

CLARA SANVITO*

EL LAICO EN RELACIÓN CON LA JERARQUÍA: UN RECORRIDO EN LOS ORÍGENES DE LA IGLESIA

Fecha de recepción: 15 de abril de 2025

Fecha de aceptación: 27 de agosto de 2025

RESUMEN: El estudio se propone examinar la peculiar vivencia del don bautismal por parte del laico —diferente de la jerarquía y por eso en relación con ella— en los orígenes de la Iglesia. Para ello se examinarán algunos testimonios del primer siglo de cristianismo: Clemente de Roma, Hermas e Ignacio de Antioquía. Se notará que, aunque el término «laico» solo aparece en Clemente, su difusión era probablemente mayor y, en todo caso, existía la realidad a la que apuntaba: la de los bautizados que no ejercen la autoridad en la Iglesia. Ellos viven de manera peculiar su don bautismal, y por esa peculiaridad son necesarios para la subsistencia del entero cuerpo eclesial. Dicha subsistencia se realiza en la sumisión —u obediencia— de los laicos a la jerarquía, con la que los laicos forman una unidad armónica y que garantiza el vínculo con Cristo y la recepción de su vida.

PALABRAS CLAVE: laico; jerarquía; bautismo; Clemente de Roma; Hermas; Ignacio de Antioquía.

* Universidad Eclesiástica San Dámaso: clarasanvito@sandamaso.es; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3210-1183>

***The Laity in Relation to the Hierarchy:
A Survey in the Origins of the Church***

ABSTRACT: The study aims to examine the particular experience of the baptismal grace on the part of the laity—different from that of the hierarchy and therefore in relation to it—in the origins of the Church. To this end, some testimonies from the first century of Christianity will be examined: Clement of Rome, Hermas and Ignatius of Antioch. It will be noted that, although the term «lay» appears only in Clement, its diffusion was probably broader. In any case, the reality to which it referred did exist: that of the baptized who do not exercise authority in the Church. They live their baptismal grace in a particular way, and because of this particularity they are necessary for the subsistence of the whole ecclesial body. This subsistence is realized in the submission—or obedience—of the laity to the hierarchy, with which the laity form a harmonious unity, and which guarantees anchoring in Christ and receiving his life.

KEY WORDS: laity; hierarchy; baptism; Clement of Rome; Hermas; Ignatius of Antioch.

1. INTRODUCCIÓN

Una revalorización de los laicos y el auspicio de su mayor participación en la vida y en la misión de la Iglesia en cuanto parte del único cuerpo de Cristo están atestiguados en la enseñanza magisterial con creces —y tal vez también de manera creciente— desde el Concilio Vaticano II¹; en la línea de esta revalorización se sitúa, de hecho, también el último hito del magisterio al respecto, a saber, el *Documento final* de la Segunda Sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión*, promulgado hace algo más de un año (26 de octubre de 2024).

Considerando, pues, la actualidad de la cuestión y siguiendo la exhortación de la constitución dogmática *Dei Verbum* al estudio de los Padres de la Iglesia (DV 23), puede resultar de interés profundizar en la vivencia y el valor del don bautismal en la vida y la misión de la Iglesia

¹ Los documentos principales al respecto son la constitución dogmática *Lumen gentium*, el decreto *Apostolicam actuositatem* y la exhortación apostólica *Christifideles laici*, además de la instrucción *Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*.

en los primeros testimonios cristianos. Naturalmente, la problemática de este último siglo no es la que atañe a los primeros siglos cristianos, así como los términos que se transmiten a lo largo de los siglos matizan con el tiempo su significado; sin embargo, el estudio de los orígenes siempre amplía el horizonte, enriqueciendo la perspectiva. Para poder, pues, interrogar a la tradición e identificar ese principio o don inicial que, aun de forma diferente, ha de estar siempre presente en el desarrollo de la realidad eclesial², he escogido algunos pasajes de entre los primeros textos cristianos de la generación postapostólica: la *Carta a los Corintios* de Clemente de Roma, el *Pastor* de Hermas y las *Cartas* de Ignacio de Antioquía. Ninguno de estos textos va más allá del primer siglo de cristianismo³, y la Iglesia de la que hablan está todavía conformándose en sus lineamientos fundamentales. Sin embargo, me parece interesante poder vislumbrar ya en esta Iglesia fuertemente *in fieri* ciertos rasgos decisivos con respecto al tema que nos interesa, rasgos que se afianzarán con continuidad en los siglos sucesivos.

Naturalmente son numerosas y extensas las contribuciones que se han ocupado previamente de esta cuestión. Señalo, por ejemplo, las de Alexandre Faivre, quien aboga por la inexistencia del concepto de «laico» en los primeros autores cristianos⁴; las de Paolo Siniscalco, quien suaviza la cuestión subrayando la unidad del cuerpo eclesial frente a sus subdivisiones⁵; y las de Manuel Guerra Gómez, quien critica con fuerza la interpretación de Faivre al afirmar un origen divino del orden

² Congar veía este como uno de los rasgos de «la gran ley de un reformismo católico»; cf. Yves Congar. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2014, 279.

³ Es decir, contando a partir de la vida pública de Jesucristo.

⁴ Cf. p. ej. Alexandre Faivre. *Les laïcs aux origines de l'Église*. Paris: Le Centurion, 1984, p. ej. 56-57; Id. *Les premiers laïcs lorsque l'Église naissait au monde*. Strasbourg: Signe, 1999, 21-35.

⁵ Cf. p. ej. Paolo Siniscalco. *Laici e laicità. Un profilo storico*. Roma: AVE, 1986, 47-50; Id. *I laici nei primi secoli del cristianesimo*. En *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, editado por Piersandro Vanzan, 93-94. Roma: AVE, 1987. En esta línea colocaría también la posición de Enrico dal Covolo, Ferdinando Bergamelli, Elena Zocca y Maria Grazia Bianco, eds. *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*. Milano: Paoline, 1995.

eclesial, también en su subdivisión entre jerarquía y laicos⁶. Asimismo, varios de los textos que estudiaremos son bien conocidos y han sido examinados desde la perspectiva del laicado en numerosos estudios —entre otros, por los autores ya mencionados—, siendo fuente, en algunos casos, de enormes controversias. En efecto, su interpretación no solo resulta problemática, sino que también implica una cuestión relevante: si la subdivisión del pueblo cristiano entre laicos y clérigos tiene su origen en la ley divina o es una mera contingencia histórica⁷. Ambas interpretaciones conllevan, pues, determinadas implicaciones en el ejercicio de la corresponsabilidad en la vida y en la misión de la Iglesia.

Consciente de la ingente bibliografía ya existente y de no poder realizar en este momento ni un estudio exhaustivo sobre esta temática ni un análisis léxico sistemático del término «laico» y de términos vinculados a este, me propongo sencillamente reexaminar algunos pasajes de los autores mencionados a la luz de la cuestión que nos interpela: la vivencia y el valor del don bautismal en la relación laico-jerarquía en la vida y la misión de la Iglesia⁸.

⁶ Cf. Manuel Guerra Gómez. *Sacerdotes y laicos en la iglesia primitiva y en los cultos paganos*. Pamplona: Euns, 2002, 31-45. Sobre el tema, cf. también Id. *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1987, 31-33. Una crítica sistemática a Faivre es llevada a cabo en Id. “¿Hubo laicos en los primeros siglos de la iglesia? A propósito de unos estudios de Alexandre Faivre”. *Scripta Theologica* 19, n.º 1-2 (1987): 325-346.

⁷ Pongo, como ejemplo, la reseña de interpretaciones a algunos pasajes de la *Carta a los Corintios* y su problemática de fondo, tal como la ha puesto de manifiesto Juan José Ayán Calvo, ed. *Clemente de Roma. Carta a los Corintios. Homilía Anónima (Secunda Clementis)*. Fuentes Patristicas 4. Madrid: Ciudad Nueva, 1994, 43-48. Acerca del desarrollo de la autoridad en los orígenes de la Iglesia cf. Enrico Cattaneo. *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*. Milano: Paoline, 1997.

⁸ Una primera presentación desde la perspectiva del laicado de algunos de estos textos, juntamente con otros no analizados en el presente artículo, ha sido publicada en Clara Sanvito. “Dignidad y vida nueva del bautizado en los orígenes del cristianismo”. En *La dignidad del fiel laico*, editado por Gabriel Richi Alberti, 25-38. Madrid: Universidad San Dámaso, 2025.

2. UN ORDEN EN LA SUMISIÓN RECÍPROCA PARA LA SUBSISTENCIA DEL CONJUNTO: CLEMENTE DE ROMA

2.1. EL TÉRMINO «LAICO» EN UN CONTEXTO VETEROTESTAMENTARIO

Aunque una realidad pueda existir antes de ser definida a través de una palabra —y de hecho esta secuencia suele ser la habitual—, es sin duda interesante examinar el texto donde el término *λαϊκός* está atestiguado por primera vez en boca de un cristiano: se trata de un pasaje de la *Carta a los Corintios* que, probablemente a finales del siglo I, Clemente, obispo de Roma, escribe para ordenar que se reestablezca en el ministerio a los presbíteros que, durante una revuelta, habían sido depuestos y sustituidos⁹. El pasaje en cuestión resulta decididamente interesante para comprender el significado de nuestro término:

«Por tanto, siendo notorio esto para nosotros y habiéndose inclinado a las profundidades del conocimiento de Dios, debemos hacer con orden todo lo que el Señor ordenó que realizáramos en los tiempos señalados. No mandó que las ofrendas y ministerios se cumpliesen al azar y sin orden, sino en tiempos y ocasiones definidos. Dónde y por quiénes quiere que se realicen, Él mismo lo determinó con poderosísimo querer para que todo, realizado santamente, sea aceptable, con agrado, a su voluntad. Así pues, los que hacen sus ofrendas en los tiempos fijados son sus aceptos y bienaventurados pues obedeciendo las leyes del Señor no se descarrían. Pues al sumo sacerdote le han sido dados sus propios ministerios y a los sacerdotes les ha sido asignado su lugar propio, y servicios propios urgen a los levitas. El hombre laico ha sido vinculado a preceptos laicos»¹⁰. (*Carta de Clemente a los Corintios* 40,1.5).

⁹ Para un *status quaestionis* muy detallado —aunque no recentísimo— sobre la ocasión de la carta cf. Horacio E. Lona, ed. *Der erste Clemensbrief*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 66-89.

¹⁰ Προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους· τὰς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκὴ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὥρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις· ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει, ἵν' ὁσῶς πάντα γινόμενα ἐν εὐδοκίῃ εὐπρόσδεκτα εἴη τῷ θελήματι αὐτοῦ. Οἱ οὖν τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς ποιοῦντες τὰς προσφορὰς αὐτῶν εὐπρόσδεκτοὶ τε καὶ μακάριοι· τοῖς γὰρ νομίμοις τοῦ δεσπότης ἀκολουθοῦντες οὐ διαμαρτάνουσιν. Τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργαὶ δεδομένα εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευίταις ἴδιαι διακοναὶ ἐπικρίνεται· ὁ λαϊκὸς ἀνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται. Todos los textos de

Clemente traza con este texto una panorámica del orden establecido por Dios y que existía en la comunidad de Corinto antes del desorden. Es en este contexto donde aparece el término λαϊκός, como diferenciación de la realidad que indican los términos ἀρχιερεὺς, «sumo sacerdote», ἱερεῖς, «sacerdotes», y λευῖται, «levitas». Clemente, en efecto, vincula estos términos al servicio sacrificial y litúrgico querido por Dios, y especifica que al sumo sacerdote le han sido dados ministerios propios (ἴδια λειτουργία), a los sacerdotes un lugar propio (ἴδιος ὁ τόπος) y a los levitas servicios propios (ἴδια διακονία); separa en cambio de estos al hombre laico (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος) con un cambio sintáctico notable —la ausencia de una conjunción coordinante καὶ que unía los tres cargos anteriores—, y de él afirma que ha sido vinculado a preceptos laicos (τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν) —rompiendo así el paralelismo del adjetivo ἴδιος, «propio»—.

Ahora bien, es llamativo que las líneas sucesivas —exhortativas— sí refieren el término de λειτουργία, «ministerio», a todos los hermanos destinatarios de la carta, es decir, también a los que no son presbíteros:

«Hermanos, cada uno de nosotros, en su propio orden, sea agradable a Dios, con buena conciencia, sin transgredir la norma fijada de su ministerio, con dignidad»¹¹. (*Carta de Clemente a los Corintios* 41,1).

La presencia de una λειτουργία, un «ministerio», participado también por todos los hermanos, no allana, sin embargo, la diferencia entre las cuatro categorías. En efecto, por una parte, me parece que dos caracteres del pasaje precedentemente examinado excluyen la identificación de los actos del hombre laico con unos actos culturales propios¹², a saber: la ya mencionada diferencia sintáctica —la ausencia de la conjunción καὶ— y el cambio semántico del término προστάγματα —no connotado con la idea de servicio que expresan al menos los términos λειτουργία

la *Carta de Clemente a los Corintios* están tomados de Annie Jaubert, ed. *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*. SC 167. Paris: Cerf, 1971, *ad loc.*; si no se especifica, las traducciones de todos los textos griegos están tomadas de Juan José Ayán, ed. *Padres apostólicos*. Biblioteca de Patrística 50. 2.^a ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2012. *ad loc.*, en ocasiones ligeramente modificadas.

¹¹ Ἐκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστεῖτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεχβαίνων τὸν ὠρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι.

¹² Cf. Jaubert, *Clément de Rome*, 166, n. 5 y Lona, *Der erste Clemensbrief*, 434-435.

y διακονίαι—¹³. Por otra parte, me parece llamativa la presencia del término τάγμα, «orden», en una expresión análoga en 1Cor 15,23, donde Pablo describe un orden en relación con la resurrección, orden en el que el primero es Cristo y siguen a continuación los que son de Cristo. Opino que una tal analogía difícilmente podría ser casual. Pero, en cualquier caso, es innegable que el término τάγμα tiene un valor muy fuerte, pues expresa una distinción irreductible (aunque con una análoga recepción de la vida): la de Cristo como primicia y la de aquellos que son de Cristo y, por tanto, no son primicia.

Ahora bien, ¿qué significa el término λαϊκός? El adjetivo deriva claramente de λαός, «pueblo». Clemente no lo acuña: λαϊκός está atestiguado en algunos papiros de ámbito pagano de los siglos III y II antes de Cristo, indicando lo que se refiere al pueblo¹⁴. Sin embargo, aunque no esté atestiguado ni en LXX ni en el Nuevo Testamento, Clemente no podía no considerar las resonancias que un adjetivo vinculado a λαός seguramente despertaba en los oídos de un cristiano¹⁵: λαός, en efecto, es el término que LXX escoge para traducir el hebreo אֱמָּוָה cuando indica el pueblo que Dios se ha elegido, Israel¹⁶. Así, el λαϊκός ἄνθρωπος, «el hombre laico»,

¹³ En este sentido, me parece arbitraria dicha identificación, sostenida por Siniscalco, “I laici nei primi secoli”, 92 y Ferdinando Bergamelli. “I Padri apostolici (I e II secolo)”. En Dal Covolo, *Laici e laicità*, 66. Por su parte Faivre, *Les laïcs*, 34-35, parece ir en esa dirección, salvo que afirma poco después (p. 36) que la ofrenda del laico es su propia vida ordenada según el ideal cristiano, lo que el texto puede sobreentender, pero desde luego no afirma.

¹⁴ Cf. Ferdinando Bergamelli. “«Laico» nella prima lettera di Clemente romano (1 Clem 40,5). Osservazioni e rilievi in margine alla storia del termine *laikos*”. En *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A. M. Javierre Ortas*, editado por Angelo Amato e Giuseppe Mafferi, 136-137. Roma: Las, 1997. No es cierto que fuera Clemente quien por primera vez vinculó el término a personas y no solo a cosas, como sostiene Siniscalco, *Laici e laicità*, 47.

¹⁵ Así ya Emmanuel Lanne. “Le laïc dans l’Eglise ancienne”. En *Ministères et laïcité*, 109. Taizé: Les presses de Taizé, 1964; cf. también Bergamelli, “«Laico»”, 134-135.

¹⁶ Aquí algunos ejemplos de textos elaborados en momentos históricos diferentes: Ex 7,4 (cf. John William Wevers, ed. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. II, 1. Exodus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 119; Karl Elliger y Wilhelm Rudolph, eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, *ad loc.*); 1Sam 9,16 (cf. Alfred Rahlfs y Robert Hanhart, eds. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, 517; Elliger y Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, *ad loc.*); Is 40,1 (cf. Joseph Ziegler, ed. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. XIV. Isaías*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 266; Elliger y Rudolph, *Biblia Hebraica*

que menciona aquí Clemente es el hombre que pertenece al pueblo elegido y que está vinculado a los preceptos λαϊκοῖς, «propios del pueblo», de ese pueblo concreto, y que se sitúa dentro de un cierto τάγμα, «orden», en el que el pueblo está organizado¹⁷.

El contexto del pasaje parece veterotestamentario: los títulos de ἄρχιερεὺς, «sumo sacerdote», de ἱερεὺς, «sacerdote», y de λευίτης, «levita», pertenecen claramente al contexto israelítico. Además, una identidad corporativa de pueblo en el cual cada uno tiene su tarea, y de entre el cual algunos son elegidos por Dios como encargados suyos, lo que implica una cierta jerarquización de la comunidad, casa perfectamente con la concepción israelítica de pueblo de Dios¹⁸. Sin embargo, también se puede admitir con facilidad que el pasaje pueda referirse a la Iglesia de la Nueva Alianza —tal como inmediatamente después Clemente exhorta a hacer¹⁹—: en efecto, en alguna ocasión el término λαός se refiere ya en el Nuevo Testamento a la Iglesia²⁰, así como por lo menos el título de ἱερεὺς, «sacerdote», está referido a un miembro de la misma en los testimonios epigráficos del primer siglo de la comunidad cristiana de Roma²¹. Creo que también invita a una actualización el hecho de que, con la obvia excepción de los aoristos que indican la acción puntual del

Stuttgartensia, ad loc.) y *passim*. Un estudio del término con bibliografía al respecto ha sido llevado a cabo por Guerra Gómez, *El laicado*, 21-30 y Bergamelli. “I Padri apostolici”, 63-65.

¹⁷ Testimonio de la percepción del significado del término λαϊκός como «propio del pueblo» —si bien unos tres siglos más tarde (cf. Hermann J. Frede. *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*. Freiburg: Herder, 1995, 384)— puede ser también la versión latina de 1 Clem, que traduce la primera ocurrencia del adjetivo λαϊκός como *plebeius* y la segunda con la transliteración «laicis»: «plebeius homo laicis praeceptis datus est» (cf. Germanus Morin. *Sancti Clementis Romani. Ad Corinthios epistolae versio latina antiquissima*. Maredsolli: ed. Maredsous; Oxoniae: J. Parker, 1894, 39).

¹⁸ Cf. p. ej. Notker Fuglister. “Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria”. En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. IV.1. La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 90-93. Madrid: Cristiandad, 1973.

¹⁹ Cf. *Carta de Clemente a los Corintios* 41,1, previamente citado.

²⁰ Cf. p. ej. Hch 15,14; Tít 2,14; Ap 21,3 (cf. Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Kurt Aland y Barbara Aland, eds. *Novum Testamentum graece*. 28.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, ad loc.).

²¹ Cf. Romano Penna. *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*. Roma: Carocci, 2011, 96. Para Penna, sin embargo, el título era simplemente honorífico, en relación con la descendencia levítica.

establecimiento: ἐκέλευσεν: «ordenó», y ὥρισεν: «determinó», los verbos del pasaje están todos en presente: θέλει, (Dios) «quiere» (que se realicen), οὐ διαμαρτάνουσιν, (los que obedecen) «no se descarrían», ἐπίκεινται, (servicios propios) «urgen» (a los levitas); o en perfecto, que, como es sabido, indica una acción que ha empezado en el pasado y tiene de alguna manera una continuidad en el presente: δεδομένα ἐῖσιν, (al sumo sacerdote le) «han sido dados» (sus propios ministerios), προστέτακται, (a los sacerdotes les) «ha sido asignado» (su lugar propio), δέδεται, (el hombre laico) «ha sido vinculado» (a preceptos laicos). Por estas razones, me parece demasiado tajante Faivre, al afirmar que nada en el texto dice que el hombre laico-veterotestamentario encuentre su correspondiente en el culto cristiano²². Así, tampoco puedo aceptar la identificación que hace el mismo autor cuando ve en el laico al hombre de la antigua alianza, del pueblo que no tiene el acceso al pleno conocimiento espiritual al que introduce Cristo²³. Guerra Gómez, por su parte, cree, en cambio, que «este texto y su contexto presenta, de modo implícito, al pueblo cristiano como integrado por el laicado y por la jerarquía»²⁴. En esta línea se sitúa también Enrico Norelli²⁵.

2.2. ALCANCE DEL SIGNIFICADO DE LA EXPRESIÓN «HOMBRE LAICO»

Observando además el contexto del pasaje con una mirada más amplia, las descripciones de las imágenes que preceden a la nuestra —la del soldado con respecto a sus jefes²⁶ y la de los miembros del cuerpo con respecto a su cabeza²⁷—, se concluyen de manera idéntica²⁸ o análoga²⁹ a la de nuestro pasaje: la exhortación a los hermanos a someterse (ὑποτάσσω) según el propio orden (τάγμα). De donde se sigue que esas imágenes deberían ser análogas a la nuestra en cuanto a lo que quieren

²² *Les laïcs*, 31.

²³ *Les premiers laïcs*, 44-48.

²⁴ *Sacerdotes y laicos*, 44.

²⁵ “La questione del potere nel passaggio dall’età apostolica alla seconda generazione cristiana”. En *Autorità e forme di potere nella Chiesa*, dirigido por Massimo Epis, 119. Milano: Glossa, 2019.

²⁶ Cf. *Carta de Clemente a los Corintios* 37,1-3.

²⁷ Cf. *ibid.*, 37,5-38,1.

²⁸ Cf. *ibid.*, 37,3.

²⁹ Cf. *ibid.*, 38,1.

afirmar. Por tanto, con el fin de comprender mejor el alcance del significado del término *λαϊκός*, las vamos a examinar:

«Así, pues, hermanos, marchemos como soldados con toda constancia en sus inmaculados mandatos. Reflexionemos sobre los que militan bajo nuestros jefes: ¡qué disciplinada, qué dócil, qué obedientemente cumplen las órdenes! Todos no son prefectos ni tribunos ni centuriones ni comandantes al mando de cincuenta hombres y así sucesivamente, sino que cada uno en su propio orden (1Cor 15,23) cumple lo ordenado por el rey y los jefes. Sin los pequeños los grandes no pueden existir; ni los pequeños sin los grandes. En todo hay una cierta composición y en ello está la utilidad. Tomemos nuestro cuerpo: la cabeza es nada sin los pies y, de igual manera, los pies sin la cabeza. Los miembros menores de nuestro cuerpo son necesarios y útiles a todo el cuerpo. Todos conspiran y necesitan de una sola sumisión para conservar todo el cuerpo».

«Por tanto, consérvase nuestro cuerpo en Cristo Jesús, y sométase cada uno a su prójimo tal como fue establecido por su gracia (cf. Rom 12,6)»³⁰. (*Carta de Clemente a los Corintios* 37,1-3; 38,1).

La primera imagen con la que Clemente invita a los hermanos de Corinto a identificarse es la de los soldados, subrayando que estos, al militar bajo sus jefes, cumplen sus órdenes (*διατασσόμενα*) de forma *εὐτάκτως*, «disciplinada», *εἰκτικῶς*, «dócil», *ὑποτεταγμένως*, «obediente»³¹: con la excepción de *εἰκτικῶς*, pues, los demás términos presentan la raíz *ταγ-* que indica el orden, la misma que la del término *τάγμα* de

³⁰ Στρατευσόμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ. Κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εἰκτικῶς, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα. Οὐ πάντες εἰσὶν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλῖαρχοὶ οὐδὲ ἐκατόνταρχοὶ οὐδὲ πεντηκόνταρχοὶ οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ. Οἱ μεγάλοι δῖχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι, οὔτε οἱ μικροὶ δῖχα τῶν μεγάλων· σύγκρασις τίς ἐστὶν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρήσις. Λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν· ἡ κεφαλὴ δῖχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δῖχα τῆς κεφαλῆς· τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ εὐχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι· ἀλλὰ πάντα συνπνέει καὶ ὑποταγῇ μὴ χρήται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα. Σφξέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ.

³¹ Cf. Andreas Lindemann, ed. *Die Clemensbriefe*. HNT 17. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992, 115; Odd Magne Bakke. »Concord and Peace«. *A rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*. WUNT 143. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 174.

1Cor 15,23 antes mencionado. Ahora bien, esta disciplina, esta obediencia a los mandatos se declina en una jerarquía donde cada uno ocupa un determinado lugar en el orden (τάγμα, insertado también aquí en la cita de 1Cor 15,23): unos son más grandes (οἱ μεγάλοι), otros más pequeños (οἱ μικροί)³². Con todo —y más allá de que la expresión pueda derivar de un refrán popular³³—, Clemente subraya que esta diversidad —que implica o no una autoridad— es útil, pues los unos permiten que los otros existan y viceversa³⁴.

La segunda imagen es la del cuerpo, metáfora de reminiscencia paulina. Ciertamente Clemente tenía en la cabeza la carta que Pablo escribió a la comunidad de Roma. En efecto, es llamativo que concluya la perícopa haciendo eco de Rom 12,6, justamente el versículo sucesivo al que presenta la metáfora del cuerpo³⁵. Por esta razón, es muy significativo que en cuanto a la imagen del cuerpo haga un subrayado que se distancia un poco de la teología paulina sintéticamente expresada en Rom 12,4-5 y más detalladamente en 1Cor 12,12-26, por la cual todos los miembros son iguales y la cabeza, si bien es mencionada, no ocupa la primera posición, ni la más frecuente, ni aquella de más relieve. A mi juicio, pues, Clemente combina la imagen paulina con la deuteropaulina (Ef y Col), según la cual por una parte están los miembros y por otra la cabeza (κεφαλή) con una función de autoridad sobre el resto del cuerpo: en efecto, no puede ser casualidad que Clemente subraye de modo especial la cabeza, además de definir unos miembros como ἐλάχιστα, «pequeños» o «menores». Se trata, por tanto, de una diferenciación jerárquica, no solo funcional³⁶. Desde luego, tanto Ef 4,15-16 como Col 1,18 y 2,19 identifican la cabeza con Cristo, no con uno o algunos de los miembros; por otra parte, Clemente habla a continuación de ὑποταγῇ μὲν, «una sola sumisión», e invita a que cada uno se someta (ὑποτασέσθω) a su prójimo, para que se conserve el cuerpo en Cristo

³² Lona, *Der erste Clemensbrief*, 409 también cree que el subrayado del pasaje es el de la subordinación objetiva.

³³ Así Emanuela Prinzivalli y Manlio Simonetti. *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*. I. Milano: Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, 2010, 502, n. 239.

³⁴ Cf. Lona, *Der erste Clemensbrief*, 412.

³⁵ Muchos de los comentadores de la carta así lo han identificado, tal como recoge Bakke, *Concord and Peace*, 179, n. 861.

³⁶ Misma opinión: Lona, *Der erste Clemensbrief*, 413, aun sin notar el parecido con la teología deuteropaulina.

Jesús. Pero Cristo Jesús no solo no es explícitamente identificado con ningún miembro del cuerpo, ni siquiera con la cabeza, sino que aparece después de la mención de los miembros y, en cierto sentido, como principio de cohesión del cuerpo. Esto refuerza aún más la imagen de la cabeza: si en Ef y Col la cabeza indicaba a Cristo, con toda su autoridad, los miembros que Clemente identifica con la cabeza —y desde luego está pensando en algunos concretos, ya que luego llama a los demás explícitamente ἐλάχιστα, «menores»— remiten de alguna manera a la autoridad de Cristo.

Creo, además, que esta conclusión está respaldada por el contexto del pasaje y a la vez ayuda a su interpretación. En efecto, si Clemente no identifica a Cristo con la cabeza y si los miembros —más grandes y más pequeños— se tienen que someter los unos a los otros tal como estableció la gracia de Cristo para la conservación del cuerpo en Cristo Jesús, entonces dicha sumisión está vinculada a Cristo: ha sido establecida por él. Y dicha sumisión, también expresada con un sustantivo (ὑποταγή) y un verbo (ὑποτασέσθω) que llevan la raíz ταγ-, no puede ser interpretada como una sumisión general en la caridad, pues las imágenes que enmarcan las del cuerpo —la de los soldados con toda claridad, pero también la de la jerarquía sacerdotal, para la cual, como poco, hay un ἄρχιερεὺς, «sumo sacerdote», frente a un ἱερεὺς, simple «sacerdote» — aluden claramente a una diferenciación, con unos mayores y unos menores de alguna manera subordinados a los primeros. En el caso de la jerarquía sacerdotal, además, Clemente también subraya explícitamente que dicho orden es querido y mandado por Dios, lo que, de todos modos, deja ver implícitamente también el contexto que precede a las tres metáforas³⁷.

Por otra parte, después de haber tratado del orden sacerdotal vete-rotestamentario, Clemente aborda las instituciones de la nueva alianza, enraizándolas en Dios como origen último:

«Los Apóstoles nos anunciaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de parte de Dios. Así pues, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo. Las dos cosas sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios. Por tanto, después de recibir el mandato [...] predicando por comarcas y ciudades establecían sus primicias, después de haberlos probado por el Espíritu para obispos

³⁷ Cf. Bakke, «*Concord and Peace*», 174. Sobre el orden universal querido por Dios como arquetipo del orden de la Iglesia, cf. también Bergamelli, «*Laico*», 130.

y diáconos de los que iban a creer. [...] Y nuestros Apóstoles conocieron por medio de nuestro Señor Jesucristo que habría discordias sobre el nombre de obispo. Puesto que por esta causa tuvieron un perfecto conocimiento, establecieron a los ya mencionados y después dieron norma para que, si morían, otros hombres probados recibiesen en sucesión su ministerio»³⁸. (*Carta de Clemente a los Corintios* 42,1-4; 44,1-2).

Clemente no parte del último eslabón de la cadena del anuncio del Evangelio, sino de los Apóstoles —quizás porque sería fácil para todos reconocer su elección como proveniente directamente de Jesucristo—, y adscribe el origen de su envío a Dios mismo: en efecto, afirma que ellos anunciaron el Evangelio de parte de Jesucristo, y este de parte de Dios, y que ambos envíos fueron ordenados según la voluntad de Dios. Afianzado esto, pasa al tema candente de la carta, a saber, la autoridad en su tiempo postapostólico³⁹, y se preocupa de insertar a estos también en la misma cadena de envíos: obispos y diáconos fueron establecidos por los Apóstoles. No solo: los Apóstoles establecieron una verdadera sucesión por la que el ministerio pasara a otros después de la muerte de los primeros. El tema principal de la carta de Clemente, pues, tiene implicaciones también con respecto a la cuestión que nos ocupa. En efecto, del origen de la institución de obispos y diáconos de parte de los Apóstoles, ya sea puramente humana ya sea divina, depende la concepción de Iglesia que se tenga y consecuentemente la concepción de la autoridad. A saber: un pueblo donde todos los miembros pueden indiferentemente revestir un papel, o cierto papel, de autoridad; o bien un pueblo con diferencias entre sus miembros, por lo cual no todos pueden hacer todo, y eso no por

³⁸ Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρωθεν εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. Παραγγελίας οὖν λαβόντες [...] κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. [...] Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἐγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μετὰξὺ ἐπινομήν ἔδωκαν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.

³⁹ Prefiero hablar en general de autoridad, pues la terminología de ἐπίσκοποι y διάκονοι no se corresponde exactamente a la estructura de obispo y diácono tal como la entendemos hoy (cf. p. ej. Lona, *Der erste Clemensbrief*, 446), y, en este sentido, tampoco se corresponde exactamente a aquella atestiguada por los autores mencionados a continuación en este estudio.

capacidad humana sino por capacitación divina⁴⁰. Es cierto que en la organización del discurso Clemente empareja el mandato de Cristo de parte de Dios y el de los Apóstoles de parte de Cristo, afirmando que ambos se realizaron ἐκ θελήματος θεοῦ, «conforme a la voluntad de Dios», mientras que no dice lo mismo de la institución de ἐπίσκοποι y διάκονοι de parte de los Apóstoles. Sin embargo, creo que tiene razón Ayán cuando se resiste a adscribir a los solos Apóstoles —es decir, a una mera contingencia histórica— la institución jerárquica, pues «es difícil pensar que Clemente pretendiese acallar la revuelta corintia creando unos nuevos modelos y haciéndolos pasar por apostólicos [...], menos aún si tenemos en cuenta que [Corinto] era una comunidad de origen apostólico y de trato frecuente con los apóstoles»⁴¹. Siguiendo la línea implícita en Ayán, añado que, en mi opinión, considerando también el análisis de los textos que hemos realizado hasta ahora, Clemente adscribe el origen de la autoridad —y por tanto el orden del pueblo, de la Iglesia— a una ordenación divina⁴². En efecto, además de los datos históricos observados por Ayán, según lo afirmado en los pasajes anteriores a este, por una parte Clemente vincula el orden de la comunidad de Corinto al orden veterotestamentario con el cual Dios instituyó cuatro categorías, cada una con ministerios o preceptos suyos (40,1.5), y, por otra, tras haber presentado la comunidad como compuesta por jefes y soldados (37,1-2), retoma la imagen paulina del cuerpo con el subrayado del término deuteropaulino de la cabeza —que Ef y Col vinculan a Cristo— y los pies, indicando de este modo los miembros grandes y los miembros pequeños de la comunidad (37,3-38,1) y situando así implícitamente en paralelo la autoridad de los miembros grandes, o jefes, con la de Cristo.

⁴⁰ Para una clara —si bien no recentísima— presentación de las dos posturas y de sus implicaciones, cf. Ayán Calvo, *Clemente de Roma*, 43-48.

⁴¹ Ibid., 48. De su misma opinión es Lona, *Der erste Clemensbrief*, 446.

⁴² Así también más recientemente Guerra Gómez, *Sacerdotes y laicos*, 44-45; Andrés Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico y teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos*. SEAug 142. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2014, 472-473; Taras Khomych, "From Glorious Past to Miserable Present: First Clement on the Organisation of the Corinthian Community". En *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, editado por Mark Grundeken y Joseph Verheyden, 58. WUNT 342. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015; y Norelli, "La questione del potere", 119.

Ahora bien, si la autoridad en la comunidad es de origen divino, de origen divino también es la estructura de la comunidad, que, por lo que muestran algunas de las imágenes utilizadas, se divide en miembros más grandes y más pequeños. ¿Qué distingue, pues, a estos miembros? Clemente no lo deja aquí traslucir más que a través de las tres imágenes que utiliza: la de jefes, por una parte, y soldados, por otra; la de cabeza, por una parte, y pies, por otra; y la de sumo sacerdote, sacerdotes y levitas, por una parte, y hombre laico, por otra⁴³. Aunque puede resultar atrevido, no quiero dejar de señalar una coincidencia sugerente. Las tres imágenes con las que Clemente indica la autoridad evocan respectivamente el mando —los jefes—, la comprensión⁴⁴ —la cabeza—, y el culto —sumo sacerdote, sacerdotes y levitas—. Quizás podamos encontrar en el significado de estas imágenes una primera alusión al ejercicio del ministerio de gobierno, de enseñanza y de culto por parte de la autoridad. En todo caso, el que no ejerce la autoridad, y es, por tanto, más pequeño, no deja de pertenecer al conjunto y de ser útil, y hasta necesario al conjunto para que este pueda subsistir, como afirma claramente Clemente con la ocasión de la imagen de los miembros del cuerpo (37,3 - 38,1). Tiene, en efecto, preceptos propios (40,5). Por el paralelo con la imagen paulina del cuerpo y por esta notación, por la cual el pueblo también tiene preceptos propios, me parece no erróneo, pero sí reductivo afirmar que el horizonte del subrayado de la composición entre mayores y menores sea la concordia, o que la contribución de unos a otros se dé en términos socioeconómicos⁴⁵ o espirituales⁴⁶. Además, parece que también los grandes tienen que someterse a los pequeños en Cristo, para que el cuerpo se conserve en Él. Se expresa aquí de modo implícito la idea de la autoridad como servicio al pueblo⁴⁷.

⁴³ Por eso, no me parece que se sostenga la opinión de Lindemann, *Die Clemensbriefe*, 124, para quien el término de «laico» en Clemente no indica una diferenciación con respecto a la jerarquía.

⁴⁴ Si bien existían diferentes opiniones, ya desde el siglo V-IV a. C. hubo quienes vinculaban la actividad intelectual al cerebro: cf. p. ej. Philip J. van der Eijk. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: University Press, 2005, 124-127.

⁴⁵ Así Bakke, »Concord and Peace«, 176-179.181-182.

⁴⁶ Lindemann, *Die Clemensbriefe*, 117.

⁴⁷ Cf. Clara Sanvito. «El orden de la autoridad —civil y eclesiástica— según la concepción de la Iglesia de los orígenes». En *Espacios de poder y principios de autoridad en el cristianismo antiguo: realidad social y dinámica eclesial*, editado por

2.3. EL TÉRMINO «LAICO» EN LA REALIDAD CRISTIANA

Volviendo, pues, al comienzo de nuestra investigación: ¿ha podido Clemente ir más allá del ámbito veterotestamentario y haber indicado con el término λαϊκός esta realidad eclesial que, sin tener autoridad, resulta necesaria para la subsistencia del conjunto de la Iglesia en Cristo? A mi juicio, sí. Ciertamente en Clemente el contexto de λαϊκός es veterotestamentario; sin embargo, como decíamos, su interpretación puede ser actualizada eclesialmente. Así, por otra parte, hace un siglo más tarde Clemente de Alejandría, quien atestigua el uso del término como contrapuesto a los de presbítero y diácono:

«Por otra parte, [el apóstol] aprueba plenamente al hombre, sea presbítero, diácono o laico, casado con una sola mujer»⁴⁸. (*Stromata* III,12,90,1).

Ahora bien, es verdad que, con esta única excepción de Clemente de Alejandría, el término no está presente en los autores cristianos griegos hasta los padres capadocios. Sin embargo, es razonable pensar que estuviera ya en uso con cierta normalidad y con ese significado antes del siglo IV. Dos datos abogan a favor de esta hipótesis. Por una parte, a pesar de ser un término no atestiguado no solo en la Escritura, sino ni siquiera —con pocas excepciones— en los textos griegos paganos, ni Clemente de Roma ni Clemente de Alejandría se ven obligados a dar explicaciones al respecto. Ambos lo usan en contraposición a la jerarquía, dando por descontado su significado. Por otra, el término está atestiguado, trasliterado del griego y con el mismo significado que en los dos Clementes, en Tertuliano⁴⁹, quien, si no es —como algunos han creído— un fecundo creador de neologismos cristianos en latín, desde luego es quien testimonia y fija el uso del léxico cristiano tal como se había desarrollado en la

Almudena Alba López y Pablo Guerra García. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, en *preparación*.

⁴⁸ Ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς «μᾶς γυναικὸς ἄνδρα» πάντῃ ἀποδέχεται, καὶν πρεσβύτερος ἢ καὶν διάκονος καὶν λαϊκός. Texto en Patrick Descourtieux y Alain Le Boulluec *et alii*, eds. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate III*. Sources Chrétiennes 608. Paris: Cerf 2020, 282; traducción en Marcelo Merino Rodríguez, ed. *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*. Fuentes Patristicas 10. Madrid: Ciudad Nueva, 1988, 451.

⁴⁹ Las ocurrencias del termino *laicus* se encuentran en *El bautismo* 17,2; *Las únicas nupcias* 11,4; *Las prescripciones* 41,6.

primera expansión de la fe en el contexto latino-hablante⁵⁰. Particularmente significativo al respecto es un pasaje en el que Tertuliano presenta la normativa para dar y recibir el bautismo:

«Indudablemente, el supremo derecho para dar el bautismo lo tiene el sumo sacerdote, el obispo, si alguno está presente; después los presbíteros y los diáconos, pero no sin la autorización del obispo [...]. Por lo demás, también los laicos tienen derecho: pues lo que se recibe de una manera, de la misma manera se puede dar —¡a no ser que, acaso, los discípulos se llamaran ya obispos, presbíteros o diáconos!—. La palabra del Señor no debe ser escondida por nadie, luego también el bautismo, igualmente patrimonio de Dios, puede ser administrado por todos. Pero, puesto que a los mayores se les pide respeto y obediencia, para que no se arroguen la función del obispo, cuanto más les concierne este comportamiento a los laicos»⁵¹. (*El bautismo* 17,1-2).

La mención del término *laicus* se da aquí también —al igual que en los dos Clementes— como diferenciación de términos que indican una jerarquía, a saber, *episcopus*, «obispo» (a quien, curiosamente, Tertuliano define también como *summus sacerdos*, justamente el correspondiente latino del ἁρχιερέυς de la Carta de Clemente a los Corintios 40,5), *presbyteri*, «presbíteros», y *diaconi*, «diáconos»⁵². El pasaje, además, nos resulta extremadamente interesante porque delinea el significado del término *laicus*. En efecto, ciertamente distingue el laico, por una parte, y la jerarquía, por la otra, perfilando con mayor precisión esta dicotomía

⁵⁰ Cf. René Braun. *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. EAUG 70. Paris: Études Augustiniennes, 1977, 10-18.547-557. Sobre la paulatina y silenciosa difusión del término «laico», cf. Guerra Gómez, *El laicado*, 34.

⁵¹ «Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate [...]. Alioquin etiam laicis ius est: quod enim ex aequo accipitur ex aequo dari potest —nisi <si> episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocabantur discentes domini!— id est ut sermo non debet abscondi ab ullo, proinde et baptismum, aequo dei census, ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit cum ea [quae] maioribus competant, ne sibi adsumant [dicatum] episcopum officium». Texto en Jan Willem Philip Borleffs, ed. *De Baptismo*. En *Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem*. Turnholti: Brepols, 1954, 291; traducción ligeramente modificada en Salvador Vicastillo, ed. *Tertuliano. El bautismo. La oración*. Fuentes Patristicas 18. Madrid: Ciudad Nueva 2006, 175.

⁵² Como ya he apuntado en la nota 39, subrayo que la terminología que indica las figuras de autoridad es todavía fluctuante entre los diferentes autores examinados, en cuanto las realidades que los diferentes términos indican están perfilándose.

que ya Clemente de Roma había dejado clara (cf. 37,1-38,1; 40,5; 42,1-5), pues define con claridad el orden jerárquico. Explicita que el obispo es la autoridad suma, que después vienen presbíteros y diáconos —quienes dependen de la autoridad del obispo— y finalmente los laicos, con respecto a quienes presbíteros y diáconos son *maiores*, «mayores». Sin embargo, tales aclaraciones no son una novedad, pues se encuentran de forma análoga ya en Ignacio de Antioquía⁵³. Lo que Tertuliano aclara con precisión es que el laico es quien, sin pertenecer a la jerarquía, pertenece al conjunto de los bautizados. Tertuliano lo subraya para fundamentar aquí la posibilidad también para el laico de administrar el bautismo tal como lo hicieron los primeros discípulos, que —según nota el autor— no eran obispos, ni presbíteros, ni diáconos. Así, el hecho de que no convenga que el laico lo haga sino en ciertos casos (detallados después de nuestro pasaje, en *El bautismo* 17,4) depende solo del respeto de la suma autoridad que posee el obispo. Aparece aquí con claridad, pues, lo que en los dos Clementes estaba implícito, a saber: que el laico es el bautizado que está bajo la autoridad del obispo y que —se sobreentiende, siempre en cuanto a la autoridad— está por debajo de presbíteros y diáconos.

3. POR EL BAUTISMO, UNIDAD EN LA DIFERENCIA: HERMAS

El estudio realizado hasta ahora ha puesto de manifiesto que el laico se diferencia del obispo, de los presbíteros y de los diáconos en cuanto a la autoridad. En efecto, el laico está bajo la autoridad de estos, de modo último bajo la del obispo. Aun así, y sin menoscabo de la importancia que desde los orígenes del cristianismo se reconoció a aquellos que revestían un ministerio de autoridad⁵⁴, desde luego la conciencia de la Iglesia de los orígenes era la de una fundamental igualdad con respecto a la identidad y dignidad de sus miembros⁵⁵: lo que tenían en común todos los miembros de la Iglesia era el ser bautizados, a saber, salvados⁵⁶.

⁵³ Cf. *infra*.

⁵⁴ Así emerge ya en el primer texto cristiano que poseemos, cf. 1Tes 5,12.

⁵⁵ Así también Bergamelli, “I Padri apostolici”, 47.

⁵⁶ La relación entre bautismo y salvación aparece claramente ya desde Pablo; cf. p. ej. Rom 6,4.

Ciertamente, la fundamental igualdad de los miembros en virtud del bautismo es un subrayado atestiguado ya innumerables veces en el primer autor cristiano del que poseemos escritos, san Pablo⁵⁷. Quien desarrolla de modo agudo esta cuestión algunas décadas después⁵⁸ es el romano Hermas en su obra *El pastor*. Examinaremos, pues, algunos de sus pasajes, conscientes de que, aunque el término «laico» no aparezca, sí aparece la realidad del laico como el cristiano —o bautizado— que no pertenece a la jerarquía.

Los primeros textos que nos interesan se encuentran en la primera parte de la obra, donde Hermas describe una serie de visiones que recibe. Una de ellas es la de una torre grande, que se va construyendo sobre las aguas con piedras cuadradas provenientes del abismo y de la tierra:

«[La anciana] me dice: “Mira, ¿no ves delante de ti una gran torre que se construye sobre las aguas con brillantes piedras cuadradas?”. En un cuadrilátero, la torre era construida por los seis jóvenes que habían venido con ella. Otras miríadas de hombres acarreaban piedras, unos del abismo, otros de la tierra; y se las entregaban a los seis jóvenes»⁵⁹. (*Visión* III, 2,4-5).

En las líneas sucesivas la visión es descrita con precisión en sus muchos elementos, de modo especial con respecto a las piedras, diferentes en formas y en proveniencia, algunas que entran en la construcción y otras que no⁶⁰. La visión es explicada a Hermas por la anciana que, en la primera parte de la obra, lo acompaña; la anciana es imagen de la propia Iglesia, y comienza así su explicación:

«La torre que ves en construcción, soy yo, la Iglesia. [...] Escucha por qué la torre es construida sobre el agua: porque vuestra vida fue

⁵⁷ Solo a modo de ejemplo se puede ver, con respecto a diferentes criterios de posible desigualdad, 1Cor 3,5-9; 1Cor 12,4-27; Gál 3,26-28; Flm 1,15-16.

⁵⁸ Para las diferentes propuestas de datación cf. Norbert Brox, ed. *Der Hirt des Hermas*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 22-25.

⁵⁹ Λέγει μοι· Σὺ, ἰδοὺ οὐχ ὁρᾷς κατέναντί σου πύργον μέγαν οἰκοδομοῦμενον ἐπὶ ὑδάτων λίθοις τετραγώνοις λαμπροῖς; Ἐν τετραγώνῳ δὲ ᾠκοδομεῖτο ὁ πύργος ὑπὸ τῶν ἑξ νεανίσκων τῶν ἐληλυθότων μετ’ αὐτῆς· ἄλλαι δὲ μυριάδες ἀνδρῶν παρέφερον λίθους, οἱ μὲν ἐκ τοῦ βυθοῦ, οἱ δὲ ἐκ τῆς γῆς, καὶ ἐπέδιδουν τοῖς ἑξ νεανίσκοις. Todos los textos de *El Pastor* de Hermas están tomados de Robert Joly, ed. *Hermas. Le pasteur*. 2.^a ed. SC 53bis. Paris: Cerf, 2011, *ad loc.*

⁶⁰ Cf. *Visión* III, 2,6-9.

salvada y se salvará por el agua. La torre está cimentada en la palabra del Nombre todopoderoso y glorioso, y es fuerte por el poder invisible del Señor»⁶¹. (*Visión III*, 3,3.5).

La torre en construcción representa la propia Iglesia. Lo primero que la anciana destaca de ella es justamente el primer elemento de la visión que se había descrito: que la torre está construida sobre el agua. La anciana no especifica el significado del agua, pero sí afirma de ella que es la salvación —pasada y futura— de los que componen la Iglesia. Con respecto a su fundamento, añade además que la torre está cimentada en la palabra del Nombre todopoderoso y glorioso, y, con respecto a su consistencia, que es fuerte por el poder invisible del Señor.

Ahora bien, para comprender el significado de estos tres elementos que constituyen la subsistencia y la consistencia de la torre —es decir, de la Iglesia— es necesario considerarlos tal como la anciana los presenta, a saber: en conjunto. Partiendo de lo más claro, con el término de «Nombre» Hermas indica, como otros textos cristianos de los orígenes, al Hijo de Dios⁶². Por eso, con el término «Señor» —que en Hermas indica no solo al Padre, sino en ocasiones también al Hijo⁶³— Hermas está aquí evidentemente aludiendo al Padre. Con respecto al agua, la misma *Visión III*, poco más adelante (7,3), muestra que esta se refiere al bautismo⁶⁴, reconocido ya en los textos paulinos como fundamento de la Igle-

⁶¹ Ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομοῦμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία [...] Διατί οὖν ἐπὶ ὕδατων ᾠκοδοῖται ὁ πύργος, ἄκουε· ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται. Τεθεμελίωται δὲ ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότου.

⁶² Cf. Franciszek Szulc. *Le fils de Dieu pour les Judéo-chrétiens dans « Le Pasteur » d'Hermae*. Paris: Cerf, 2011, 229-255; con respecto a otros autores cf. Jean Daniélou. *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Cristiandad, 2004, 229-245. Señalo que Daniélou habla más bien del Verbo; yo prefiero ceñirme a la terminología de Hermas y limitarme a hablar del Hijo de Dios, considerando, además, que en algunos de los primeros autores cristianos las dos expresiones no son exactamente sinonímicas. Cf. p. ej. Clara Sanvito. "L'unicità di Dio nella sua articolazione in Padre, Figlio e Spirito Santo: Atenagora di Atene, primi termini e concetti". En *Filiación 11. Filiation and Subordinationism*, editado por Andrés Sáez Gutiérrez, Clara Sanvito y Davide Tomasselli, 333-384. Madrid: Universidad San Dámaso, *en prensa*.

⁶³ Cf. p. ej. *Comparación IX*, 13,5 con respecto al Padre y *Comparación V*, 6,4 con respecto al Hijo.

⁶⁴ Cf. Athanasius Schneider. "Propter Sanctam ecclesiam suam". *Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastor Hermae*. SEAug 67. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999, 343.

sia⁶⁵ a la vez que como medio de salvación⁶⁶. Con estos tres elementos —bautismo, Padre e Hijo— Hermas establece, pues, la dimensión cósmica de la Iglesia⁶⁷, en su fundamento u origen y en su existencia —como obra de la palabra y del poder del Creador—⁶⁸.

Sin embargo, la alusión al Nombre abre también a otro contexto, que no excluye el bautismal, sino que lo consolida. En efecto, el Nombre indica aquí de modo especial al Hijo de Dios en cuanto que sostiene la creación⁶⁹. El contexto de nuestro pasaje, por tanto, no es solo bautismal: está haciendo además alusión a la creación. Si la torre, pues, tiene por fundamento la palabra del Nombre, es decir, lo que dice, y, en cuanto palabra eficaz, lo que hace el Hijo de Dios en cuanto que sostiene la creación, la Iglesia de la que está hablando Hermas en este pasaje, tal como la representa en la imagen de la torre, es la Iglesia en relación con la creación. Como Daniélou puso de manifiesto: «el texto descansa sobre una analogía entre las aguas primordiales y las aguas bautismales por un lado y la palabra creadora y el Verbo encarnado por otra». De modo que aquí tenemos «el primer ejemplo de aproximación explícita entre las aguas de la creación y las de la regeneración»⁷⁰, la regeneración en Cristo. De hecho, si Hermas menciona en plural las aguas de la creación⁷¹, el agua de la regeneración aparece en singular⁷². Dicha relación se puede explicitar como el hecho de que el orden y la realidad soteriológicos se construyen y crecen sobre el orden creacional⁷³.

Siguiendo la observación de Daniélou, creo, entonces, que se puede llegar a afirmar que con relación a la creación la Iglesia es para Hermas la que «fue creada la primera entre todas las cosas»⁷⁴, es decir, una Igle-

⁶⁵ Cf. p. ej. 1Cor 12,13.

⁶⁶ Cf. p. ej. Rom 6,4.

⁶⁷ Así Brox. *Der Hirt*, 127.

⁶⁸ Así Schneider, “*Propter sanctam*”, 321.

⁶⁹ Así también aparece en *Comparación IX*, 14,5-6. Cf. al respecto Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, 234-235; Szulc, *Le fils de Dieu*, 244-245; Schneider, “*Propter sanctam*”, 322.

⁷⁰ Cf. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, 356.

⁷¹ Cf. *Visión I*,3,4.

⁷² Cf. Carolyn Osiek, ed. *The Shepherd of Hermas*. Minneapolis: Fortress Press, 1999, 69.

⁷³ Así Schneider, “*Propter sanctam*”, 321.

⁷⁴ *Visión II*, 4,1: πάντων πρώτη ἐκτίσθη.

sia preexistente al resto de la creación⁷⁵; concepción de la que, por otra parte, dan testimonio también otros de los primeros autores cristianos⁷⁶. Por eso, en palabras de Ayán, «la Iglesia preexistente no es otra que la misma Iglesia que se construye a lo largo de la historia con piedras aptas para su edificación, hasta el punto de que el rostro de la anciana (figura de la Iglesia preexistente) refleja las luces y sombras de ese acontecer eclesial»⁷⁷. La explicación de la torre que a partir de ahora ofrecerá la anciana ha de entenderse, por tanto, como la descripción de la Iglesia contemporánea a Hermas tal como había sido «creada». Y la explicación de la torre que enseguida ofrece la anciana engloba la ilustración de las diferentes categorías de hombres que representan las diferentes piedras con las que la torre está siendo construida⁷⁸. De entre ellas, las primeras mencionadas son las que representan a aquellos que ejercen la autoridad, a saber, apóstoles, obispos, maestros y diáconos. Nótese que también los maestros son evidentemente parte de la jerarquía, pues Hermas describe el conjunto de estas figuras como quienes «han caminado según la santidad de Dios, han ejercido el episcopado, han enseñado y servido pura y santamente a los elegidos de Dios»⁷⁹. Es cierto que «al autor de las *Visiones* le preocupa, ante todo, la imagen idealizada de la Iglesia transcendente y escatológica a fin de justificar, desde los principios, el propósito parenético e intención normativa de la obra», razón por la cual «las alusiones a su fundamento y constitución histórica, institucional, son menos consistentes y no tan precisas»⁸⁰. Aun así, aquí nos encontramos con una mención tal vez no precisa o detallada, pero sí explícita de la jerarquía, en una Iglesia que acaba de ser insertada en su contexto creacional —es la primera de las criaturas— y que poco después será vinculada también a la realidad escatológica como parte, y en cierto sentido

⁷⁵ Al respecto se puede ver Segundo Folgado Flórez. *Teoría eclesial en el Pastor de Hermas*. El Escorial: Biblioteca «La ciudad de Dios», 1979, 80-85, y sobre todo Schneider, «*Propter sanctam*», 93-163.

⁷⁶ Cf. de modo especial *Segunda carta de Clemente a los corintios* 14,1-3.

⁷⁷ Ayán, *Padres apostólicos*, 373.

⁷⁸ Cf. *Visión* III, 5-7.

⁷⁹ *Visión* III, 5,1: Οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἀγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ. Sobre la interpretación de estas figuras jerárquicas, cf. Brox, *Der Hirt*, 130-131; Osiek, *The Shepherd*, 71.

⁸⁰ Folgado Flórez, *Teoría eclesial*, 84.

culmen, de ella⁸¹. Creo, pues, que es posible afirmar que para Hermas la jerarquía, y consecuentemente la otra parte de la Iglesia que no es jerarquía, pertenece a la esencia de la Iglesia tal como Dios la ha creado, si no ya desde el comienzo, al menos en su desarrollo definitivo. En este sentido —y quizás justamente para subrayar su importancia en la constitución de la Iglesia, a la vez que su condición de prioridad cronológica y funcional en cuanto modelo y norma para las demás piedras⁸²—, me parece llamativo que la mención de las piedras que representan la jerarquía anteceda incluso a las que representan a los mártires⁸³.

Con todo, y tras describir las diferentes categorías de piedras-hombres de las que la torre-Iglesia está compuesta, más adelante en el texto Hermas, retomando la imagen de la torre-Iglesia, afirma:

«[La torre] estaba edificada como de una sola piedra, sin ninguna juntura. Y la piedra parecía brotar de la roca. Me parecía un monolito»⁸⁴. (*Comparación IX*, 9,7).

Los diferentes tipos de piedra ya no aparecen aquí mencionados. Es más, se afirma que la torre estaba edificada como de una sola piedra, sin ninguna juntura, y formando una continuidad con la roca en la que estaba edificada, roca que, explica más adelante la obra, es el Hijo de Dios⁸⁵. Ahora bien, el texto de la *Comparación IX* es más tardío que el de la *Visión III*⁸⁶, y Hermas es con buena probabilidad el único autor de la entera obra⁸⁷. Creo, pues, que, al retomar la imagen de la torre, Hermas ha querido hacer un subrayado y, por esta razón, creo también que hay que leer esta comparación conjugándola con la de la *Visión III*. Así pues, examinando las dos imágenes en conjunto, es posible afirmar que para Hermas los miembros de la Iglesia, aquellos que se fundan en el bautismo de salvación, es decir, en la roca del Hijo de Dios, están, por

⁸¹ Cf. *Visión III*, 8,9.

⁸² Así Schneider, "*Propter sanctam*", 290.

⁸³ Cf. *Visión III*, 5,2.

⁸⁴ Οὕτω γὰρ ἦν ὠκοδομημένος, ὡσὰν ἐξ ἐνὸς λίθου, μὴ ἔχων μίαν ἀρμογὴν ἐν αὐτῷ. Ἐφαίνετο δὲ ὁ λίθος ὡς ἐκ τῆς πέτρας ἐκκεκολλημένος· μονόλιθος γὰρ μοι ἐδόκει εἶναι.

⁸⁵ Cf. *Comparación IX*, 12,1.

⁸⁶ Cf. Osiek, *The Shepherd*, 10.

⁸⁷ Cf. Juan José Ayán Calvo, ed. *Herimas. El Pastor*. Fuentes Patrísticas 6. Madrid: Ciudad Nueva, 1995, 21-26. Para un estudio al respecto, cf. Philippe Henne. *L'unité du Pasteur d'Herimas*. París: Gabalda, 1992.

una parte, unidos entre sí hasta el punto de formar una sola cosa y, por otra, unidos con el Hijo de Dios hasta el punto de no tener solución de continuidad con Él⁸⁸. El subrayado de Hermas al retomar la imagen de la torre-Iglesia no niega, pues, la diversidad que en la vida adquiere la vivencia del bautismo, sino que hace hincapié en la compacta unidad que constituyen los bautizados en virtud del «único acceso a la vida eterna»⁸⁹.

En este sentido me parece significativo cómo Hermas describe las dos primeras categorías de piedras en la explicación de la *Visión* III, poco después del pasaje que hemos citado. La primera categoría, como ya vimos, se refiere a la jerarquía, y estas piedras son descritas como «las piedras cuadradas y blancas que se armonizaban por sus juntas»⁹⁰ (*Visión* III, 5,1). La segunda categoría alude a los mártires, los que «han padecido a causa del Nombre del Señor»; estas piedras «se armonizaban en sus juntas con las otras piedras ya edificadas»⁹¹ (*Visión* III, 5,2). Las piedras que representan las primeras dos categorías mencionadas no son iguales. Sin embargo, en la construcción se ajustan las primeras entre sí y las segundas —quienes no pertenecen necesariamente a la jerarquía, pero han dado su vida hasta padecer, conformándose al que es su cimiento— a las primeras. Entre jerarquía —de la que Hermas subraya la primacía a la vez que la santidad— y vida cristiana no necesariamente vivida en la jerarquía, pero sí en plenitud —es decir, en fidelidad al bautismo que le es fundamento⁹²— hay diferencia, mas perfecta armonía. Schneider define esta armonía como la posesión de los requisitos

⁸⁸ Cf. al respecto *Comparación* IX, 13,5 y XIV, 5-6.

⁸⁹ Philippe Henne. «La filiación en Clemente de Roma y en *El pastor* de Hermas». En *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, editado por Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola, 296. Madrid: Trotta, 2005. Henne pone de manifiesto cómo este único acceso es subrayado también por la doble imagen con la que, en esta novena comparación, es representado el Hijo de Dios, a saber: la roca sobre la que se edifica la torre-Iglesia y la puerta por la que tienen que pasar los bautizados. Al respecto, cf. también Schneider, «*Propter sanctam*», 330-335.

⁹⁰ Οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετραγῶνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν.

⁹¹ Συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν μετὰ τῶν ἐτέρων λίθων τῶν ἤδη ᾠκοδομημένων.

⁹² Cf. Bergamelli, «I Padri apostolici», 105.

espirituales y morales necesarios para formar parte de la Iglesia⁹³; eso es lo que armoniza la estructura e institución con la disposición y virtud moral individual⁹⁴. El verbo que describe la relación de los unos con los otros, en efecto, es συμφωνέω, «sonar a la vez», que, juntamente al verbo κολλάω, «pegar», aparece continuamente en el texto⁹⁵. En palabras de Folgado Flórez, lo que cualifica definitivamente a aquel que pertenece a la torre es el «ser piedra de integración mística en el *todo* salvífico»; de allí que «espiritualmente, los bautizados “personalizan” un solo cuerpo»⁹⁶.

4. POR LA OBEDIENCIA, UNIÓN EN LA NECESARIA DIFERENCIA: IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Quien, finalmente, en el primer siglo de cristianismo ha desarrollado de modo más detallado no la figura del laico, pero sí esa unión en la diversidad que constituye la Iglesia⁹⁷ —una diversidad en la que uno de los polos es la jerarquía— es Ignacio, obispo de Antioquía.

De este tan rico como variado desarrollo, me limitaré a examinar la cuestión que nos interesa —tocando solo tangencialmente, por tanto, la teología ignaciana de los ministerios⁹⁸— para apuntar algunas características.

De entre los primeros autores cristianos, juntamente con Pablo y el evangelista Juan, es tal vez Ignacio quien con más fuerza insiste en la unidad de los cristianos entre sí —y a su vez, al igual que para los dos primeros, en cuanto enraizada en la unión con Dios—. Sin embargo, su

⁹³ “*Propter sanctam*”, 296.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, 378.

⁹⁵ Cf. Bergamelli, “I Padri apostolici”, 95, n. 158.

⁹⁶ Folgado Flórez, *Teoría eclesial*, 68-69. Schneider, “*Propter sanctam*”, 268-272 ha notado que, en efecto, la imagen de la torre tiene por trasfondo la imagen paulina del cuerpo, ya que la torre, al igual que un cuerpo, crece.

⁹⁷ Prinzivalli y Simonetti, *Seguendo Gesù*, 313, llegan a afirmar que la Iglesia es el interés principal de Ignacio, y quizás el único por el que se puede hablar de una verdadera reflexión doctrinal. De modo complementario, Ferdinando Bergamelli. “«Sinfonia» della Chiesa nelle lettere di Ignazio di Antiochia”. En *Ecclesiologia e catechesi patristica*. “*Sentirsi Chiesa*”, dirigido por Sergio Felici, 40. Roma: Las, 1982, afirma que el eje central del universo ignaciano es el tema sinfónico de la unidad.

⁹⁸ Sobre el tema se puede ver p. ej. Cattaneo, *I ministeri*, 261-290.

subrayado de la unidad incluye sistemáticamente el respeto de las diferencias en las que la unidad se realiza, pues para Ignacio la jerarquía forma parte de la constitución esencial de la Iglesia⁹⁹. Me parece llamativo, de hecho, que en la *Carta a los efesios* —que considero, juntamente con la *Carta a los magnesios*, el manifiesto de su teología ministerial— Ignacio hable de la unidad entre los fieles solo después de exhortar repetidamente a la unidad de estos con su obispo y, más en general, con la jerarquía —para él formada en cada Iglesia por un obispo, un presbiterio y un grupo de diáconos—.

En mi opinión, tal llamamiento a la unidad en la constitutiva diversidad tiene un fundamento teológico, que, por tanto, también determina la modalidad de expresión de esa unidad en la diversidad. En efecto, hablando de la actitud del obispo, Ignacio afirma:

«Pues todo lo que el padre de familia envía a su propia casa, es necesario que nosotros lo acojamos como a Aquel que lo ha enviado. Por tanto, aparece con claridad que es necesario considerar al obispo como al Señor mismo»¹⁰⁰. (*A los efesios* 6, 1).

De la formulación del texto se deduce que el obispo —definido como el οἰκοδεσπότης, el «señor de la casa» y, por tanto, el «padre de familia»— ha sido enviado por el Señor¹⁰¹. En la estructuración de la Iglesia, pues, algunos reciben un envío de parte de Dios. Y es justamente este envío lo que fundamenta la obediencia debida al obispo como al Señor mismo¹⁰².

⁹⁹ Cf. *A los tralianos* 3,1.

¹⁰⁰ Πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμπαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν. Todos los textos de Ignacio están tomados de Pierre Thomas Camelot, o.p., ed. *Ignace d'Antioche; Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyre de Polycarpe*. 4.^a ed. SC 10bis. Paris: Cerf, 2007, *ad loc*.

¹⁰¹ Así en *A los magnesios* 2,1, donde Ignacio define implícitamente al obispo como ὡς χάριτι θεοῦ «don gratuito de Dios».

¹⁰² Cf. William R. Schoedel, ed. *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1985, 49. Así también, aun con diferencias, p. ej. *A los magnesios* 6,1; *A Policarpo* 5,2. La tesis de Rius-Camps, por la cual un interpolador hubiera intervenido en varios pasajes de las cartas de Ignacio para subrayar la estructura vertical de la Iglesia y polarizar la comunidad no en Jesucristo, sino en la sumisión y la obediencia al obispo (cf. Josep Rius-Camps. *The four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*. Roma: Pontificium Institutum

No solo; ese envío fundamenta también el efecto de dicha obediencia:

«Conviene que en todo lugar glorifiquéis a Jesucristo que os ha glorificado para que, reunidos en una obediencia, sometidos al obispo y al presbiterio, seáis santificados en todo»¹⁰³. (*A los efesios* 2, 2).

Obedecer al obispo significa ser santificados¹⁰⁴, pues implica hacerse semejantes¹⁰⁵ a aquel que lo ha enviado, Jesucristo. Este, a su vez, está estrechamente unido al Padre; así, la unidad se fundamenta en esta concatenación de obediencias¹⁰⁶:

«Jesucristo, nuestro inseparable vivir, es la voluntad del Padre, así como también los obispos, establecidos por los confines de la tierra están en la voluntad de Jesucristo. Por tanto, os conviene correr a una con la voluntad del obispo, lo que ciertamente hacéis. Vuestro presbiterio, digno de fama, digno de Dios, está en armonía con el obispo como las cuerdas con la cítara. Por ello, Jesucristo entona un canto en vuestra concordia y en vuestra armoniosa caridad. [...] ¡Cuánto más os estimo dichosos a vosotros, que estáis tan estrechamente unidos a él como la Iglesia a Jesucristo y Jesucristo al Padre para que todas las cosas sean armónicas en la unidad!»¹⁰⁷. (*A los efesios* 3, 2-4,1; 5,1).

Puesto que los obispos están en la voluntad de Jesucristo, y este es la voluntad del Padre, aquellos que corren a una con la voluntad del obispo se insertan con la obediencia en la voluntad del Padre, tanto el

Orientalium Studiorum, 1979) por lo general no ha sido aceptada (cf. Bergamelli, “«Sinfonia», 21-23, n. 2).

¹⁰³ Πρέπον οὖν ἐστὶν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς, ἵνα ἐν μᾶ ὑποταγῇ κατηρτισμένοι, ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτέρῳ, κατὰ πάντα ἡτε ἡγιασμένοι.

¹⁰⁴ Cf. también *A los tralianos* 2,1-2.

¹⁰⁵ Así *A los efesios* 1,3.

¹⁰⁶ También descrita en *A los magnesios* 13,2.

¹⁰⁷ Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡγνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὀρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσὶν. Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. Τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεσβύτεριον τοῦ θεοῦ ἄξιον, οὕτως συνήρμωσται τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρας. Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἄδεται. [...] Πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἐνότητι σύμφωνά ᾧ.

presbiterio¹⁰⁸ como los demás fieles. «El obispo (y la jerarquía) es, pues, el centro visible de la unidad comunitaria; [...] el obispo sería como el polo externo y visible, permaneciendo Cristo como el polo interno de su cuerpo»¹⁰⁹. No solo; Ignacio subraya que Jesucristo es la inseparable vida de los hombres¹¹⁰. Así, estar en la voluntad de Cristo y ser de este modo insertados en la voluntad del Padre significa vivir en la vida de Jesucristo, que es relación con el Padre. La relación de Cristo con el Padre, en consecuencia, no es simplemente un modelo del que la relación de la Iglesia con Cristo sería la copia, sino que «toda la acción de vivificación está centrada en Cristo, nuestro vivir; pero la figura del Padre nos recuerda que también todo está dirigido al Padre y es su propiedad»¹¹¹. Ignacio traduce esta concatenación de obediencias con la bellísima imagen de la concordia y la armonía; una imagen dinámica, tal vez justamente para subrayar que se trata de una vida. En efecto, quien obedece al obispo, por los vínculos que unen a este a Jesucristo, y en él, como en un clímax¹¹², al Padre, participa de esa unidad —o caridad, que para Ignacio es lo mismo¹¹³— que es armonía¹¹⁴: el canto de Cristo. A este respecto, me parece llamativo que el verbo que describe esa armonía sea ἐκϰόσμιον, «mezclar»: Ignacio subraya así que ese vínculo de los miembros entre sí en la concordia y la armonía es una mezcla, un llegar a ser intrínsecamente parte el uno del otro¹¹⁵, entrando en la misma unidad de Cristo y del Padre¹¹⁶.

Así, las diferencias jerárquicas no son suprimidas; al revés, esa Iglesia visible jerárquicamente estructurada, es decir, la obediencia a quienes

¹⁰⁸ Se ha de notar que Ignacio prefiere términos que expresan más la idea de colegialidad, por ejemplo, presbiterio, más que presbíteros; cf. Cattaneo, *I ministeri*, 268, n. 31.

¹⁰⁹ Sergio Zañartu, *El concepto de ζωή en Ignacio de Antioquía*. Madrid: Eapsa, 1977, 187.189; cf. también Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 386-387.

¹¹⁰ Cf. Walter Bauer y Henning Paulsen, eds. *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, 29.

¹¹¹ Zañartu, *El concepto de ζωή*, 130; cf. también Bergamelli, “«Sinfonía»”, 50-51.

¹¹² Cf. Bergamelli, “«Sinfonía»”, 49-50; Bauer y Paulsen. *Die Briefe des Ignatius*, 32.

¹¹³ Cf. también *A los tralianos* 13,2.

¹¹⁴ Cf. Prinzivalli y Simonetti, *Seguendo Gesù*, 314; y Sáez Gutiérrez, *Canon y Autoridad*, 365-366; sobre posibles inspiraciones del uso de esta imagen cf. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 55.

¹¹⁵ Cf. la notación sobre un término análogo en Prinzivalli y Simonetti, *Seguendo Gesù*, 502, n. 240.

¹¹⁶ Cf. Bergamelli, “«Sinfonía»”, 49.

han sido enviados por Jesucristo es justamente la condición que permite esa unidad-caridad armoniosa¹¹⁷. Es por esa unidad-caridad, por tanto, que —al ser santificados, o hechos semejantes a Jesucristo, voluntad del Padre— todos los que pertenecen a la Iglesia, esta vez sí, sin distinción jerárquica, comparten la condición de ser piedras del templo del Padre:

«He sabido que han pasado algunos que venían de por ahí abajo con mala doctrina, a los cuales no habéis permitido sembrar entre vosotros, cerrando los oídos para no recibir lo que siembran, como piedras que sois del templo del Padre, dispuestos para la edificación de Dios Padre, elevadas a lo alto por la máquina de Jesucristo, que es la cruz, y ayudados del Espíritu Santo que es la cuerda. Vuestra fe es vuestra cabria; y la caridad, el camino que os conduce a Dios. Así pues, todos vosotros sois compañeros de camino, portadores de Dios y portadores de un templo, portadores de Cristo, portadores de lo santo, adornados en todo con los mandatos de Jesucristo»¹¹⁸. (*A los efesios* 9, 1-2).

Con las imágenes paulinas del campo y del edificio¹¹⁹ —elaborada en términos de piedras, templo, máquina de la cruz, cabria y camino¹²⁰—, Ignacio subraya que el no acoger la siembra de la mala doctrina —permaneciendo así, según decía en los pasajes anteriores, en la obediencia al obispo— hace que, por la fe y la caridad, los fieles todos sean piedras del templo del Padre, o templos mismos del Padre¹²¹, dispuestos para su edificación, portadores de Dios y de Cristo. Los mandatos de Jesucristo de los que los fieles están adornados no son, pues, mandamientos morales, sino esa fe en el amor que es la misma vida de Cristo, pues al ser

¹¹⁷ Cf. Bergamelli, “«Sinfonia», 55.60-61.

¹¹⁸ Ἐγὼν δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχὴν· οὓς οὐκ εἰσάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὦτα, εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ’ αὐτῶν, ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν σταυρὸς, σχοινίῳ χρῶμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγὸς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν. Ἔστέ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹¹⁹ Cf. 1Cor 3.

¹²⁰ Me limito a apuntar que considero dudosa la mención al Espíritu Santo —y por tanto al término de «cuerda»— en este pasaje: cf. Clara Sanvito. “La unidad del Padre y el Hijo (y el Espíritu) en los Padres apostólicos. Un recorrido”. *Estudios eclesiológicos* 389 (2024): 383-388. Sobre analogías de este texto con otros anteriores, contemporáneos o ligeramente posteriores, cf. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 66-67.

¹²¹ Cf. también *A los efesios* 13,3.

como Cristo sigue el obrar como Cristo¹²². Esta igualdad es puesta de manifiesto por medio del término σύνοδοι, «compañeros de camino», conscientemente empleado por Ignacio, donde el prefijo σύν- subraya la paridad¹²³. De ahí, en mi opinión, que Ignacio no tenga reparo en pedir a toda la comunidad de los efesios:

«Acordaos de mí de la misma manera que Jesucristo [se acuerda de] vosotros»¹²⁴. (*A los efesios* 21, 1)

Con esta petición Ignacio identifica con Jesucristo no solo al obispo, sino a toda la comunidad de los fieles de Éfeso, a la que, como hemos visto, en otras ocasiones alaba por obedecer al obispo. La obediencia al obispo, pues, garantiza para todos los fieles la vida en Cristo; el respeto de la autoridad jerárquica se convierte en adhesión a la autoridad divina¹²⁵ y, por tanto, en participación en la vida de Dios. «Luego podríamos decir», en palabras de Zañartu, «que la vida es comunitaria y en parte jerarquizada en Cristo», pues «el vivir según Cristo y su imitación, lo que es propio de todo cristiano, requiere y exige vida de comunidad jerárquica y de amor»¹²⁶.

5. CONCLUSIÓN

El estudio que hemos realizado ha analizado a tres autores diferentes, provenientes además de diferentes lugares; por tanto, no podemos extraer conclusiones generales. Sin embargo, sí es posible identificar algunos rasgos o tendencias comunes a estos autores.

En primer lugar, notamos que, si bien el término «laico» aparece solo en Clemente, la realidad a la que apunta, la del bautizado que pertenece a la Iglesia diferenciándose de los que, siendo bautizados, ejercen en la Iglesia una autoridad, está atestiguada en varios de los textos que

¹²² Cf. Bergamelli, «Sinfonia», 47-49. También Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 68.

¹²³ Cf. Bergamelli, «I padri apostolici», 69, n. 65; aun referido a otro pasaje, también Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 1985, 275.

¹²⁴ Μνημονεύετε μου, ὡς καὶ ὑμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

¹²⁵ No comparto, pues, la opinión de Bergamelli, «I padri apostolici» 78, quien invita a atenuar la sumisión a la jerarquía en Ignacio en favor de un subrayado del conjunto.

¹²⁶ Zañartu, *El concepto de ζωή*, 178.181.

hemos examinado. Por otra parte, su uso en el propio texto clementino, así como en pasajes de Clemente Alejandrino y Tertuliano, da a entender que «laico» fue un término de uso bastante común en la realidad cristiana de los orígenes, tanto griega como latina.

En segundo lugar, parece que, en la conciencia de nuestros autores, esta diferenciación en la realidad de la Iglesia tiene un origen divino y, por eso, pertenece a la estructura de la Iglesia; no es casual ni aleatoria, sino que pertenece al designio divino. En efecto, Clemente enraíza en Dios no solo la institución de los apóstoles, sino también las autoridades que los apóstoles instituyeron —así como, en la imagen paulina del cuerpo, presenta los miembros mayores como la cabeza, que, en la teología deuteropaulina con la que se reelabora, representa a Cristo—. Hermas, por su parte, vincula tanto a la creación como a la escatología la Iglesia constituida por diferentes tipos de miembros, de los que el primero que menciona es la jerarquía. Ignacio, finalmente, describe explícitamente al obispo como enviado por el Señor.

Así, esta fundamentación en Dios de la diferenciación estructural dentro de la Iglesia implica la sumisión de unos miembros a otros. Clemente subraya esta necesidad insistiendo en el hecho de que existen miembros mayores y menores, y explicando esta realidad con tres imágenes: la de los soldados que se someten a sus jefes; la de los miembros del cuerpo, de los que menciona los pies y la cabeza; y la de la jerarquía sacerdotal veterotestamentaria, solo llamada a realizar servicios estrictamente litúrgicos. De modo análogo, Ignacio ve en la obediencia al obispo —descrita como una armonía sinfónica— la garantía de recibir la participación en la vida de Dios. Finalmente, también Hermas, aun de modo más implícito, apunta a lo mismo, pues en la imagen de la Iglesia como torre formada por diferentes tipos de piedra menciona en primer lugar las piedras que representan a la jerarquía, mientras que de las piedras enumeradas inmediatamente después afirma que se juntan de modo armónico con las primeras.

La armonía explícitamente mencionada tanto por Hermas como por Ignacio revela, a su vez, la dimensión que también todos estos autores, en menor o mayor medida, no dejan de poner de manifiesto; a saber, la fundamental unidad del conjunto. Clemente subraya que todos los miembros del cuerpo son necesarios y útiles al conjunto. De esto deriva que es necesaria una sumisión, no solo de los menores a los mayores, sino también de todos los miembros a su prójimo. Por otra parte, podría estar apuntando a lo mismo el hecho de que también el hombre laico

tenga que observar preceptos laicos, a saber, unos preceptos peculiares suyos que no se corresponden con los de los demás, y que, por tanto, integran el conjunto. Hermas, por su parte, subraya que la torre de la Iglesia, aun formada de piedras de diversos tipos, es como un monolito, resulta sin juntas y no parece tener solución de continuidad con la roca de Cristo. Ignacio, finalmente, ve que por la obediencia al obispo los que pertenecen a la Iglesia comparten la condición de ser piedras del templo del Padre, o compañeros de camino; dicha condición es definitiva y definitoria al punto de que son todos ellos asemejados a Cristo.

REFERENCIAS

- Ayán Calvo, Juan José, ed. *Padres apostólicos*. Biblioteca de Patrística 50. 2.^a ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- Ayán Calvo, Juan José, ed. *Clemente de Roma. Carta a los Corintios. Homilía Anónima (Secunda Clementis)*. Fuentes Patrísticas 4. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- Ayán Calvo, Juan José, ed. *Herms. El Pastor*. Fuentes Patrísticas 6. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- Bakke, Odd Magne. «*Concord and Peace*». *A rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*. WUNT 143. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Bauer, Walter y Henning Paulsen, eds. *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.
- Bergamelli, Ferdinando. ««Sinfonia» della Chiesa nelle lettere di Ignazio di Antiochia». En *Ecclesiologia e catechesi patristica*. «*Sentirsi Chiesa*», dirigido por Sergio Felici, 21-80. Roma: Las, 1982.
- Bergamelli, Ferdinando. «I Padri apostolici (I e II secolo)». En *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, editado por Enrico Dal Covolo, Ferdinando Bergamelli, Elena Zocca y Maria Grazia Bianco. Milano: Paoline, 1995.
- Bergamelli, Ferdinando. ««Laico» nella prima lettera di Clemente romano (1 Clem 40,5). Osservazioni e rilievi in margine alla storia del termine *laikós*». En *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A. M. Javierre Ortas*, editado por Angelo Amato y Giuseppe Mafferi, 127-141. Roma: Las, 1997.

- Borleffs, Jan Willem Philip, ed. *De Baptismo*. En *Tertulliani Opera I. Opera Catholica. Adversus Marcionem*, 275-295. Turnholti: Brepols, 1954.
- Braun, René. *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. EAUG 70. Paris: Études Augustiniennes, 1977.
- Brox, Norbert, ed. *Der Hirt des Hermas*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Camelot, Pierre Thomas, o.p., ed. *Ignace d'Antioche; Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyre de Polycarpe*. 4.^a ed. SC 10bis. Paris: Cerf, 2007.
- Cattaneo, Enrico. *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*. Milano: Paoline, 1997.
- Congar, Yves. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Dal Covolo, Enrico, Ferdinando Bergamelli, Elena Zocca y Maria Grazia Bianco, eds. *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*. Milano: Paoline, 1995.
- Daniélou, Jean. *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- Descourtieux, Patrick, Alain Le Boulluec, Claude Mondésert y Yves Tissot, eds. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate III*. Sources Chrétiennes 608. Paris: Cerf, 2020.
- Elliger, Karl y Wilhelm Rudolph, eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Faivre, Alexandre. *Les laïcs aux origines de l'Église*. Paris: Le Centurion, 1984.
- Faivre, Alexandre. *Les premiers laïcs lorsque l'Église naissait au monde*. Strasbourg: Signe, 1999.
- Folgado Flórez, Segundo. *Teoría eclesial en el Pastor de Hermas*. El Escorial: Biblioteca «La ciudad de Dios», 1979.
- Frede, Hermann J. *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*. Freiburg: Herder, 1995.
- Füglister, Notker. "Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria". En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. IV.1. *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 30-105. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Guerra Gómez, Manuel. *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1987.
- Guerra Gómez, Manuel. "¿Hubo laicos en los primeros siglos de la iglesia? A propósito de unos estudios de Alexandre Faivre". *Scripta Theologica* 19, n.º 1-2 (1987): 325-346. <https://doi.org/10.15581/006.19.18482>

- Guerra Gómez, Manuel. *Sacerdotes y laicos en la iglesia primitiva y en los cultos paganos*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Henne, Philippe. *L'unité du Pasteur d'Hermas*. Paris: Gabalda, 1992.
- Henne, Philippe. "La filiación en Clemente de Roma y en *El pastor de Hermas*". En *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, editado por Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola, 291-301. Madrid: Trotta, 2005.
- Jaubert, Annie, ed. *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*. SC 167. Paris: Cerf, 1971.
- Joly, Robert, ed. *Hermas. Le pasteur*. 2.^a ed. SC 53bis. Paris: Cerf, 2011.
- Khomych, Taras. "From Glorious Past to Miserable Present: First Clement on the Organisation of the Corinthian Community". En *Early Christian Communities between Ideal and Reality*, editado por Mark Grundeken y Joseph Verheyden, 51-60. WUNT 342. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-153509-3>
- Lanne, Emmanuel. "Le laïcât dans l'Eglise ancienne". En *Ministères et laïcât*, 109. Taizé: Les presses de Taizé, 1964.
- Lindemann, Andreas, ed. *Die Clemensbriefe*. HNT 17. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-160494-2>
- Lona, Horacio E., ed. *Der erste Clemensbrief*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Merino Rodríguez, Marcelo, ed. *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*. Fuentes Patrísticas 10. Madrid: Ciudad Nueva, 1988.
- Morin, Germanus. *Sancti Clementis Romani. Ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima*. Maredsolis: ed. Maredsous; Oxoniae: J. Parker, 1894.
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland y Barbara Aland, eds. *Novum Testamentum graece*. 28.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Norelli, Enrico. "La questione del potere nel passaggio dall'età apostolica alla seconda generazione cristiana". En *Autorità e forme di potere nella Chiesa*, dirigido por Massimo Epis, 93-124. Milano: Glossa, 2019.
- Osiek, Carolyn, ed. *The Shepherd of Hermas*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. <https://doi.org/10.2307/j.ctvb9377v>
- Papa Francisco y XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos. *Por una iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Segunda Sesión. 2-27 de octubre de 2024, Ciudad del Vaticano. Documento final*. Madrid: San Pablo, 2025.

- Penna, Romano. *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*. Roma: Carocci, 2011.
- Prinzivalli, Emanuela y Manlio Simonetti. *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*. I. Milano: Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, 2010.
- Rahlfs, Alfred y Robert Hanhart, eds. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Rius-Camps, Josep. *The four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979.
- Sáez Gutiérrez, Andrés. *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico y teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos*. SEAug 142. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2014.
- Sanvito, Clara. “La unidad del Padre y el Hijo (y el Espíritu) en los Padres apostólicos. Un recorrido”. *Estudios eclesiásticos* 389 (2024): 367-411. <https://doi.org/10.14422/ee.v99.i389.y2024.001>
- Sanvito, Clara. “Dignidad y vida nueva del bautizado en los orígenes del cristianismo”. En *La dignidad del fiel laico*, editado por Gabriel Richi Alberti, 25-38. Madrid: Universidad San Dámaso, 2025.
- Sanvito, Clara. “L’unicità di Dio nella sua articolazione in Padre, Figlio e Spirito Santo: Atenagora di Atene, primi termini e concetti”. En *Filiación 11. Filiation and Subordinationism*, editado por Andrés Sáez Gutiérrez, Clara Sanvito y Davide Tomaselli, 333-384. Madrid: Universidad San Dámaso, *en prensa*.
- Sanvito, Clara. “El orden de la autoridad —civil y eclesiástica— según la concepción de la Iglesia de los orígenes”. En *Espacios de poder y principios de autoridad en el cristianismo antiguo: realidad social y dinámica eclesial*, editado por Almudena Alba López y Pablo Guerra García. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, *en preparación*.
- Schneider, Athanasius. “Propter Sanctam ecclesiam suam”. *Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastor Hermae*. SEAug 67. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999.
- Schoedel, William R., ed. *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1985. <https://doi.org/10.2307/j.ctvb936zj>
- Siniscalco, Paolo. *Laici e laicità. Un profilo storico*. Roma: AVE, 1986.

- Siniscalco, Paolo. "I laici nei primi secoli del cristianesimo". En *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, editado por Piersandro Vanzan, 91-105. Roma: AVE, 1987.
- Szulc, Franciszek. *Le fils de Dieu pour les Judéo-chrétiens dans «Le Pasteur» d'Hermas*. Paris: Cerf, 2011.
- Van der Eijk, Philip J. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: University Press, 2005. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482670>
- Vicastillo, Salvador, ed. *Tertuliano. El bautismo. La oración*. Fuentes Patristicas 18. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.
- Wevers, John William, ed. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. II, 1. Exodus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Zañartu, Sergio. *El concepto de ζωή en Ignacio de Antioquía*. Madrid: Eapsa, 1977.
- Ziegler, Joseph, ed. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. XIV. Isaias*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.