London 1890, 40.

206. Cf. A. Orbe, *Los primeros herejes...*, 274 n. 9. La idea del *Logos endiáthetos* también la ve presente en *A los magnesios* 8, 2; cf. A. Orbe, *En los albores de la exegesis iohannea*, 36-39.

207. Cf. *A los efesios* inscr.; *A los tralianos* 1, 1.

208. Cf. *A los efesios* 5, 1; *A los magnesios* 1, 2; 7, 1.

209. Cf. *A los esmirniotas* 8, 1; *A los magnesios* 13, 2.

210. Cf. *A los filadelfios* 7, 2. Véase al respecto A. Orbe, *En los albores de la exegesis iohannea*, 36-39, obra en la que además pueden verse otras orquestaciones en torno a la misma idea.

211. Cf. *A los esmirniotas* 6, 1.

Depositario de los misterios de Dios²¹², lleva a cabo la obra de la creación mediante la cual el Hijo ya ejerció como maestro²¹³.

Tras la preparación veterotestamentaria, el que estaba junto al Padre antes de los siglos nace al final de los tiempos²¹⁴ como hijo del hombre, de María, de la estirpe de David, y del Espíritu Santo, manifestando y significando mediante su concepción virginal según el poder y la voluntad de Dios su nacimiento preexistente del Padre como Hijo de Dios. Se hizo portador de una carne²¹⁵ en la que también complació al Padre. Lo que hizo callando, es decir, en la carne humilde y pasible donde se acallaba el fulgor de la divinidad de Jesús²¹⁶, fue asimismo digno del Padre²¹⁷.

La humanidad de Jesús estaba abierta a una economía divina que la condujo a plenitud. En ese camino, Ignacio subraya algunos momentos: concepción y nacimiento²¹⁸, bautismo²¹⁹, unción²²⁰, pasión y resurrección²²¹. Los silencios y las medias palabras de Ignacio nos dejan en muchas ocasiones expectantes, pero el desarrollo que hace sobre la unción de Jesús es muy significativo para adivinar la razón de ser de ese progreso de la humanidad de Jesús hacia la perfección. Me refiero al pasaje de la carta *A los efesios* en que Ignacio escribe: «El Señor tomó unguento sobre su cabeza para inspirar a la Iglesia incorrupción»²²². No han faltado quienes defiendan que Ignacio se refiera aquí al bautismo del Jordán aunque otros prefieran ver la escena que tuvo lugar en casa de Simón el leproso cuando una mujer ungió la cabeza de Jesús con un caro perfume (cf. Mt 26, 7). Lo importante es el simbolismo que Ignacio otorga a la escena, al ver en la unción, sea cual sea, la misión de Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia: Cristo recibe la unción para infundir a la Iglesia incorrupción. De la cabeza, Jesucristo, pasa a todo el cuerpo la Iglesia²²³. ¿No es ésta la clave para comprender la soteriología de los misterios de la vida en carne de Jesucristo?

La resurrección supone la culminación de la *teleiosis* de la humanidad de Jesucristo, por la que llega a ser el hombre nuevo y perfecto. Es un nacer de Dios, una filiación divina relativa a una humanidad, la de Cristo, que llega a ser Dios y Señor, colmada con las características propias de la divinidad: espiritual, incorruptible, impasible, convertida en

212. Cf. *A los filadelfios* 9, 1.

213. Cf. *A los efesios* 15, 1.

214. Cf. *A los magnesios* 6, 1.

215. Cf. *A los esmirniotas* 5, 1.

216. Para esta problemática, cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, II, 251-258.

217. Cf. *A los efesios* 15, 1.

218. Cf. *A los efesios* 7, 2; 18, 2; 19, 1; 20, 2; *A los tralianos* 9, 1; *A los esmirniotas* 1, 1.

219. Cf. *A los esmirniotas* 1, 1; *A los efesios* 18, 2.

220. Cf. *A los efesios* 17, 1-2.

221. Cf. *A los filadelfios* 8, 2; 9, 2; *A los esmirniotas* 1, 2; 2; 3, 1-3; 7, 1-2; *A los tralianos* 9, 1-2; 10.

222. *A los efesios* 17, 1.

223. Cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, 5-13; P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. Interpretazione patristica di Cantico* 1, 3, Romae 1975, 92-100.

fuentes de vida verdadera para los hombres. El misterio de Jesucristo no se agota en el misterio de la encarnación, en el misterio del Dios hecho carne, sino que la encarnación se culmina con el misterio de la divinización de la carne, con el misterio de la carne que llega a ser Dios. De esa manera, Dios salva nuestra carne en la carne de Jesús, hecha fuente de salvación.

La filiación de Jesucristo se muestra, pues, como una realidad compleja: el Hijo que nace del Padre antes de la creación; el hijo de María, el hijo del hombre, que es Hijo de Dios; la humanidad plenificada de Jesucristo que es ἐκ θεοῦ, que nace de Dios de una manera nueva respecto a su anterior existencia en carne. La filiación divina de esa humanidad no parece que pueda considerarse de una manera estática y puntual, sino quizás como una realidad dinámica y progresiva que concluye con la *teleiosis* que el Padre, en su bondad, le otorga con la resurrección de los muertos.

Ignacio sugiere algunos de los desarrollos cristológicos posteriores, como los de Justino, Ireneo o Hilario, que refieren a la humanidad de Jesús una peculiar filiación ligada a momentos capitales de su existencia histórica: concepción y nacimiento de María, bautismo, pasión y resurrección. Desgraciadamente el obispo de Antioquía apunta pero no explicita.