

CLARA SANVITO *

LA UNIDAD DEL PADRE Y EL HIJO (Y EL ESPÍRITU) EN LOS PADRES APOSTÓLICOS. UN RECORRIDO

Fecha de recepción: 09 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2024

RESUMEN: El artículo estudia cómo los Padres Apostólicos (*Didaché*, Epístola del Pseudo-Bernabé, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, *El pastor* de Hermas, la segunda carta de Clemente, *A Diogneto*) concibieron y expresaron la unidad entre Padre, Hijo y, donde aparezca, Espíritu. Del análisis de sus textos, aun con diferencias, emerge una sustancial convergencia: estos autores profesan con claridad el monoteísmo y a la vez conciben Padre, Hijo y Espíritu (o, en su caso, Padre e Hijo) unidos. Divisan, pues, en Dios una pluralidad, que expresan de diferentes maneras. Por ejemplo, insistiendo en que el Hijo es Dios, definiendo de modo particular su generación, mostrando la sinergia de los tres en el obrar, aunque todavía no conceptúan con precisión la realidad trinitaria.

PALABRAS CLAVE: Trinidad; prenicenos; *Didaché*; Bernabé; Clemente; Ignacio; Hermas; *Diogneto*.

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



***The Unity between Father and Son (and Spirit)
in the Apostolic Fathers. A Survey***

ABSTRACT: The article studies how the apostolic Fathers (*Didache*, Epistle of Barnabas, Clement of Rome, Ignatius of Antioch, *The Shepherd* of Hermas, the Second Epistle of Clement, *To Diognetus*) conceived and expressed the unity between Father, Son and, where he is present, Spirit. From the analysis of their texts, even with differences, a substantial convergence appears: these authors clearly profess monotheism and at the same time conceive of Father, Son and Spirit (or Father and Son) as united. Therefore, they see in God a plurality, which they express in different ways. For example, insisting that the Son is God, defining in a particular way his generation, showing the synergy of the three in their actions, although they do not yet explore the trinitarian reality in depth.

KEY WORDS: Trinity; Ante-Nicene; *Didache*; Barnabas; Clement; Ignatius; Hermas; *Diognetus*.

En vista de la próxima celebración del 1700 aniversario del Concilio de Nicea y de los estudios que, sin duda, con esa ocasión se dedicarán a sus implicaciones teológicas, he pensado sumar a dichas publicaciones una modesta contribución que, si bien no entra directamente en la problemática nicena —la identidad no creatural del Hijo—, espero que pueda iluminar sus antecedentes. En efecto, me propongo indagar en la relación entre Padre e Hijo (y, donde aparezca, Espíritu) desde el punto de vista de cómo se habla de la unidad que constituyen; y esto en los pasajes de los denominados Padres Apostólicos¹ relevantes para esta cuestión en los cuales, a mi juicio, emergen una comprensión y una expresión de la unidad entre Padre e Hijo —y, donde se mencione, el Espíritu—.

El perfil de estos autores puede resultar de interés por tres razones. La primera, porque el tiempo en el que vivieron y pensaron la fe se solapa con el periodo apostólico o es próximo a él. La segunda, porque el modo en el que comprendieron y expresaron la relación entre Padre e Hijo no se configuró en contraposición a polémicas que fueron

¹ Para una presentación sintética sobre la composición del *corpus*, cf. Luigi Longobardo. “Apostolica, Letteratura. I Padri apostolici”. En *Letteratura patristica*, dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, 140-148. Milano: San Paolo, 2007. También Juan José Ayán Calvo, ed. *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*. Fuentes Patristicas 1. Madrid: Ciudad Nueva, 1991, 17-21.

posteriores, con autores monarquianos o arrianos. La tercera, porque el estudio de estos autores permite profundizar en la continuidad y desarrollo entre la fe prenicena, nicena y postnicena.

Propongo, pues, un recorrido en la medida de lo posible cronológico entre pasajes de los Padres Apostólicos, con la esperanza de que este estudio pueda contribuir al conocimiento de la fe y de la teología de los primeros autores cristianos. Consciente de no poder presentar una conclusión unitaria para todos los autores considerados, me limitaré a resumir al final los principales datos que emergen del estudio realizado.

1. DIDACHÉ

La primera obra que presenta un pasaje relevante para nuestro estudio es la *Didaché*, breve texto compuesto quizás en ambiente siríaco y probablemente alrededor del año 70².

En efecto, el pasaje de *Didaché* 7,1-3 —perteneciente a la sección denominada «litúrgica»— presenta unidos en una única fórmula los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Más en concreto, los menciona en la fórmula bautismal³:

«En cuanto al bautismo, bautizad de esta manera: Después de haber dicho previamente todas estas cosas, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva. Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua. Si no puedes con agua fría, con agua caliente. Y si no tienes ninguna de las dos, derrama tres veces agua en la cabeza en el nombre de Padre e Hijo y Espíritu Santo»⁴.

² Para un sintético *status questionis* acerca del contexto de su composición, cf. Giuseppe Visonà, ed. *Didachè. Insegnamento degli apostoli*. LCPM 30. Milano: Paoline, 2000, 36-52; y Huub van de Sandt y David Flusser. *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*. CRI 5. Assen: Royal Van Gorcum, 2002, 48-52.

³ Me limito a señalar que Milavec cree que en los tiempos de la *Didaché* dicha fórmula no es litúrgica. Cf. Aaron Milavec. *The Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003, 62-63.

⁴ Περί δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχης ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. Ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχης, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρεῖς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. Texto en Jean-Paul Audet, ed. *La Didachè. Instructions des apôtres*. Études bibliques. Paris: Gabalda

La fórmula bautismal está presente en el pasaje dos veces, y en ambos casos recuerda claramente la de Mt 28,19⁵. Es inevitable, pues, preguntarse si entre las expresiones de los dos textos existe alguna relación de dependencia. De entre los estudiosos que se han ocupado del tema, Audet considera probable que la fórmula se inspire no directamente en el Evangelio según Mateo, al que piensa que el *Didachista* no tuvo acceso, sino en una tradición mateana anterior a la composición de dicho evangelio⁶. De hecho, la relación entre las dos obras —la *Didaché* y el Evangelio según Mateo— no está clara. En las últimas décadas Milavec ha sostenido la independencia de la *Didaché* del Evangelio según Mateo⁷. Por su parte, Garrow, quien ofrece una articulada hipótesis acerca de la redacción de la *Didaché* y de su relación con el evangelio mateano, piensa que en todo caso la fórmula triádica es independiente del Evangelio según Mateo⁸. En cualquier caso, sea cual sea la relación entre las dos obras, creo innegable que la fórmula bautismal triádica es al menos testimonio de una tradición teológica común.

Ahora bien, en nuestro pasaje de *Didaché* 7,1-3 la primera vez la fórmula es expresada de modo idéntico al texto mateano, mientras que la segunda vez se omiten los artículos. El hecho de que estas variantes aparezcan una después de la otra ha suscitado perplejidades. En opinión de Audet la formulación de *Didaché* 7,3 —es decir, la fórmula sin artículos— sería obra de un interpolador, que habría añadido lo que hoy es

et C^{ie}, 1958, 232; traducción (ligeramente modificada) en Juan José Ayán, ed. *Padres apostólicos*. Biblioteca de Patrística 50. 2.^a ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2012, 46.

⁵ Βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Texto en Eberhard Nestle et al., eds. *Novum Testamentum graece*. 28.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 101.

⁶ Cf. Audet, *La Didaché*, 166-183.

⁷ Cf. Aaron Milavec. "When, Why, and for Whom Was the Didache Created? Insights into the Social and Historical Setting of the Didache Communities". En *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, editado por Huub van de Sandt, 63-84. Assen: Royal Van Gorcum, 2005; antes, Id. *The Didache. Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.* New York: The Newman Press, 2003, 738-739.

⁸ Cf. Alan J. P. Garrow. *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*. JSNT.S 254. London: T & T Clark International, 2004, 122-124.151-152. Así también Sandt, *The Didache*, 286-291.

Didaché 7,2-4⁹. De este modo, en cierto sentido análogo, pero sin mencionar dicha hipótesis, Ferrua lee en la segunda formulación el testimonio de una fase intermedia de asentamiento de la fórmula trinitaria¹⁰. Visonà, en cambio, ve justamente en la doble formulación con variante «eufónica» la confirmación de la existencia de un único redactor¹¹. En todo caso, el texto tal como nos ha llegado indica que la repetición contigua de la fórmula trinitaria con variante no sonaba problemática: por tanto, es lícito suponer que las dos formulaciones, con y sin artículos, fueran percibidas como análogas.

Tras esta consideración, es preciso ahondar en el significado que el Didachista da a la fórmula. A tal fin, puede arrojar luz cotejarla con una expresión que aparece poco después. En *Didaché* 9,5, en un pasaje que trata de la eucaristía, el Didachista alude al bautismo con la denominación εἰς ὄνομα κυρίου, «en el nombre del Señor» —donde, por el contexto, el término «Señor» es referido con claridad a Jesucristo—. El hecho no tiene que sorprender y, por otra parte, también un autor como Justino, sólo pocas décadas más tarde, atestigua ambas formulaciones. Así, algunos sugieren que posiblemente la expresión triádica era utilizada en la misión pagano-cristiana, mientras que la breve lo era en el ámbito judío-cristiano¹²; otros, en cambio, atribuyen la diferente formulación a un simple cambio de contexto. En 7,1-3 se mencionaría la fórmula precisa porque se trataría de la descripción del ritual, mientras que en 9,5 la denominación no sería sino una alusión al bautismo cristiano en cuanto tal¹³. Con todo, la presencia de estas dos expresiones en el mismo texto refleja ciertamente la convivencia y la aceptación de ambas en el contexto cristiano. Precisamente por esta razón, me atrevo a sugerir que la denominación de *Didaché* 9,5 podría constituir no una abreviatura, sino una síntesis de la expresión triádica de *Didaché* 7,1-3¹⁴. En efecto, la expresión escogida para la denominación breve es significativa, como emerge de su

⁹ Cf. Audet, *La Didachè*, 200. Una afirmación análoga hace más recientemente Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence*, 122-124.

¹⁰ Cf. Valerio Ferrua. "Dal Battesimo cristologico a quello trinitario: una conferenza nella *Didachè*?" *Salesianum* 54 (1992): 227-228.

¹¹ Cf. Visonà, *Didachè*, 142; también 316-317, notas 5, 6 y 7.

¹² Cf. Willy Rordorf y Tuilier André, eds. *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*. SC 248bis. Paris: Cerf, 1998, 170, nota 4.

¹³ Cf. p. ej. Visonà, *Didachè*, 142 y 315, nota 3.

¹⁴ Una hipótesis parecida sugiere también Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence*, 123.

comparación con las expresiones que en Hch 8,16 y 19,5 aluden al bautismo. Si bien parecidas, las expresiones de Lucas y del Didachista no se corresponden exactamente, ya que las de Hechos —εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦν, «en el nombre del Señor Jesús»— presentan un artículo que determina el término κυρίου¹⁵ y mencionan el nombre de Jesús, mientras que la de *Didaché* 9,5 no presenta ni lo uno ni lo otro. En mi opinión, la omisión del nombre de Jesús se explica con la omisión del artículo delante de κυρίου: el término κύριος sin artículo es la manera con la que la Septuaginta indicaba el nombre propio de Dios, el que en el texto hebreo aparecía como tetragrámaton, y el autor de la *Didaché* ciertamente conocía este uso¹⁶. Así, en mi opinión, si el Didachista opta por utilizar esa precisa expresión para aludir a un bautismo cuya fórmula menciona Padre, Hijo y Espíritu Santo, podría quizás ser consciente de las implicaciones de su decisión: insinuar que Padre, Hijo y Espíritu Santo constituirían de algún modo la concreción del Dios único de la antigua alianza¹⁷.

2. EPÍSTOLA DEL PSEUDO-BERNABÉ

También la epístola del Pseudo-Bernabé —tratado en forma de carta redactado probablemente entre los años 70 y 131 en una circunstancia de enfrentamiento con respecto a alguna creencia judía¹⁸— contiene afirmaciones que, aunque no en un contexto en el que se desarrolle sistemáticamente la comprensión de la identidad de Dios, traslucen informaciones interesantes para nuestro estudio.

La primera está contenida en el proemio, en concreto en *Barn.* 1,3a, donde leemos:

«Veo que de la abundante fuente del Señor ha sido derramado sobre vosotros el Espíritu»¹⁹.

¹⁵ La presencia del artículo en ambos lugares está atestiguada en la entera tradición manuscrita, cf. Nestle et al., *Novum Testamentum graece*, 404.447.

¹⁶ Cf. Audet, *La Didachè*, 190, nota 1.

¹⁷ Cf. p. ej. Ex 20,3; Dt 5,7.

¹⁸ Cf. Ferdinand R. Prostmeier, ed. *Der Barnabasbrief*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 111-134.

¹⁹ Βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς πηγῆς κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς. Texto en Pierre Prigent y Robert A. Kraft, eds. *Epître de Barnabé*. SC 172. Paris: Cerf, 1971, 72.74; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 81.

El autor de la carta afirma aquí que la comunidad ha recibido el Espíritu derramado de la fuente del Señor, *κυρίου*. Dicho genitivo tiene con toda seguridad una función epexegetica, ya sea *stricto sensu*, la fuente que es el Señor, ya sea *ad sensum*, la fuente propia del Señor, que no puede ser sino una manera figurada de referirse al Señor mismo. Ahora bien, este término de *κύριος* a lo largo de la epístola se aplica al Padre y a Cristo indistintamente²⁰. Para comprender el pasaje, pues, es necesario comprender a quién se refiere el término aquí.

Prostmeier sostiene que se refiere claramente a Jesucristo por coherencia con el *κύριος* de *Barn.* 1,1, que indicaría a Cristo porque es el sujeto del verbo *ἀγαπάω* en la expresión «que nos amó»²¹. Sin embargo, dicho argumento no se puede considerar definitivo, ya que en el Nuevo Testamento el verbo *ἀγαπάω*, «amar» (o el sustantivo *ἀγάπη*, «amor»), referido también a los hombres, si bien tiene predominantemente como sujeto a Cristo, tiene también como sujeto al Padre en algunos pasajes (por ejemplo, *Jn* 3,16; 14,23; 16,27; 17,23; *Ef* 5,2 y *1Jn* 4,10).

Por otra parte, el contexto donde se sitúa la expresión parece ser bautismal²²: por esta razón, no se puede excluir que, siguiendo la narración evangélica del bautismo de Jesús en el Jordán²³ —aunque implícita—, el autor indique con *κυρίου* al Padre, quien, teniendo en sí el Espíritu, lo derrama. No obstante, cabe interpretar *κυρίου* como referido al Hijo.

Esto, por otra parte, es lo que sugiere la comparación con un texto de Ireneo. Ciertamente Ireneo es un autor posterior al Pseudo-Bernabé al menos algunas décadas²⁴; aun así, creo que el pasaje de *Adversus haereses* V,1,1 puede iluminar el nuestro. El texto es el siguiente:

²⁰ Cf. Juan José Ayán Calvo, ed. *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*. Fuentes Patrísticas 3. Madrid: Ciudad Nueva 1992, 151, nota 1. Por ejemplo, se refiere claramente a Cristo en *Barn.* 5,1, y claramente al Padre en *Barn.* 6,12.

²¹ Cf. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, 151.

²² Para las analogías lexicales con otros textos de contexto bautismal, cf. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, 151-152, esp. nota 68. Por esta clara referencia al bautismo que Prigent y Kraft mismos sugieren (cf. Prigent – Kraft, *Épître de Barnabé*, 73, nota 3 y 74, nota 1), no comparto su afirmación de que en la epístola el término Espíritu no indica nunca al Espíritu Santo (cf. *ibid.*, 33-34).

²³ Cf. *Mc* 1,10-11 // *Mt* 3,16-17 // *Lc* 3,21-22.

²⁴ Aunque no conocemos con certeza ni la fecha de su nacimiento ni la de su muerte, Ireneo vive a lo largo del s. II; cf. Juan José Ayán Calvo et al., eds. *Ireneo de Lyon. Contra las herejías I*. Fuentes Patrísticas 37. Madrid: Ciudad Nueva, 2022, 11-45.

«Al redimirnos, pues, el Señor con su sangre, ofreciendo su alma en vez de la nuestra y su carne en lugar de nuestra carne, y al derramar²⁵ el Espíritu del Padre en orden a la unión y comunión de Dios y de los hombres —como quien abaja a Dios hasta los hombres mediante el Espíritu, y levanta al hombre hasta Dios por medio de su encarnación— y otorgarnos en su advenimiento con firmeza y verdad la incorrupción por comunión con Él, se vinieron abajo todas las doctrinas de los herejes»²⁶.

Ireneo trata aquí de los efectos de la encarnación, describiéndolos en una doble vertiente: por una parte, con respecto al Verbo: el Señor ofreció su alma y carne en lugar de las nuestras y derramó el Espíritu; y, por otra, con respecto a la relación entre Dios y los hombres: el Señor abajó a Dios hasta los hombres y levantó al hombre hasta Dios²⁷. Una de las acciones aquí descritas como propias del Señor, pues, es la de derramar, *effundere*, el Espíritu. Ahora bien, en el *Adversus haereses*, que nos ha llegado integralmente sólo en su traducción latina, el término *effundere* suele constituir la traducción del griego ἐκχέω²⁸, verbo que aparece en relación con el Espíritu Santo ya en Pablo²⁹ y que es exactamente el mismo verbo utilizado por Barn. 1,3a. Por otra parte, en el pasaje de Ireneo el Espíritu es caracterizado como *Spiritum Patris*, «Espíritu del Padre», y aquel que lo derrama es el Señor, término que en el pasaje indica claramente a Jesucristo.

²⁵ No sigo aquí a Orbe, quien traduce *effundente* como «al infundir».

²⁶ «Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunionem et communionem Dei et hominum, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem quae est ad eum, perierunt omnes haeticorum doctrinae». Texto en Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, SJ y Charles Mercier, eds. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V*. SC 153. Paris: Cerf, 1969, 20; traducción (ligeramente modificada) en Antonio Orbe, SJ, ed. *Teología de San Ireneo*. Vol. I. BAC maior 25. Madrid: BAC, 1985, 71-79. No he mantenido la cursiva con la que el traductor subrayaba la expresión «con su sangre».

²⁷ Me baso aquí en la interpretación del pasaje que ofrece Orbe en su traducción, interpretación que sustancialmente comparto.

²⁸ Cf. Bruno Reynders. *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'«Adversus haereses» de Saint Irénée*. II. *Index des mots latins*. CSCO.Sub 142.6. Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1954, 103.

²⁹ Cf. Rom 5,5.

Ciertamente, de modo diferente con respecto a *Barn.* 1,3a, el contexto de este pasaje ireneano no es directamente bautismal —aunque Ireneo afirma en otros pasajes que la acción de restaurar la comunión entre Dios y los hombres ha sido permitida también a través de la unción en el Jordán³⁰—. Es más: el derramamiento del Espíritu del Padre es mencionado después del ofrecimiento de parte del Señor de su alma y de su cuerpo y, por tanto, apunta más bien a Pentecostés³¹. Con todo, si bien el primer derramamiento del Espíritu sobre los hombres se dio en Pentecostés, Ireneo mismo afirma en otros pasajes que esto sigue dándose en el bautismo³².

Ahora bien, como ya hemos dicho, Ireneo es un autor posterior al Pseudo-Bernabé. Sin embargo, los dos conservan las claves de una misma tradición, la asiática, y creo que otras líneas del Pseudo-Bernabé —y es el segundo texto que nos va a ocupar— confirman la consonancia con Ireneo en este punto. Se trata de *Barn.* 6,11-13, donde se ofrece una exégesis bautismal del pasaje de Ex 33,1.3, es decir, de la tierra buena prometida por Dios en heredad, tierra que mana leche y miel³³:

«Al renovarnos con el perdón de los pecados, nos hizo otra figura de manera que tenemos el alma de niños, como si nos hubiese plasmado de nuevo. En efecto, sobre nosotros habla la Escritura cuando [el Padre] dice al Hijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y domine las fieras de la tierra, las aves del cielo y los peces del mar (Gn 1,26)”. Y dijo el Señor cuando vio nuestra hermosa figura: “Creced, multiplicaos y llenad la tierra (Gn 1,28)”. Esto lo dijo dirigiéndose al Hijo. Te demostraré otra vez cómo nos habla a nosotros. Él ha hecho una segunda creación en los últimos tiempos. Dice el Señor: “He aquí que hago las cosas últimas como las primeras (cf. Is 43,18-19; 46,10)”. Por esto proclamó el profeta: “Entrad en la tierra que mana leche y miel y dominadla (Ex 33,1.3)”»³⁴.

³⁰ Cf. Ireneo de Lyon, *haer.* III,17,1 (en Adelin Rousseau y Louis Doutreleau, SJ, eds. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III.* SC 211. Paris: Cerf, 1974, 328-331).

³¹ Cf. también Orbe, *Teología*, 76.

³² Cf. por ejemplo, Ireneo de Lyon, *Epideixis* 41-42 (en Adelin Rousseau, ed. *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique.* SC 406. Paris: Cerf, 2011, 138-143).

³³ Cf. también el pasaje de *Barn.* 5,5.

³⁴ Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχειν τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ· «Ποιήσωμεν κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν

El autor interpreta la tierra que mana leche y miel —comida de niños (cf. *Barn.* 6,17)³⁵— como la renovación que viene con el perdón de los pecados, es decir, con el bautismo, que hace del hombre una nueva plasmación y, por tanto, lo hace con alma de niño. *Barn.* interpreta como alusión a la renovación propia del bautismo también Gn 1,26 y 1,28, leyendo en la creación del hombre la nueva creación³⁶; y —esto es lo que nos interesa— dicha «creación-nueva creación» es llevada a cabo por el Padre *juntamente* con el Hijo, a quien el Padre se dirige en estos pasajes creacionales. En palabras de Prostmeier, «el autor está claramente interesado no sólo en demostrar la creencia cristiana primitiva de que “Jesús es Dios” como principio de toda revelación, sino también las implicaciones soteriológicas, eclesiológicas y escatológicas de este fundamento»³⁷.

Ahora bien, si según *Barn.* 1,3a en el bautismo el Espíritu es derramado por el Señor, y según *Barn.* 6,11-13 la obra de la nueva criatura es llevada a cabo en el bautismo conjuntamente por el Padre y el Hijo, está

ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης». Καὶ εἶπεν κύριος, ἰδὼν τὸ καλὸν πλάσμα ἡμῶν· «Ἀυξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν». Ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν. Πάλιν σοι ἐπιδείξω, πὼς πρὸς ἡμᾶς λέγει· δευτέραν πλάσιν ἐπ’ ἐσχάτων ἐποίησεν. Λέγει δὲ κύριος· «Ἴδοῦ, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα». Εἰς τοῦτο οὖν ἐκήρυξεν ὁ προφήτης· «Εἰσελθετε εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς». Texto en Prigent y Kraft, *Épître de Barnabé*, 122.124; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 92.

³⁵ Nota Ayán Calvo, *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, 177, nota 94, que «la referencia al bautismo parece confirmada por la alusión a la leche y la miel, pues éstas formaban parte del rito bautismal atestiguado por Hipólito en la *Tradición apostólica* 23».

³⁶ En palabras de Paget: «Aquí, el relato de la creación de Adán se convierte en el relato sobre la recreación cristiana» («Here the story of Adam’s creation becomes the story about Christian recreation»; James Carleton Paget. *The Epistle of Barnabas*. WUNT 64. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994, 131). Con una expresión más teórica, Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, 273, sintetiza así el tema del pasaje: «Se trata de la gnosis que puede deducirse de las Escrituras con respecto a la soteriología» («Es geht um die Gnosis, die aus der Schrift hinsichtlich der Soteriologie zu entnehmen ist»).

³⁷ «Dem Verfasser ist sichtlich daran gelegen, nicht nur die frühchristliche Glaubensüberzeugung, “Jesus ist Gott”, als den Anfang aller Offenbarung auszuweisen, sondern auch die soteriologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Implikationen dieser Grundlage». Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, 275.

clara al menos una sinergia entre Padre, Hijo y Espíritu con respecto a la renovación de la creación.

Por otra parte, un pasaje de Apolinar de Hierápolis —un autor contemporáneo de Ireneo y, por tanto, también posterior al Pseudo-Bernabé en al menos algunas décadas³⁸— puede constituir un vínculo entre los dos textos y ayudar a detallar esta sinergia en la obra bautismal. Más en concreto, puede ayudar a comprender la identidad de aquel κύριος que según *Barn.* 1,3a derrama el Espíritu en el bautismo. El pasaje, correspondiente al fragmento 4 de Apolinar —el segundo de su obra *Sobre la Pascua*—, reza así:

«El [día] decimocuarto es la verdadera Pascua del Señor, el gran sacrificio, el Hijo de Dios en vez del cordero: aquél que fue atado es aquél que ata al fuerte, aquél que fue juzgado es el juez de vivos y muertos, aquél que fue entregado en manos de los pecadores para ser crucificado es aquél que fue exaltado en el cuerno del unicornio, aquél que fue traspasado en su santo costado es aquél que derrama de su costado los dos repurificatorios, agua y sangre, Verbo y Espíritu, aquél que fue sepultado en el día de Pascua, tras haber sido puesta una piedra a su monumento...»³⁹.

El contexto claramente no es bautismal, sino pascual. Aun así, al explicar el significado del sacrificio del Hijo de Dios y sus consecuencias, Apolinar proporciona un dato que interesa a nuestro estudio. El crucificado derrama el agua y la sangre que manan de su herida en el costado como dos *πάλιν καθάρσια*, «repurificatorios», a saber, Verbo y Espíritu. El contexto, pues, es pascual, pero los términos escogidos por Apolinar

³⁸ Sabemos que Apolinar fue obispo de Hierápolis en tiempos de Marco Aurelio (161-180), cf. Vincenza Zangara. “Apollinare di Gerapoli”. En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. A-E*, dirigido por Angelo di Berardino, 2.^a ed., 416. Genova - Milano: Marietti, 2006.

³⁹ Ἡ ἰδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντί τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθεῖς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρόν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῆ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κροτάων μονοκρόωτος, καὶ ὁ τὴν ἀγίαν πλευρὰν ἐκκενηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο *πάλιν καθάρσια*, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῆ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου... Texto en Johannes Carolus Theodorus Otto, ed. *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*. Vol. 9. Ienae: Hermann Dufft, 1872, 487; la traducción es mía. Según la interpretación que doy en el fragmento, el periodo sintáctico queda interrumpido.

remiten también al ámbito bautismal: con el término καθάρσιον en el siglo III se indica el bautismo, y ya en autores anteriores alude al bautismo su correspondiente verbal καθαίρω, «purificar»⁴⁰. Así es llamativo el verbo del que πάλιν καθάρσια depende: se trata de ἐκχέω, el mismo verbo presente in *Barn.* 1,3a —de contexto bautismal—, probablemente en *Adversus haereses* V,1,1 y ciertamente en Rom 5,5. Como ya vimos, en los tres casos ἐκχέω es referido al Espíritu, que, por otra parte, en el pasaje de Apolinar es identificado con uno de los dos καθάρσιον. Así, Hugo Rahner ve en la lectura de Apolinar un testimonio de una línea de interpretación de Jn 7,37-39 por la cual el agua que manó del costado de Cristo indica su donación del Espíritu, fuente de salvación⁴¹. Personalmente, a la luz del léxico utilizado, creo que se puede especificar aún más y sugerir que tal interpretación se refiere al derramamiento del Espíritu en el bautismo de los hombres que, por tanto, es operado por el Hijo de Dios.

Partiendo, pues, de la posibilidad apuntada por Prostmeier y a la luz de las comparaciones realizadas, me parece plausible que el Pseudo-Bernabé pueda ser también un testigo de esa línea de interpretación de Jn 7,37-39. De este modo, sería razonable leer en el κύριος de *Barn.* 1,3a a Jesucristo, a quien el autor podría querer referirse para explicitar su sinergia con el Padre por ser quien en el bautismo derrama el Espíritu.

3. CLEMENTE DE ROMA

Otro texto que contiene pasajes interesantes para nuestro estudio es la carta de Clemente de Roma a los Corintios, redactada probablemente a finales del siglo I con el fin de invitar a la comunidad de Corinto —que, en revuelta, había depuesto a sus presbíteros— a la paz eclesial y al orden⁴².

Para nuestro propósito, hemos de estudiar dos formulaciones similares, presentes respectivamente en *Clem.* 46,6 y 58,2:

⁴⁰ Para el término καθάρσιος referido al bautismo, cf. p. ej. —con un uso adjetival— Orígenes, *Comentario al Evangelio según Juan* 6,33; para el verbo καθαίρω, cf. p. ej. Justino, *Diálogo con el judío Trifón* 14,1.

⁴¹ Hugo Rahner. “Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung”. *Biblica* 22 (1941): 61-62.65-67.

⁴² Para un *status quaestionis* cf. Horacio E. Lona, ed. *Der erste Clemensbrief*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 66-89.

«¿Acaso no tenemos un único Dios, un único Cristo, un único Espíritu de gracia que ha sido derramado sobre nosotros y una única llamada en Cristo?»⁴³.

«Porque vive Dios y vive el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo, la fe y la esperanza de los elegidos»⁴⁴.

En ambos pasajes aparece una formulación que une a Dios, al Señor Jesucristo (o simplemente Cristo) y al Espíritu Santo (o simplemente Espíritu). Nota Martín que en Clemente, en estos y en otros casos, «el Pneuma tiene una característica particular desde el punto de vista literario: que gramaticalmente se le considera un elemento del mismo rango, junto a Dios y a Cristo»⁴⁵. En efecto, a mi juicio la ausencia del verbo ζῆν, «vive», antes de «Espíritu» en el segundo de los pasajes puede ser considerada, en palabras de Lindemann, un aligeramiento secundario que, junto con su ausencia también delante de «el Señor Jesucristo» en parte de la tradición del texto, constituiría un intento de facilitar la lectura trinitaria del pasaje⁴⁶. Por otra parte, ambas formulaciones recuerdan a Ef 4,4-6:

«Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados en una sola esperanza, la de vuestra llamada; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; uno solo también el Padre de todas las cosas, que está por encima de todos, se extiende en todos y está dentro de todos»⁴⁷.

⁴³ Ἡ οὐχὶ ἓνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἓνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλήσις ἐν Χριστῷ; Texto en Annie Jaubert, ed. *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*. SC 167. Paris: Cerf, 1971, 176; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 178.

⁴⁴ Ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἧ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν. Texto en Jaubert, *Clément de Rome*, 192; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 186.

⁴⁵ José Pablo Martín. *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre 1 Clemente, Ignacio, 2 Clemente y Justino Mártir*. Biblioteca di scienze religiose 2. Zürich: Pas Verlag 1971, 53.

⁴⁶ Cf. Andreas Lindemann. *Die Clemensbriefe*. HNT 17. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1992, 161.

⁴⁷ Ἐν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. Texto en Nestle et al., *Novum Testamentum graece*, 595-596; la traducción es mía.

Los estudiosos no son unánimes en definir la relación entre los pasajes mencionados de *Clem.* y Ef 4,4-6. Es más, quienes examinan una posible relación se refieren sólo a *Clem.* 46,6; nada dice ninguno de ellos sobre *Clem.* 58,2, pasaje que, por otra parte, tampoco los editores del texto piensan que se refiera a Ef 4,4-6⁴⁸. En efecto, Hagner considera que *Clem.* 46,6 depende probablemente de modo directo de Ef 4,4-6⁴⁹. En cambio, Lindemann no se ve autorizado a concluir una dependencia directa⁵⁰. Sigue a éste Lona, quien afirma que sin duda *Clem.* 46,6 ha de adscribirse a la misma tradición a la que pertenece Ef 4,4-6, pero que la diferencia de enfoque —la unidad interna de la comunidad en el primer caso y la unidad entre paganos y judíos en el segundo— impide suponer para el primero una dependencia directa del segundo⁵¹. Por mi parte, afirmo una dependencia de Ef 4,4-6 no sólo para *Clem.* 46,6, sino también para *Clem.* 58,2. En efecto, aunque Ef 4,4-6 presenta más elementos que las dos formulaciones de *Clem.*, emerge allí también la misma estructura tripartita: el pasaje se compone de una sección acerca del Espíritu, una acerca del Señor y una acerca del Padre. Además, y es donde, a mi juicio, se puede intuir más claramente la relación entre estos textos, al igual que Ef 4,4-6, *Clem.* 46,6 también reitera el numeral εἷς, «uno», y *Clem.* 58,2 también menciona fe y esperanza.

Ahora bien, a la hora de mencionar fe y esperanza, que Ef 4,4-5 refiere con claridad respectivamente al Hijo y al Espíritu, *Clem.* 58,2 las pone juntas al final, después de la enumeración de los tres. Ciertamente de este modo fe y esperanza podrían constituir la aposición de los últimos dos elementos, por lo que, tal como en Ef 4,4-5, efectivamente la fe correspondería al Señor Jesucristo y la esperanza al Espíritu Santo, mientras que, justamente por tratarse de dos elementos, resulta más difícil coordinar fe y esperanza sólo con el último término⁵². Sin embargo,

⁴⁸ Cf. p. ej. el silencio de Jaubert, *Clément de Rome*, 192; Joseph B. Lightfoot, ed. *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp. I. Clement*. Vol. 2. 2.^a ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989, 169; Franz Xaver Funk et al. *Die Apostolischen Väter*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, 142.

⁴⁹ Cf. Donald Alfred Hagner. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. N.T.S 34. Leiden: Brill, 1973, 223.

⁵⁰ Cf. Andreas Lindemann. *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. BHT 58. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979, 189-190.

⁵¹ Cf. Lona, *Der erste Clemensbrief*, 493-494.

⁵² Cf. Jaubert, *Clément de Rome*, 193, nota 3.

también cabe la posibilidad de que Clemente las mencione al final para referirlas a los tres —Dios, Señor Jesucristo y Espíritu Santo— conjuntamente⁵³. Apunta también a esta interpretación el hecho de que la llamada (κλήσις), que en el texto de Ef 4,4 pertenece a la sección del Espíritu, en *Clem.* 46,6 aparece especificada como ἐν Χριστῷ, «en Cristo». Así, si consideramos que en *Clem.* 58,2 la ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν⁵⁴, «esperanza de los elegidos», se refiere únicamente al Espíritu Santo, tendríamos una especie de anástrofe con el texto de Ef 4,4-6, lo que proporcionaría el mismo resultado que si consideramos que esa «esperanza de los elegidos» se refiere conjuntamente a Dios, al Señor Jesucristo y al Espíritu Santo: una sinécdoque teológica que revelaría que *Clem.* presenta una sinergia y unidad entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, por la cual lo que hace uno de los tres, de hecho lo hacen o lo son (en un cierto sentido) los tres conjuntamente. Por otra parte, dicha sinécdoque teológica no representa un *unicum* en los primeros textos cristianos. Por ejemplo, en mi opinión constituye una sinécdoque teológica similar el hecho de que los sintagmas preposicionales ἐξ, εἰς y διὰ («de», «hacia» y «por») que en 1Cor 8,6 Pablo refiere o bien a Dios Padre (ἐξ y εἰς) o bien al Señor Jesucristo (διὰ), los refiera todos a Dios en Rom 11,36, así como sinécdoques teológicas están presentes también en autores posteriores, como Ireneo e Hipólito⁵⁵. En esta misma línea se sitúa Jaubert, quien afirma que «la fórmula [de *Clem.* 58,2] manifiesta el papel insustituible del Espíritu en la relación entre Dios, Cristo y los elegidos»⁵⁶.

Con Ladaria, pues, considero que «la mención del Espíritu en tercer lugar en estos pasajes no se ha de interpretar todavía necesariamente en

⁵³ Cf. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp*. I. *Clement*. Vol. 2, 169, nota 15.

⁵⁴ Considero que el término ἐκλεκτῶν, «de los elegidos», constituye una variante lexical, pero no sustancial, con respecto al término κλήσις, «llamada», de *Clem.* 46,4. Lona, *Der erste Clemensbrief*, 493, en cambio, considera que el elemento de la llamada pertenece sólo a *Clem.* 46,4.

⁵⁵ Cf. Clara Sanvito. "L'emissione dello Spirito dal Verbo in Ippolito.: per la comprensione della Sapienza in *Contra Noetum* 10,1-11,2". *Scripta Theologica* 55, n.º 1 (2023): 39-66; Id. "Prov 8,22-31 in Ireneo e Ippolito". En *Filiación 10. Cultura pagana. Religión de Israel. Orígenes y difusión del cristianismo*, editado por Andrés Sáez Gutiérrez, Clara Sanvito y Davide Tomaselli. Madrid: Universidad San Dámaso, 2024, 155-192 (en prensa).

⁵⁶ «La formule manifeste le rôle irremplaçable de l'Esprit dans les relations de Dieu, du Christ et des élus». Jaubert, *Clément de Rome*, 75.

el sentido estricto de la teología trinitaria; pero muestra que se afianza la tradición de juntar los tres nombres, de verlos unidos en la confesión de fe, de lo cual significa que los tres forman una unidad indisoluble en la conciencia creyente, aunque no se profundice aún doctrinalmente en el misterio»⁵⁷. Por el contrario, no me encuentro de acuerdo con Jaubert, cuando, refiriéndose a *Clem.* 46,5-6, afirma que «la expresión [...], con sus cuatro miembros, es menos una fórmula trinitaria que una afirmación de la unidad de la Iglesia en la unidad de vocación de todos los que han recibido el único Espíritu de gracia»⁵⁸: por la comparación con Ef 4,4-6 realizada *supra*, considero que los miembros de la fórmula no dejan de ser tres y que, por tanto, —aunque, ciertamente, Clemente quiere centrar la atención en la unidad a la que la Iglesia está llamada— la dimensión trinitaria no puede ser eliminada.

4. IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Expresiones que interesan a nuestro estudio se encuentran también en las cartas que el mártir Ignacio, obispo de Antioquía, escribió bajo el reinado de Trajano —probablemente entre 107 y 117⁵⁹— camino a Roma, habiendo sido condenado a las fieras.

En primer lugar, hay que poner de manifiesto que Ignacio habla repetidamente de la ἐνότης θεοῦ, «unidad en Dios», y la expresión aparece siempre yuxtapuesta a alguna otra que apunta a una unidad en la pluralidad. Concretamente, en *Philad.* 8,1 la «unidad en Dios» aparece junto a la asamblea —συνέδριον— del obispo como aquello a lo que es necesario convertirse, y en *Smyrn.* 12,2 es la misma «unidad en Dios» la que se yuxtapone a la unidad de los cristianos. Así, en *Polyc.* 8,3, la unidad de Dios en Jesucristo es yuxtapuesta al episcopado de Dios, episcopado al que —por analogía con los otros dos pasajes aquí mencionados— podemos presuponer que corresponde la asamblea de los cristianos. A este respecto cabe señalar también que dicha «unidad de Dios en Jesucristo»

⁵⁷ Cf. Luis Francisco Ladaria. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010, 184-185.

⁵⁸ «L'expression [...], avec ses quatre membres, est moins une formule trinitaire qu'une affirmation de l'unité de l'Église dans l'unité de vocation de tous ceux qui ont reçu l'unique Esprit de grâce». Jaubert, *Clément de Rome*, 74.

⁵⁹ Cf. Ayán Calvo, *Ignacio de Antioquía*, 35-37.

es expresada en *Rom.* 3,3 definiendo a Jesucristo —con una formulación joánica— como ἐν πατρὶ ὄν, «aquél que está en el Padre» (cf. Jn 14,20).

4.1. ¿UNIDAD DE LA TRINIDAD?

Así pues, ¿de qué unidad-pluralidad está hablando Ignacio? Para responder a esta pregunta —y puesto que los autores anteriores a él apuntaban a una cierta unidad entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, entre otras cosas vinculando a los tres en una única formulación— noto en primer lugar que en las cartas de Ignacio también hay tres ocasiones en las que Padre, Hijo y Espíritu Santo aparecen unidos en una única formulación. Sin embargo, a mi juicio, no podemos considerar esos textos como expresión de una cierta unidad entre los tres a la que Ignacio apuntaría, porque las tres formulaciones son filológicamente dudosas. Las dudas emergen en primer lugar en las fórmulas contenidas en *Magn.* 13,1-2:

«Por tanto, esforzaos en permanecer firmes en las enseñanzas del Señor y de los Apóstoles para que “todo lo que hagáis sea próspero (Sal 1,3)” 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. [...] Someteos al obispo y también los unos a los otros, como Jesucristo al Padre, según la carne, y los Apóstoles a Cristo, al Padre y al Espíritu, para que la unidad sea carnal y espiritual»⁶⁰.

Hijo, Padre y Espíritu aparecen en las dos fórmulas como yuxtapuestos, los tres siendo en ambos casos coordinados a través de dos conjunciones καὶ, «y». Por otra parte, la inusual posición en la fórmula del Hijo (o Cristo) antes del Padre no constituye de por sí un *unicum*, ya que está atestiguada también en 2Cor 13,13⁶¹.

⁶⁰ Σπουδάχετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα «πάντα ὅσα ποιεῖτε, κατευοδωθῆτε» σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει. [...] Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ἢ σαρκικὴ τε καὶ πνευματικὴ. Texto en Pierre Thomas Camelot, o.p., ed. *Ignace d'Antioche; Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyre de Polycarpe*. 4.^a ed. SC 10bis. Paris: Cerf, 2007, 90; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 253-254.

⁶¹ Cf. Nestle et al., *Novum Testamentum graece*, 577.

Sin embargo, ha llamado la atención de los estudiosos el hecho de que la primera de las dos formulaciones tripartitas se sitúe en un pasaje retóricamente construido por parejas (carne y espíritu, fe y amor, principio y fin), rompiendo así el paralelismo. Del mismo modo, éstos señalan que la primera formulación no se corresponde con su paralelo de *Magn.* 1,2, donde a la pareja «fe y amor» corresponde la pareja «Jesús y Padre», sin que se mencione al Espíritu⁶². Añado a sus observaciones la particularidad de que el término πατὴρ, «Padre», no está precedido de la preposición ἐν, «en», como sí lo están υἱὸς, «Hijo», en primera posición, y πνεύματι, «Espíritu», en tercera.

Ahora bien, el tercer miembro —el Espíritu— falta en la versión árabe⁶³. Ciertamente la omisión podría constituir la emendación del traductor al notar la dificultad del texto⁶⁴; sin embargo, hay que tener en cuenta que la segunda fórmula que comprende Cristo, Padre y Espíritu, pocas líneas después, está atestiguada sin la mención al Espíritu tanto en la traducción árabe⁶⁵ como en la armenia⁶⁶. Esto, junto con la omisión en ambas traducciones de la expresión correspondiente a κατὰ σάρκα, «según la carne», referido a la sumisión de Jesucristo al Padre, ha llevado a algunos estudiosos a suponer que tanto las dos menciones del Espíritu como el sintagma «según la carne» constituyen un añadido del griego por un interés trinitarista, por una parte, y como un intento de limitar la subordinación del Hijo al Padre sólo con respecto a la carne, por la otra⁶⁷.

A mi juicio, a nivel filológico la hipótesis se sostiene. En efecto, el códice griego más antiguo que contiene las epístolas de Ignacio se remonta

⁶² Para las dos observaciones cf. p. ej. William R. Schoedel, ed. *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1985, 130-131.

⁶³ No he podido encontrar el texto árabe. Baso mi afirmación, pues, en Schoedel, *Ignatius*, 131, nota 13.

⁶⁴ Así Schoedel, *Ignatius*, 131, nota 13.

⁶⁵ También en este caso, baso mi afirmación en Schoedel, *Ignatius*, 131, nota 13.

⁶⁶ Cf. Julius Heinrich Petermann, ed. *S. Ignatii patris apostolici quae feruntur epistolae una cum ejusdem martyrio*. Lipsiae: Vogel 1849, 89, nota 1.

⁶⁷ Cf. p. ej. Schoedel, *Ignatius*, 131 y Paul R. Gilliam III. *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*. SVigChr 140. Leiden: Brill, 2017, 41-45, quien especifica ver en estos términos de *Magn.* 13,2 (no considera *Magn.* 13,1) unos añadidos antiarrianos del siglo IV o V.

al siglo X⁶⁸, mientras que la traducción armenia se data en el siglo V, y a su vez depende de una traducción siríaca anterior⁶⁹. Del mismo modo, depende de una traducción siríaca anterior la versión árabe, que conocemos por un manuscrito del siglo XIII⁷⁰. La versión armenia —así como más tarde la árabe—, pues, es testigo de un texto anterior al del manuscrito griego más antiguo que poseemos. Por tanto, no sólo la tradición griega no es necesariamente la más fiable, sino que además los eventuales añadidos a la versión griega han sido quizás posteriores a la traducción siríaca o —en todo caso— no han afectado a todos los manuscritos. Es menester, naturalmente, examinar también la hipótesis contraria, a saber, que en el texto de Ignacio la referencia al Espíritu existiera y algún traductor o copista árabe, armenio, siríaco o ya griego la haya suprimido por tendencias pneumatómacas. Sin embargo, creo que la disposición retórica del texto y sus anomalías empujan a inclinarse más bien hacia la primera hipótesis. Finalmente, para completar el panorama de las hipótesis que se han mencionado, me limito a apuntar que, apoyándose en el argumento retórico, Schoedel sugiere que en la última fórmula también la mención al Padre constituye un añadido trinitarista, ya que rompe el paralelismo Cristo-Padre y Apóstoles-Cristo⁷¹. Sin embargo, creo que su propuesta no se sostiene a nivel filológico, ya que el Padre aparece mencionado en todas las versiones.

Ahora bien, considerando lo afirmado hasta aquí, me parece razonable dudar también de la autenticidad de la referencia al Espíritu Santo en la imagen trinitaria de *Eph.* 9,1:

«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

⁶⁸ Me refiero a los códices que contienen la recensión mediana de las cartas; cf. Joseph B. Lightfoot, ed. *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp. II. Ignatius & Polycarp*. Vol. 1. 2.^a ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson 1989, 73-76.

⁶⁹ Cf. ya p. ej. Petermann, *S. Ignatii*, 86; más recientemente Riccardo Pane. “Un’antica traduzione dimenticata: la versione armena delle lettere di S. Ignazio di Antiochia”. *Le Muséon* 112, n.º 1 (1999): 50.52-57.

⁷⁰ Cf. Schoedel, *Ignatius*, 131, nota 4.

⁷¹ Cf. Schoedel, *Ignatius*, 131.

la cruz, y ayudados del Espíritu Santo, que es la cuerda. Vuestra fe es vuestra cabria; y el amor, el camino que os conduce a Dios»⁷².

También en este caso, la referencia al Espíritu Santo, con la imagen de la cuerda por la que los cristianos serían ayudados, falta en la versión armenia⁷³. En mi opinión, al menos dos factores abogan a favor de considerar también esta referencia al Espíritu Santo una interpolación trinitarista tardía.

El primero concierne a la analogía: las primeras imágenes mencionadas —la siembra, el templo del Padre, la edificación de Dios Padre— calcan, en los últimos dos casos hasta en los términos (ναός y οἰκοδομή), las imágenes paulinas de 1Cor 3,5-16⁷⁴, pasaje cuyo contexto —las falsas doctrinas— es análogo al de Ignacio. Ahora bien, en ese pasaje Pablo menciona a Dios (*scil.* Padre), a Jesucristo y al Espíritu Santo. No sería, pues, de extrañar que algún copista haya insertado en el pasaje ignaciano el Espíritu, valiéndose también de la analogía con el pasaje de Pablo.

El segundo concierne a la lógica: la imagen propuesta por Ignacio es redundante. En efecto, si la cuerda (σχοῖνος) es el Espíritu, ¿por qué inmediatamente después Ignacio afirma que la cabria (ἀναγωγεύς) —término diferente, mas que conlleva igualmente la presencia de una cuerda— es el amor? Creo que no hay que caer en la fácil equivalencia Espíritu Santo = amor, ya que en ningún momento Ignacio la establece; más bien, él identifica al Espíritu con la fortaleza⁷⁵. Además, cuando en sus cartas aparece el binomio fe-amor, como en nuestro pasaje de

⁷² Ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκείθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχὴν· οὐς οὐκ εἶσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὄρα, εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ' αὐτῶν, ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὑψηλὰ διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρωόμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν. Texto en Camelot, *Ignace d'Antioche*, 64.66; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 240.

⁷³ Cf. Petermann, *S. Ignatii*, 31, nota 1.

⁷⁴ Cf. Nestle et al., *Novum Testamentum graece*, 522-523.

⁷⁵ Cf. *Smyrn.*, 13,1: Ἐρρωσθέ μοι ἐν δυνάμει πνεύματος, «Me despido en la fuerza del Espíritu»; también *Phil.*, *inscr.*: [...] ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι, «[...] fortaleció en firmeza por su Espíritu Santo». Texto en Camelot, *Ignace d'Antioche*, respectivamente 142 y 120; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, respectivamente 280 y 269.

Eph. 9,1, éste se refiere sólo a Jesucristo⁷⁶ o, en algunos casos, al Padre y a Jesucristo⁷⁷, pero nunca también al Espíritu.

Añado un tercer factor, más a modo de corolario que de argumentación decisiva. Una imagen en cierto sentido análoga, aunque más elaborada, que también presenta la elevación a la que la cruz da acceso y el camino que el Espíritu permite, se encuentra en la comparación del barco en el *Anticristo* de Hipólito⁷⁸ (*antichr.* 59)⁷⁹. Sabemos que el *Anticristo* en concreto, y las obras exegéticas de Hipólito más en general, fueron leídas profusamente y durante mucho tiempo en el Oriente de habla griega⁸⁰; no extrañaría, pues, que un escriba haya añadido en la imagen de Ignacio una referencia al Espíritu teniendo presente también —aunque quizás no primariamente— este pasaje de Hipólito, en el que el Espíritu sí está presente.

Asumiendo, pues, que los únicos tres pasajes en los que aparece una fórmula trinitaria quizás no provienen integralmente de la pluma de Ignacio, creo válido, sin embargo, lo que afirma Camelot, según el cual para Ignacio «la fuente de la unidad que debe reunir a todos los cristianos en un solo cuerpo estriba en la unidad de la misma Trinidad divina»⁸¹. Lo mismo, aun con un ligero cambio de enfoque, nota Navascués, según el cual «Ignacio, [...] primer testigo de una Iglesia estructurada con obispo, presbíteros y diáconos, [...] no ignora que el origen y la validez de esta Iglesia consiste en el mismo misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo»⁸². Me limito a matizar sus afirmaciones con la observa-

⁷⁶ Cf. *Eph.* 1,1; 20,1; *Magn.* 1,1; *Trall.* 8,2; *Rom. inscr.* (señalo que existe también la variante que presenta sólo ἀγάπη, cf. Camelot, *Ignace d'Antioche*, 106), *Smyrn.* 1,1; 6,1 y, en cierto sentido, también *Phil.* 9,2.

⁷⁷ Cf. *Magn.* 1,2 y 13,1, en cierto sentido, *ibid.* 5,2 y *Smyrn. inscr.* Señalo también la presencia del binomio en *Smyrn.* 13,2, sin que Ignacio lo refiera a nadie en especial.

⁷⁸ Con respecto a la identidad de Hipólito, asumo las —aun provisionales— conclusiones de Manlio Simonetti, ed. *Ippolito. Contro Noeto*. Biblioteca Patristica 35. Bologna: EDB, 2000, 127-146.

⁷⁹ Cf. Enrico Norelli, ed. *Ippolito. L'Anticristo*. Biblioteca Patristica 10. Firenze: Nardini 1987, 138-141.

⁸⁰ Cf. Norelli, *Ippolito*, 35-37.

⁸¹ «Là est en effet la source de l'unité qui doit rassembler tous les chrétiens en un seul corps, dans l'unité de la divine Trinité elle-même». Camelot, *Ignace d'Antioche*, 36.

⁸² «Ignazio, [...] primo testimone di una Chiesa strutturata con vescovo, presbiteri e diaconi, [...] non ignora che l'origine e la validità di questa Chiesa consiste nello stesso mistero di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo». Patricio de Navascués Benlloch.

ción sintética de Gilliam, para quien «el papel y la función del Espíritu para con el Padre y para con el Hijo es objeto de una mayor atención por parte de la Iglesia en desarrollo con el paso del tiempo»⁸³, lo que también se manifiesta de modo evidente, por ejemplo, al comparar la estructura del Símbolo Niceno (DH 125) con la del Constantinopolitano (DH 150)⁸⁴. En efecto, como se ha mostrado *supra*, Ignacio no ignora el Espíritu⁸⁵, pero sin duda su atención se centra en el Padre y en Jesucristo⁸⁶.

4.2. UNIDAD ENTRE EL PADRE Y JESUCRISTO

Esta relación de unidad entre el Padre y Jesucristo⁸⁷ es expresada por Ignacio de varias maneras.

La que me parece la más significativa es que Cristo es definido rotundamente θεός, «Dios», en más de una ocasión: en *Eph.* 1,1 se habla de «la sangre de Dios», con clara referencia a Cristo; en *Eph.* 18,2 Jesucristo es apodado «nuestro Dios», así como en *Rom.* 3,3, y «Dios» en *Smyrn.* 1,1 y 10,1; también incluiría en estas definiciones que en *Rom.* 7,3 la carne de Jesucristo es definida como ἄρτον θεοῦ, «pan de Dios».

El hecho es llamativo por dos razones. La primera es que, al menos por lo que poseemos, se trata de uno de los primeros autores que definen a Cristo como «Dios» con tal claridad⁸⁸. Evidentemente, esto no significa que los demás textos cristianos no lo afirmen; me limito a poner de manifiesto que ya Pablo, el primer autor cristiano del que poseemos escritos, lo deja entender, en los caracteres que le atribuye —caracteres

“Antiochia. Dal I al IV secolo”. En *Letteratura Patristica*, dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto, y Manlio Simonetti, 81. Milano: San Paolo, 2007.

⁸³ «The role and function of the Spirit to the Father and to the Son is given more attention by the developing church with the passing of time». Gilliam, *Ignatius of Antioch*, 45.

⁸⁴ Cf. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2006, 92-93.110-111.

⁸⁵ Cf. nota 75. Para un estudio de la identidad del Espíritu en Ignacio, cf. Martín, *El Espíritu Santo*, 93-98.

⁸⁶ Cf. p. ej. Camelot, *Ignace d'Antioche*, 22.

⁸⁷ Cf. la clara expresión de *Magn.* 1,2.

⁸⁸ Declaraciones explícitas de que Jesucristo es Dios se encuentran, por ejemplo, también en el Evangelio según Juan (valga Jn 20,28).

que en el judaísmo son propios de Dios⁸⁹— y hasta a nivel terminológico, por ejemplo, en Flp 2,6⁹⁰. La segunda razón es que con el apelativo de «Dios» Ignacio no deja de designar al Padre. En efecto, el Padre es apodado «Dios» en *Magn. inscr.* y *Smyrn. inscr.*; en *Magn.* 8,2 el Dios del que el Hijo sale es claramente el Padre; aún más, en *Eph.* 18,2 y *Smyrn.* 1,1 «Dios» indica claramente al Padre cuando a la vez el mismo nombre de Cristo es apodado como «Dios».

Si, pues, el título de «Dios» sigue indicando al Padre, pero indica a la vez a Cristo, surge inevitablemente una pregunta: ¿en qué sentido Cristo es Dios? Puede ayudar a comprenderlo *Eph.* 7,2:

«Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, que en la carne llegó a ser Dios, en la muerte, vida verdadera, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y, luego, impasible, Jesucristo nuestro Señor»⁹¹.

El pasaje, retóricamente construido por antítesis, trata de Jesucristo en cuanto encarnado, con clara insistencia antidoceta. Su primera definición, como médico, alude a las mordeduras de los que divulgan falsas doctrinas, mencionados poco antes en el pasaje; sin embargo, las líneas que siguen colocan su función de médico en su alcance total, a saber, como médico del pecado y, por tanto, de la muerte. Los caracteres expresados en antítesis, pues, pretenden ciertamente ofrecer el fundamento de este alcance total de su función de médico. Los presentamos a continuación⁹²:

⁸⁹ Cf. p. ej., Chris Tilling. *Paul's Divine Christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015, 234-241.

⁹⁰ Cf. p. ej., Wesley Hill. *Paul and the Trinity. Persons, Relations, and the Pauline Letters*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2015, 88-96.

⁹¹ Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Texto en Camelot, *Ignace d'Antioche*, 64; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 239.

⁹² La tradición siríaca coincide sustancialmente con la griega. En cambio, no considero en este caso la tradición armenia, que presenta un texto extremadamente corrupto; entre otras cosas invierte el orden interno de una antítesis, mostrando no haber comprendido el discurso de Ignacio (para los textos cf. Petermann, *S. Ignatii*, 24-25, nota 3).

σαρκικός, «carnal»	πνευματικός, «espiritual»
γεννητός, «creado»	ἀγέννητος, «increado»
ἐν σαρκί, «en la carne»	γενόμενος θεός, «que llegó a ser Dios»
ἐν θανάτῳ, «en la muerte»	ζωὴ ἀληθινή, «vida verdadera»
καὶ ἐκ Μαρίας, «[nacido] de María»	καὶ ἐκ θεοῦ, «[nacido] de Dios»
πρώτον παθητός, «primero pasible»	τότε ἀπαθής, «luego impasible»

Las antítesis proceden en paralelo, refiriendo con regularidad el primer miembro a la realidad humana de Jesucristo («carnal», «creado», «en la carne», «en la muerte», «[nacido] de María», «pasible») y el segundo a su realidad divina («espiritual», «increado», «llegó a ser Dios», «vida verdadera», «[nacido] de Dios», «impasible»). Claramente el foco de interés y la perspectiva desde la que Ignacio presenta a Jesucristo es su humanidad, pues todos los primeros elementos de las parejas se refieren a ella⁹³.

Sin embargo, el propio orden interno de las antítesis —antes el término referido a la realidad humana, y luego el referido a la realidad divina— y la formulación de algunas de ellas apuntan no a una descripción estática de Jesucristo en su realidad humana y a la vez divina, sino a una cristología ascendente, de divinización de la humanidad. Es más: una de las antítesis se puede comprender sólo en este sentido. Se trata de la última, que especifica que la condición pasible viene «antes» (πρώτον) y la impasible «después» (τότε): los dos adverbios temporales indican justamente que no se trata sólo de la descripción estática de la realidad humana de Cristo, sino de la evolución de ésta⁹⁴. Creo, pues, que el hecho de que esta última antítesis tenga esta única interpretación posible debe orientar también la lectura de las antítesis que la preceden.

⁹³ Por esta razón acojo la traducción de γεννητός como «creado» en Ayán, *Padres apostólicos*, 239.

⁹⁴ En la línea de esta interpretación, cf. Juan José Ayán Calvo. “Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios según Ignacio de Antioquía”. En *Filiación. Cultura pagana. Religión de Israel. Orígenes del cristianismo*, editado por Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola. Madrid: Trotta, 2005, 325-333.

Así, con este mismo sentido escojo la *lectio* ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, «que en la carne llegó a ser Dios», de la tercera antítesis. En efecto, dicha *lectio* —propia de la tradición directa griega del texto— presenta dos variantes. La primera es ἐν ἀνθρώπῳ θεός, «en hombre, Dios», versión atestiguada por autores posnicensos como, por ejemplo, Atanasio, Teodoro, Gelasio de Roma y por la tradición siríaca. Si bien noto con Gilliam que tanto la *lectio* de la tradición directa como la de la indirecta podrían derivar de una corrupción en sentido antiapolinarista⁹⁵, justamente por la lógica de la cristología ascendente marcada por la última antítesis acojo la *lectio* de la tradición directa, a la vez distanciándome de la traducción que ofrecen Camelot y Schoedel, «venido en la carne, Dios»⁹⁶. Por la misma razón no considero tampoco la segunda variante del texto, atestiguada en la traducción armenia como *astowac ew ordin mardoy*, «Dios e hijo del hombre». Añado al argumento teológico el hecho de que la variante deriva con toda probabilidad de un error paleográfico en la tradición siríaca, de la que, como ya se ha dicho, depende⁹⁷.

Ahora bien, el pasaje de *Eph.* 7,2 es iluminado por otro en cierto modo paralelo, el de *Polyc.* 3,2. El texto es el siguiente:

«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»⁹⁸.

Como *Eph.* 7,2, el pasaje tiene intención antidoceta; sin embargo, la perspectiva aquí es la contraria. En efecto se presenta una cristología descendente, de encarnación de aquél que era espiritual. El que estaba por encima de las contingencias y que era sin tiempo, el que era invisible, el que era impalpable e impasible, se hizo visible —es decir, entró en la contingencia, en el tiempo y en la materia— y pasible hasta soportarlo todo. Y todo esto lo hizo δι' ἡμᾶς, «por nosotros».

⁹⁵ Cf. Gilliam, *Ignatius of Antioch*, 36-37.

⁹⁶ Cf. también Camelot, *Ignace d'Antioch*, 29.

⁹⁷ Cf. Petermann, *S. Ignatii*, 25, nota 3.

⁹⁸ Τὸν ὑπὲρ καιρῶν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὄρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. Texto en Camelot, *Ignace d'Antioche*, 148; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 284.

En este «por nosotros» estriba, a mi juicio, la clave de lectura de los dos pasajes: la humanidad de Jesucristo se funda en su preexistencia en cuanto Dios, y alcanza su plenitud —la realización del «por nosotros» de *Polyc.* 3,2— en la divinización de la carne a la que apunta *Eph.* 7,2. Así, la cristología ascendente presentada en *Eph.* 7,2 presupone la cristología descendente descrita en *Polyc.* 3,2.

Del mismo modo, creo que a la luz de ésta y de otras alusiones a la preexistencia⁹⁹ hay que leer las primitivas confesiones de fe presentes en Ignacio que conciernen sólo los acontecimientos terrenos de la vida de Jesucristo¹⁰⁰. En palabras de Schoedel, Ignacio —o su fuente— «adapta el pensamiento cristológico en dos etapas de Rom 1,3-4 a una teología de la encarnación más nítidamente articulada [...], y deja atrás las anteriores descripciones más o menos poéticas de la entrada de Cristo en el mundo (Flp 2,6-11; cf. 2Cor 8,9) por un lenguaje metafísicamente más preciso»¹⁰¹.

A este respecto, vuelvo a poner de manifiesto que, en línea con los demás autores prenicenos, la pareja γεννητός-ἀγέννητος, «creado-increado», de *Eph.* 7,2 no ha de leerse como referida al modo de la generación del Hijo de parte del Padre, como si fuera una especie de γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα *ante litteram*. Más bien, como se ha mostrado anteriormente, alude a la naturaleza humana —γεννητός, «creada»— que adquiere la condición propia de la divinidad —el ser ἀγέννητος, «increada»—, siendo ἀγέννητος un término filosófico que desde Parménides en adelante caracteriza la transcendencia divina, su ser sin principio, increado, en oposición a las criaturas¹⁰².

Con todo, Ignacio sí da testimonio de una generación del Hijo a partir del Padre en dos pasajes casi contiguos, *Magn.* 7,2 y 8,2. Los presento, pues, precedidos de *Magn.* 6,1, que permite comprenderlos:

⁹⁹ Cf. p. ej. *Magn.* 6,1: «Jesucristo que estaba junto al Padre antes de los siglos y se manifestó finalmente»; *ibid.* 7,2: «un único Jesucristo que salió de un sólo Padre, existe para uno sólo y regresó [hacia uno sólo]»

¹⁰⁰ Cf. *Eph.* 18,2; *Trall.* 9,1; *Smyrn.* 1,1-3.

¹⁰¹ «[...] adapts the two-stage christological thinking of Rom 1:3-4 to a more sharply articulated incarnational theology [...], and he leaves behind the earlier more or less poetic descriptions of the entrance of Christ into the world (Phil 2,6-11; cf. 2Cor 8:9) for language that is more precise metaphysically». Shoedel, *Ignatius of Antioch*, 267.

¹⁰² Cf. Camelot, *Ignace d'Antioche*, 28.

«[...] Jesucristo que estaba junto al Padre antes de los siglos y se manifestó finalmente».

«[...] a un único Jesucristo que salió de un sólo Padre, existe para uno sólo y regresó [hacia uno sólo]».

«[...] existe un único Dios, el cual se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Palabra salida del Silencio, la cual complació en todo al que lo había enviado»¹⁰³.

Los textos son congruos con la teología neotestamentaria y la reflejan hasta en las expresiones: el Hijo estaba junto al Padre (cf. Jn 1,1.6) antes de los siglos y se manifestó en los últimos tiempos (cf. p. ej. 1Cor 2,7-10; Heb 1,2), para finalmente regresar hacia el Padre (cf. 1Cor 15,28); en el Hijo Dios se manifiesta (cf. p. ej. Jn 1,18) y el Padre, que lo ha enviado (cf. p. ej. Gál 4,4; Jn 6,57) se complace en él (cf. p. ej. Mc 1,11; Jn 10,17). Sin embargo, aun siendo similares, no calcan directamente expresiones neotestamentarias las que describen la generación del Hijo a partir del Padre: τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα, «que salió de un sólo Padre», y ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, «que es su Palabra salida del Silencio»¹⁰⁴.

Antes de estudiar las dos expresiones, son necesarias unas consideraciones preliminares.

La primera es de orden filológico. La versión de *Magn.* 8,2 adoptada por Camelot —que asumo— refleja la versión armenia y un testimonio siríaco¹⁰⁵. En efecto, me encuentro de acuerdo con Gilliam, quien, en línea con otros autores, sugiere que la versión de la recensión media que poseemos en griego —ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος αἰδίος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, «que es su Palabra eterna no salida del Silencio»— es una interpolación del siglo cuarto o quinto en respuesta al modalismo de

¹⁰³ *Magn.* 6,1: Ἰησοῦ Χριστοῦ ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. *Magn.* 7,2: Ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. *Magn.* 8,2: Εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. Texto en Camelot, *Ignace d'Antioche*, 84.86; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 251-252.

¹⁰⁴ Para expresiones neotestamentarias análogas, cf. por ejemplo Jn 3,8; 3,31; 8,42; 13,3.

¹⁰⁵ Cf. Petermann, *S. Ignatii*, 77, nota 2.

Marcelo de Ancira, modalismo del que, de hecho, el pasaje podría fácilmente ser acusado¹⁰⁶.

La segunda es de orden hermenéutico. Dadas las analogías de estos textos de *Magn.* 7,2 y 8,2 casi inmediatamente sucesivos, por los cuales Jesucristo estaba junto al Padre antes de los siglos, y se manifestó, salió (προελθόντα) del Padre y salió (προελθών) del Silencio, considero que la identificación del Silencio con el Padre se deduce del mismo texto. Por tanto, no me parece válida la crítica de Schoedel, el cual nota que Ignacio no identifica en ningún otro lugar al Padre con el Silencio, y que, en cambio, en *Eph.* 15,1-2 existe una referencia al discurso y silencio de Cristo¹⁰⁷. A mi juicio el «silencio» de *Eph.* 15,1-2 alude a la acción de Cristo en la creación antes de su Encarnación, y, por tanto, antes de su manifestación.

Con respecto al verbo utilizado, es llamativo que en ambos casos Ignacio escoja προέρχομαι, «ir hacia fuera». Ignacio no utiliza γεννάω, «generar» o «crear», término de la misma raíz que el γεννητός con el que en *Eph.* 7,2 contraponía la naturaleza originariamente no divina de la carne a la divina propia del espíritu; habla, en cambio, de «salida hacia fuera». Y ese verbo sólo describe un movimiento: da a entender, pues, que el que sale hacia fuera existe ya. Por tanto, con Ayán afirmo que «el uso del verbo “salir” [...], quizás, nos está poniendo en la pista de una interpretación trinitaria, pues los valentinianos acabaron convirtiendo ese verbo en una expresión técnica para referirse a la generación del Hijo. La frase ignaciana quiere marcar dos aspectos: unidad y distinción, o distinción en la unidad»¹⁰⁸. De hecho, creo que tal unidad en la distinción está representada también en *Rom.* 8,2, donde Jesucristo es definido «la boca verdadera por la que el Padre habló en verdad»¹⁰⁹.

Llamativos son también los términos con los que Ignacio define al Padre y a Jesucristo en un contexto, que —por la especificación de que el Padre se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo— apunta a la encarnación: indica al «salido» como λόγος, «Palabra», y al Padre como σιγή, «Silencio». Ahora bien, el término «Silencio» es el que utilizan los

¹⁰⁶ Cf. Gilliam, *Ignatius of Antioch*, 30-35.

¹⁰⁷ Cf. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 120-121.

¹⁰⁸ Ayán, *Padres apostólicos*, 207. También Antonio Orbe, SJ. *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos* V. Romae: Universitas Gregoriana 1956, 274.

¹⁰⁹ Τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς. Texto en Camelot, *Ignace d'Antioche*, 116; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 266.

valentinianos para indicar a Dios en cuanto no se manifiesta a nadie. Con Orbe sugiero, pues, que Ignacio no sólo alude aquí a la encarnación, sino que también se hace eco de una doctrina —matizada en autores posteriores— según la cual había «un Logos silencioso que estaba eternamente junto al Padre (*Logos endiathetos*) y un Logos salido del Silencio, engendrado (*Logos proforikos*) con vista a la obra creadora y a la economía de la salvación»¹¹⁰.

5. HERMAS, *EL PASTOR*

Con respecto a la cuestión de la unidad en Dios, poco aparece en el *Pastor* del romano Hermas, obra de cuño —al menos en parte— apocalíptico¹¹¹ compuesta en un largo proceso comenzado a caballo entre los siglos I y II y concluido en torno a los años 140-155¹¹².

Aun así, se pueden destacar dos pasajes. El primero es el de *mand. I, 1*:

«Ante todo, cree que existe un único Dios. Él ha creado y ordenado todo; ha hecho pasar todas las cosas del no ser al ser; lo abarca todo. En cambio, sólo Él es inabarcable»¹¹³.

La expresión quiere insistir sin duda en una concepción monoteísta¹¹⁴ y, a mi juicio, con la última expresión, *μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν*, «en

¹¹⁰ Ayán, *Padres apostólicos*, 208; cf. Antonio Orbe, SJ. *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh 1,3)*. *Estudios valentianos II*. Romae: Universitas Gregoriana 1955, 38-39.

¹¹¹ Cf. p. ej., Norbert Brox, ed. *Der Hirt des Hermas*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 33-43.

¹¹² Las diferentes propuestas de datación se recogen sintéticamente en Brox, *Der Hirt des Hermas*, 22-25.

¹¹³ Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν. Texto en Robert Joly, ed. *Hermas. Le pasteur*. 2.^a ed. SC 53bis. Paris: Cerf, 2011, 144; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 411.

¹¹⁴ Simonetti —quien fecha el texto en el siglo II avanzado— sostiene que la insistencia constituiría la programática reacción de la judaizante comunidad romana con respecto a la doctrina del *Logos*, que había arraigado más bien en comunidades de ascendencia paulina (cf. Manlio Simonetti. “Trinità”. En *Letteratura patristica*, dirigido por Angelo di Bernardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, 1186-1187. Milano: San Paolo, 2007).

cambio, sólo Él es inabarcable», también subrayar la trascendencia de Dios. Sin embargo, sin adentrarnos en la compleja concepción cristológica y pneumatológica¹¹⁵ (o, según otros, cristológico-pneumatológica)¹¹⁶ de la obra, es posible afirmar con Martín que su «monoteísmo estricto, donde “Señor” se predica de Dios y no de Jesús¹¹⁷, se abre a la teología de la mediación en tres conceptos sapienciales: Iglesia, Hijo, Espíritu. Sin teología trinitaria definida, su pertenencia al cristianismo se hace indiscutible por su concepción eclesiológica»¹¹⁸.

En este sentido, una mención merece el término de *προγενέστερος* referido al Hijo en *sim.* 9,12,2 —y es el segundo pasaje que nos va a ocupar—:

«El Hijo de Dios nació antes (*προγενέστερός ἐστιν*) que toda la creación de manera que fue el consejero de su Padre que es también el Padre de la creación. Por ello es la roca antigua»¹¹⁹.

A través del término *προγενέστερος*, el texto denota la preexistencia del Hijo a la creación y su mediación en la misma como consejero. Ahora bien, dicho término no está atestiguado ni en los LXX, ni en el Nuevo Testamento, ni en los autores anteriores a Hermas. El autor, pues, lo debe de haber escogido en razón no de su uso en la tradición, sino de una cierta connotación en su significado. Por esta razón, me permito distanciarme de la afirmación de Simonetti, para el cual «el término es genérico e indica únicamente que el Hijo es anterior a la creación»¹²⁰.

¹¹⁵ Véase el detallado estudio de José Pablo Martín. “Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo”. *Vetera Christianorum* 15, n.º 2 (1978): 295-345.

¹¹⁶ Es el caso, por ejemplo, de Manlio Simonetti. “Il problema dell’unità di Dio a Roma: da Clemente a Dionigi”. En *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 186-189. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.

¹¹⁷ Corrijo ligeramente esta afirmación de Martín al notar con Ayán, *Hermas*, 36 que en la obra no aparecen nunca los términos de Jesús o Cristo. De todos modos, se entiende que Martín se refiere aquí al Hijo.

¹¹⁸ Martín, “Espíritu y dualismo de espíritus”, 341-342.

¹¹⁹ Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ· διὰ τοῦτο καὶ παλαιὰ ἡ πέτρα. Texto en Joly, *Hermas*, 316; traducción (ligeramente modificada) en Ayán, *Padres apostólicos*, 478.

¹²⁰ «Il termine è generico, e indica soltanto che il Figlio è anteriore alla creazione». Simonetti, “Il problema dell’unità di Dio”, 187, nota 19. Mencionan como

En el griego clásico, en efecto, *προγενέστερος* indica en primer lugar «el que ha nacido antes» (y por tanto es mayor que otro), y sólo en segundo lugar significa «anterior»¹²¹. Creo, pues, que en el contexto de una fe que el mismo Simonetti define «rígidamente, diría judaicamente, monoteísta»¹²², sería raro utilizar con referencia al Hijo preexistente un término tan específico ajeno a la tradición no sólo neotestamentaria, sino también veterotestamentaria y —por lo que sabemos— a los autores anteriores a él, a no ser para explicitar algo más que una simple anterioridad a la creación, a saber, un verdadero nacimiento del Hijo. Se trataría, en mi opinión, del intento de expresar la cualidad que los textos joánicos definen como *μονογενής*¹²³. Por otra parte, el término escogido por Hermas quizás no constituya un *unicum* entre los autores cristianos de los primeros siglos, pues una expresión en cierto sentido análoga aparece en Ireneo de Lyon, *Epideixis* 43, y textos de autores anteriores y contemporáneos a él respaldan, a mi juicio, esta interpretación¹²⁴.

6. SEGUNDA CARTA DE CLEMENTE A LOS CORINTIOS

De la así llamada *Segunda carta de Clemente a los Corintios*, en realidad una homilía anónima compuesta probablemente alrededor del año 150¹²⁵, me limito a presentar brevemente dos pasajes.

objeto del pasaje la sola preexistencia a la creación también Brox, *Der Hirt des Hermas*, 417 y Carolyn Osiek, ed. *The Shepherd of Hermas*. Minneapolis: Fortress Press, 1999, 233.

¹²¹ Cf. Henry Georg Liddel y Robert Scott, eds. *A Greek-English Lexicon*, 9.^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1996, *ad l.*

¹²² «Rígidamente, direi giudaicamente, monoteísta». Simonetti, “Il problema dell’unità di Dio”, 186. Matizará ligeramente su afirmación en Id., “Trinità”, 1187, donde hablará sólo de una concepción rígidamente monoteísta y de una observancia fuertemente judaizante. Señalo que justamente por esta lectura del término *προγενέστερος*, Simonetti no tiene reparo en interpretar algunos pasajes de Hermas como testimonios de una concepción adopcionista del Hijo (cf. Simonetti, “Il problema dell’unità di Dio”, 186-189).

¹²³ Cf. especialmente Jn 1,18. También Jn 1,14; 3,16.18; 1 Jn 4,9.

¹²⁴ Cf. Clara Sanvito. “Ancora sulla citazione ebraica di *Epideixis* 43: ‘Un Figlio nel principio stabili Dio; in seguito, il cielo e la terra’”. *Adamantius* 25 (2019): 173-193.

¹²⁵ Para un *status quaestionis* de las propuestas de datación y lugar de composición de la obra, cf. Wilhelm Pratscher, ed. *Der zweite Clemensbrief*. KAV 3. Göttingen:

El primero pertenece al exordio de la carta (2 *Clem.* 1,1):

«Hermanos, es necesario que pensemos de Jesucristo como de Dios, como del “juez de vivos y muertos” (Hch 10,42)»¹²⁶.

Desde el mismo comienzo de la carta el autor enuncia una petición acerca de la fe en Jesucristo, con respecto a su naturaleza y a su función: es necesario considerarlo Dios y juez de vivos y muertos.

Ciertamente, bien nota Pratscher que aquí Cristo no es directamente definido «Dios»¹²⁷: la identificación no es establecida de modo directo, sino a través de los correlativos οὕτως-ὡς, literalmente «así-como». Sin embargo, estos correlativos invitan casi a una identificación; a saber, recuerdan que «al pensar “en Cristo” [...] no debe hacerse distinción entre él y Dios»¹²⁸. Por otra parte, para la mentalidad judeocristiana resultaría tan inadecuado identificar a un hombre con Dios, que el hecho de presentar a Cristo como correlativo a Dios sólo tendría sentido si de hecho se considera igual a él. Además, no se trata del único caso en la carta en el que Cristo es mencionado como Dios. Especialmente relevante me parece 2 *Clem.* 13,4, donde el autor afirma que las palabras de Lc 6,32.35 —en el texto evangélico pronunciadas por Cristo— están dichas por «Dios».

Sin embargo, la admonición no establece la identificación de Dios con Jesucristo de modo exclusivo: en efecto, en la propia carta el Padre es también llamado Dios¹²⁹. Es más, en 2 *Clem.* 20,5 el Padre es definido el μόνος θεός, «único Dios».

Inevitable surge, pues, la pregunta: si el único Dios es el Padre, ¿en qué sentido hay que considerar a Cristo como Dios? A mi juicio, el autor invita a considerar a Cristo como Dios en el sentido de no considerarlo en un nivel más bajo que Dios: a saber, invita a aplicarle lo que también se afirma de Dios¹³⁰. En efecto, podría apuntar a esto la segunda invitación del texto, la de considerar a Cristo como «juez de vivos y muertos»,

Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 59-64.

¹²⁶ Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ «κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν». Texto en Funk, *Die Apostolischen Väter*, 154; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 511.

¹²⁷ Cf. Pratscher, *Der zweite Clemensbrief*, 66.

¹²⁸ «Im Denken “über Christus” [...] darf zwischen ihm und Gott kein Unterschied gemacht werden». Lindemann, *Die Clemensbriefe*, 200.

¹²⁹ Cf. p. ej. 2 *Clem.* 14,1 y 20,5.

¹³⁰ Cf. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, 200-201.

pues este segundo título explicaría el primero, el de «Dios»: Jesucristo es Dios porque comparte con el Padre sus funciones, también las definitivas de los acontecimientos escatológicos. No sólo. Quizás, como nota Pratscher, precisamente la explicitación de la divinidad de Cristo en su papel de juez podría reforzar la identificación de Cristo como Dios, pues los acontecimientos escatológicos dependerían de la aceptación de Cristo como Dios de parte del que escucha la homilía¹³¹.

El segundo pasaje de nuestro interés lo constituye la conclusión de la carta, a saber, la doxología final (2 *Clem.* 20,5)¹³²:

«Al único Dios invisible, Padre de la verdad, que nos envió al Salvador y guía de la incorruptibilidad, por medio del cual nos manifestó también la verdad y la vida celeste, a él la gloria por los siglos de los siglos. Amén»¹³³.

En el pasaje el autor de la carta define explícitamente como Dios solamente al Padre; Cristo es llamado τὸν σωτήρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, «salvador y guía de la incorruptibilidad». Los ecos neotestamentarios del texto son claros: el marco —«Al único Dios invisible... la gloria por los siglos de los siglos. Amén»— está inspirado en 1Tim 1,17; el envío del Salvador, con el verbo ἐξαποστέλλω, «enviar», en Gál 4,4; la definición de Cristo como σωτήρα καὶ ἀρχηγόν, «Salvador y guía», en Hch 5,31 (también Heb 2,10)¹³⁴. Sin embargo, el pasaje adquiere luz sobre todo si lo comparamos por entero con el primer texto mencionado, el de 1Tim 1,17:

«Al rey de los siglos, el único Dios incorruptible, invisible, honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén»¹³⁵.

¹³¹ Cf. Pratscher, *Der zweite Clemensbrief*, 66-67.

¹³² Incluso aquellos estudiosos que consideran 2 *Clem.* 19-20 un añadido no redactado por el autor de la homilía, están de acuerdo en atribuir la doxología final al mismo autor de 2 *Clem.* 1-18 y, por tanto, al mismo autor del pasaje apenas citado de 2 *Clem.* 1,1. Para el *status quaestionis* del asunto, cf. Pratscher, *Der zweite Clemensbrief*, 18-21.

¹³³ Τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας, τῷ ἐξαποστειλαντι ἡμῖν τὸν σωτήρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι' οὗ καὶ ἐφάνερωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωὴν, αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. Texto en Funk, *Die Apostolischen Väter*, 172; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 529.

¹³⁴ Cf. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, 260-261.

¹³⁵ Τῷ δὲ βασιλεὶ τῶν αἰώνων ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. Texto en Nestle et al., *Novum Testamentum graece*, 635-636;

Personalmente, creo que nuestro pasaje de 2 *Clem.* se inspira directamente en este texto. Disiento, pues, de Pratscher, quien afirma con respecto a 1Tim 1,17 que «no puede suponerse una dependencia directa debido al carácter litúrgico de la lengua, lo que también confirman las diferencias»¹³⁶ entre los dos textos. En efecto, por una parte, ciertamente, como él sostiene, *μόνος* es un atributo clásico de Dios, propio no sólo de 1Tim, sino también de la espiritualidad judía y de los comienzos del cristianismo más en general, así como *ἀόρατος*; sin embargo, ni en la *Septuaginta* ni en el Nuevo Testamento ni en los autores cristianos anteriores a 2 *Clem.* los dos adjetivos, *μόνος* y *ἀόρατος*, aparecen juntos. La única excepción es precisamente 1Tim 1,17, que, por lo tanto, tiene que ser por lo menos considerado como posible fuente de inspiración. Por otra parte, el hecho de que existan diferencias entre 1Tim y 2 *Clem.* no me parece asegurar de por sí que el segundo texto no dependa del primero, pues una dependencia no es lo mismo que una copia y no excluye de modo necesario una reelaboración parcial. Creo, finalmente, que las muchas semejanzas entre ellos precisamente se explican de modo más fácil si consideramos que 2 *Clem.* reelabora directamente 1Tim.

En efecto, aunque no se especifica, también 1Tim refiere el término «Dios» al Padre, tal como *Clem.* 20,5: también en otras ocasiones el autor de 1Tim define como Dios al Padre (cf. p. ej. 1Tim 1,1), y a él considera *εἷς θεός*, «el único Dios» (cf. p. ej. 1Tim 2,5). Ahora bien, los adjetivos *ἀόρατος*, «invisible», y *μόνος*, «único», con los que este describe al Padre también se refieren al Padre en 2 *Clem.* 20,5. Por otro lado, en 2 *Clem.* 20,5 no aparece el adjetivo *ἄφθαρτος*, «incorruptible», que 1Tim 1,17 atribuye al Padre; en cambio, aparece el sustantivo de su misma raíz *ἀφθαρσία*, «incorruptibilidad». Sin embargo, *ἀφθαρσία* se encuentra en 2 *Clem.* no referido al Padre, sino dentro del sintagma referido a Cristo (*ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας*, «guía de la incorruptibilidad»).

Considerando estos paralelismos, creo que se puede admitir que 2 *Clem.* 20,5 depende de 1Tim 1,17. Con este presupuesto, me parece llamativo que el autor de 2 *Clem.* reelabore 1Tim 1,17 atribuyendo a Cristo uno de los conceptos referidos por este al Padre y a la vez cuidando de

la traducción es mía.

¹³⁶ «Eine direkte Abhängigkeit ist wegen der liturgischen Prägung der Sprache nicht anzunehmen, was auch die Differenzen bestätigt». Pratscher, *Der zweite Clemensbrief*, 234.

no predicar de Cristo directamente el mismo adjetivo ἄφθαρτος. De este modo, 2 *Clem.* subrayaría en la conclusión de su texto lo que ya había dejado claro desde el comienzo: la necesidad de considerar como Dios también a Cristo, siendo en cierto sentido igual que el Padre y sin identificarse con Él.

7. A DIOGNETO

El último texto que nos va a ocupar es el conocido como *A Diogneto*, pequeña obra de carácter más bien apologético-protréptico, cuyo autor y destinatario desconocemos, así como ignoramos el lugar de composición y la fecha, probablemente a caballo entre los siglos II y III¹³⁷.

Empezamos considerando que *Diogn.* profesa también una fe mono-teísta, en el *único* Dios, hasta llegar a confirmar la justa fe de los judíos en el *único* Dios (cf. *Diogn.* 3,2):

«Los judíos, por un lado, se apartan de la mencionada idolatría y sostienen con sensatez que ellos creen en el único Dios y lo veneran como Señor de todas las cosas»¹³⁸.

Sin embargo, a la hora de presentar la fe de los cristianos, *Diogn.* 7,2-4 escribe así:

«El propio Todopoderoso, el Creador del universo y el Dios invisible plantó desde los cielos la Verdad y el Verbo santo e incomprensible para los hombres y lo fijó sólidamente en sus corazones. No envió, como alguien podría imaginar, un servidor, ya ángel ya arconte, sea uno de los que atienden las realidades terrenas sea uno de aquéllos a los que se les ha confiado el gobierno en los cielos. Envío al propio Artífice y Demiurgo del universo [...]. Ése fue el enviado a los hombres.

¹³⁷ Para un *status quaestionis* cf. Enrico Norelli, ed. *A Diogneto*. LCPM 11. Miláno: Paoline 1991, 42-64; más recientemente Horacio E. Lona, ed. *An Diognet*. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Freiburg: Herder, 2001, 63-69.

¹³⁸ Ἰουδαῖοι τοίνυν, εἰ μὲν ἀπέχονται ταύτης τῆς προειρημένης λατρείας, καὶ εἰς θεὸν ἓνα «πιστεύειν καὶ τοῦτον» τῶν πάντων σέβειν [καὶ] δεσπότην, ἀξιούσι «φρονίμως». Texto en Henri Irénée Marrou, ed. *A Diognète*. SC 33. Paris: Cerf 1951, 56.58; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 558.

¿Lo hizo, como una mente humana podría pensar, para implantar la tiranía, el miedo y el espanto? No, sino que lo envió con dulzura y mansedumbre, como un rey que envía a su hijo rey; lo envió como Dios»¹³⁹.

El texto identifica en un primer momento con Dios al invisible, Todopoderoso y Creador del universo, que envía al Artífice y Demiurgo del universo. Con el término Dios, pues, *Diogn.* indica en primer lugar al Padre¹⁴⁰.

Sin embargo, es llamativo el modo en el que describe al enviado. Éste, a quien en otros pasajes caracteriza como Hijo¹⁴¹, es definido como Artífice y Demiurgo del Universo¹⁴²: se trata, por tanto, de una clara afirmación de su preexistencia a la creación, quizás la única, puesto que la otra (*Diogn.* 11,4-5) pertenece a una sección (*Diogn.* 11-12) que algunos estudiosos consideran que ha sido interpolada¹⁴³. Ahora bien, *Diogn.* no sólo deja claro que este Artífice y Demiurgo no es uno de los seres celestes subordinados¹⁴⁴, sino que explicita su identidad: afirma que el Todopoderoso, el Creador del Universo y Dios invisible lo envió como rey que envía a su hijo rey, y lo envió como Dios.

¿Qué significan, pues, estas últimas afirmaciones, y qué dicen de la divinidad del que envió y del enviado? Para comprenderlo, hay que notar que a nivel gramatical estas últimas dos formulaciones son paralelas,

¹³⁹ Ἄλλ' αὐτὸς ἀληθῶς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος Θεός, αὐτὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν Ἀλήθειαν καὶ τὸν Λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπειρόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν, οὐ καθάπερ ἂν τις εἰκάσειεν ἀνθρώποις ὑπρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἢ τινὰ τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἢ τινὰ τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων [...] τοῦτον πρὸς αὐτοὺς ἀπέστειλεν. Ἄρα γε, ὡς ἀνθρώπων ἂν τις λογίσαιτο, ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει; οὐ μὲν οὖν· ἀλλ' ἐν ἐπεικείᾳ <καὶ> πρᾶύτητι ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἐπεμψεν, ὡς θεὸν ἐπεμψεν. Texto en Marrou, *A Diognète*, 66.68; traducción en Ayán, *Padres apostólicos*, 563-564.

¹⁴⁰ Para el Padre como aquél que envía, cf. *Diogn.* 10,1-2.

¹⁴¹ Cf. p. ej. *Diogn.* 10,2.

¹⁴² Con respecto a la *quaestio disputata* de si «la Verdad y el Verbo santo» se identifican con el Artífice y Demiurgo enviado, o si constituyen más bien la revelación de la doctrina, cf. respectivamente Joseph T. Lienhard, SJ. "The Christology of the Epistle to Diognetus". *VigChr* 24 (1970): 282 y Norelli, *A Diogneto*, 103, nota 6.

¹⁴³ Para un estudio a favor de la unidad del texto, cf. Marco Rizzi. *La questione dell'unità dell' "A Diognetum"*. SPMed 16. Milano: Vita e Pensiero, 1989. Para uno en contra, cf. Norelli, *A Diogneto*, 17-26.

¹⁴⁴ Cf. Lienhard, "The Christology", 287.

pero no se corresponden exactamente. En el primer caso, en efecto, el símil involucra la entera comparación: Dios envía al Artífice y Demiurgo del universo *como* (ὥς) un rey —quien se correspondería a él, Dios— envía a su hijo, rey también —quien se correspondería al Artífice y Demiurgo—. En el segundo caso, en cambio, el símil tiene que ver sólo con el segundo elemento: Dios envía al Artífice y Demiurgo del universo *como* (ὥς) Dios. Creo que el cambio en la estructura de la comparación se debe a dos razones. La primera me parece bastante clara: en la primera comparación «rey» no es sino una imagen —o una característica— para indicar a Dios (de donde se explicaría que fuera precedido por la conjunción ὥς); en la segunda, en cambio, Dios es mencionado como Dios y, por tanto, no tiene que ser introducido por una conjunción comparativa¹⁴⁵.

Aun así, creo que puede haber otra razón por la que la segunda formulación también contiene un ὥς, en su caso sólo delante del segundo elemento: podría existir un cierto reparo en que, llamando «Dios» al enviado tal como al que envía, se traslucieran matices de un cierto doteísmo¹⁴⁶ y, quizás por tanto, casi inevitablemente, de subordinacionismo. De hecho, no se trataría del único caso en el que la obra presenta afirmaciones que podrían ser leídas en clave subordinacionista. No obstante, bien nota Marrou que estas recobran su valor si son cotejadas con todo el contexto. Por ejemplo, «si la noción de “misión” implica una cierta dependencia, incluso digamos inferioridad, es a la kénosis del Verbo Encarnado a la que debe aplicarse...»¹⁴⁷.

Por otra parte, la misma conjunción ὥς pondría a salvo de las posibles sospechas monarquianas que podría suscitar la obra, ya que en varias ocasiones los mismos títulos son aplicados tanto al Padre como al Hijo. Como afirma el mismo Marrou, «todas las afirmaciones

¹⁴⁵ Lona, *An Diognet*, 226 afirma que la segunda frase «interpreta teológicamente la metáfora del rey» («legt die Metapher von König theologisch aus»).

¹⁴⁶ Nota Lona, *An Diognet*, 226 que «Ὡς θεὸς ἔπεμψεν indica la plena pertenencia del enviado de Dios al mundo celestial» («Ὡς θεὸς ἔπεμψεν meint die volle Zugehörigkeit des Gesandten Gottes zur himmlischen Welt»). Se vea también *supra*, el comentario a 2 *Clem.* 1,1.

¹⁴⁷ «Si la notion de “mission” implique une certaine dépendance, disons même une infériorité, c’est à la kénose du Verbe incarné qu’il convient de l’appliquer...». Marrou, *A Diognète*, 194-195.

supuestamente monarquianas de nuestro texto se explican sin escándalo si nuestro autor ha profesado simplemente que el Verbo era Dios»¹⁴⁸.

Dios, pues, para *Diogn.* es único, en cuanto diferente del Verbo al que envía; pero el Verbo es enviado en cuanto Dios, y tan Dios que comparte algunos títulos con el Padre. Diferente, pues, pero a la vez igual, como Dios enviado por Dios tal como el hijo de un rey —rey también en cuanto hijo— es enviado por el rey.

8. CONCLUSIONES

Como anticipé, no es posible presentar una conclusión única para la paleta tan variada de autores examinados. Dentro de una cierta cercanía, los autores que son objeto de nuestro estudio no sólo no provienen del mismo lugar geográfico y tiempo, sino que ni siquiera responden a una única línea teológica. Sin embargo, es posible apuntar algunos rasgos que son comunes a todos o a varios de estos autores, aun siendo expresados de modo diferente, con mayor o menor claridad según los casos.

El primero es que estos autores profesan el monoteísmo, que, por otra parte, reciben de la tradición veterotestamentaria y neotestamentaria. Por ejemplo, Clemente de Roma, así como Ignacio, Hermas, la segunda carta de Clemente y *A Diogneto* afirman con rotundidad la existencia de un único Dios.

Con todo —y es el segundo rasgo que hay que destacar—, esta fe monoteísta está abierta a la afirmación de una pluralidad en el único Dios. Siguiendo, pues, el monoteísmo judío, se introduce una innovación de no poco calado. Dicha apertura no se da a partir de una reflexión sobre la realidad intradivina que llegue a una conceptualización metafísica del ser divino. Al contrario, la manifestación de Dios *ad extra* —y de modo especial su obrar específicamente salvífico, aunque también creacional y escatológico— prima a nivel temporal, experiencial y conceptual en la comprensión de su ser único y, a la vez, plural. Así, la *Didaché*, tras haber referido la fórmula bautismal triádica, en nombre de Padre, Hijo y Espíritu Santo, alude al bautismo con la denominación de «en el nombre

¹⁴⁸ «Toutes les affirmations soidisant monarchianistes de notre texte s'expliquent sans scandale si notre auteur a simplement professé que le Verbe était Dieu». Marrou, *A Diognète*, 194. Cf. también *ibid.*, 192-194.

del Señor», donde el uso del término *κύριος* quizás insinúe que los tres coactuantes en el bautismo constituirían de algún modo la concreción del Dios único de la antigua alianza. También parece mostrar una sinergia de Padre, Cristo y Espíritu en la obra bautismal la Epístola del Pseudo-Bernabé, ya que Padre e Hijo aparecen actuando juntos en la renovación de la creación y, por otra parte, la comparación con otros textos —neotestamentarios y de otros Padres de la Iglesia— sugiere que para el Pseudo-Bernabé aquél que derrama el Espíritu es el Hijo. De un modo análogo, la comparación con textos neotestamentarios que fácilmente podrían ser su fuente de inspiración y reelaboración revela que para Clemente de Roma también Dios —se entiende, el Padre—, Cristo y el Espíritu Santo no sólo actúan juntos en la fundación de la Iglesia, sino que la acción que hace uno la hacen los tres conjuntamente. De modo significativo Ignacio —quien, sin ignorar el Espíritu, centra su interés en el binomio Padre-Cristo— habla de una «unidad en Dios» o «unidad de Dios en Jesucristo» siempre en relación con una unidad en la pluralidad, que bien se manifiesta en la realización de la obra salvífica con la encarnación de Cristo en favor de los hombres y de la divinización de su carne. A la acción salvífica de la encarnación querida por Dios Padre y realizada en Cristo hacen referencia también la segunda carta de Clemente —quien alude también a la participación de Cristo en los acontecimientos escatológicos— y *A Diogneto*. Y, por su parte, finalmente, Hermas atribuye al Hijo un papel de consejero del Padre con respecto a la creación.

Ahora bien, esta sinergia revela que en Dios hay un segundo ser actuante —cuando no también un tercero— numéricamente distinto, o distintos, del que, o de los que, se subraya de algún modo el ser igualmente Dios. Una diversidad numérica emerge, por ejemplo, en el Pseudo-Bernabé, quien afirma la cooperación de Padre e Hijo en la renovación de la creación con tal claridad que el uno habla al otro. A mi juicio, aparece igualmente en Hermas, para quien el Hijo es *πρωγενέστερος* del Padre y es su consejero. Algunos autores van más allá, llegando a insinuar, o afirmar, la divinidad de Cristo o de Cristo y el Espíritu. Clemente, por su parte, sugiere una igualdad de Dios, Cristo y Espíritu, ya que por una parte a nivel gramatical los tres están puestos en el mismo nivel y, por otra parte, la reelaboración de Ef 4,4-6 apunta a una cierta igualdad no sólo en la obra, sino también en la realidad de su ser. Ignacio parece confirmar lo que en Clemente se vislumbra, ya que define con rotundidad

como «Dios» a Cristo, en algunos casos en pasajes donde es mencionado como «Dios» también el Padre. La segunda carta de Clemente afirma la divinidad de Cristo, tanto con la exhortación a considerarlo como Dios, como con el papel escatológico y soteriológico que le atribuye, papeles que en otros textos escriturísticos son atribuidos al Padre. De modo parecido, también *A Diogneto* considera al Hijo con los mismos atributos del Dios Todopoderoso: rey y Dios.

En algunos de los autores examinados, por otra parte, dicha divinidad es ratificada por el hecho de que Cristo —o, en su caso, Cristo y el Espíritu— aparece como mediador en la obra de la salvación. El bautismo que la *Didaché* describe se administra en el nombre de Padre, Hijo, y Espíritu Santo. La actuación de los tres en la obra bautismal emerge de modo análogo —aunque más detallado— en el Pseudo-Bernabé, para quien parece ser Cristo quien derrama el Espíritu. También Clemente de Roma subraya la actuación de Cristo y Espíritu en la obra de la salvación: del Espíritu como aquél que es derramado sobre los hombres, y de Cristo como aquél que los llama a la fe. Por su parte, Ignacio pone de manifiesto la mediación de Cristo en la obra de la salvación sobre todo en la cristología ascendente —la divinización de la carne humana de Cristo— que propone, dependiente de la cristología descendente —la encarnación de aquél que ya existía como Dios— que también afirma. De modo análogo —aunque menos explícito— la segunda carta de Clemente a los Corintios define a Cristo como «Salvador» y «guía de la incorruptibilidad».

En estos últimos dos autores, además, la divinidad de Cristo es ratificada también con la atribución a su persona de la manifestación de Dios: Ignacio afirma explícitamente que el Padre se ha manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, y la segunda carta de Clemente que el Padre manifestó por medio de Cristo la verdad y la vida celeste.

Creo que en este sentido —el de afirmar su divinidad en su ser numéricamente distinto— van también las alusiones a una generación intradivina de Cristo. En efecto, los desarrollos teológicos posteriores subrayarán que dicha generación implica a la vez la divinidad del Hijo, en cuanto que procede del mismo seno del Padre por generación, y la continuidad con el monoteísmo judío, en cuanto que la única divinidad del Padre se da también en el Hijo. Ciertamente, los autores examinados, de modo parecido a los escritos neotestamentarios, afirman la divinidad de Cristo y el monoteísmo sin vincularlos explícitamente a la generación intradivina. Aun así, Ignacio describe la generación del Hijo con el verbo

προέρχομαι, dando a entender que aquél que sale hacia fuera existía ya en Dios. Por su parte, Hermas, con el término προγενέστερος, no atestiguado en la tradición escriturística ni en los autores cristianos anteriores a él, podría estar queriendo aludir a ese peculiar nacimiento del Padre que los textos joánicos caracterizan como μονογενής.

Con las dificultades que plantea un monoteísmo que considera a Jesucristo —cuando no también al Espíritu— como Dios (dificultades que algunos de estos textos, por ejemplo, *A Diogneto*, dejan vislumbrar) se enfrentarán los autores cristianos posteriores. De entre ellos, algunos se inclinarán por tendencias monarquianas y otros —como Arrio— intentarán salvaguardar el monoteísmo de otro modo. Ahora bien, a la hora de afrontar la problemática nicena y lo que supone para la teología sucesiva y, sobre todo, para la fe cristiana, resulta, a mi juicio, insoslayable tomar como punto de partida el estudio de los autores patrísticos más cercanos a la generación de los apóstoles. En este sentido, el breve recorrido aquí presentado puede arrojar luz, pues aborda una cuestión permanente y central para la fe cristiana: conjugar la fidelidad al monoteísmo bíblico judío, del que la tradición cristiana se siente heredera y continuadora auténtica, con la novedad del acontecimiento Cristo, que renovó y profundizó dicho monoteísmo con la novedad de una apertura trinitaria.

REFERENCIAS

- Audet, Jean-Paul, ed. *La Didachè. Instructions des apôtres*. Études bibliques. Paris: Gabalda et Cie, 1958.
- Ayán Calvo, Juan José, ed. *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*. Fuentes Patrísticas 1. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- Ayán Calvo, Juan José, ed. *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*. Fuentes Patrísticas 3. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Ayán Calvo, Juan José. “Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios según Ignacio de Antioquía”. En *Filiación. Cultura pagana. Religión de Israel. Orígenes del cristianismo*, editado por Juan José Ayán Calvo, Patricio de Navascués Benlloch y Manuel Aroztegui Esnaola, 303-335. Madrid: Trotta, 2005.
- Ayán, Juan José, ed. *Padres apostólicos*. Biblioteca de Patrística 50. 2.^a ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

- Ayán Calvo, Juan José, Manuel Aroztegi Esnaola, Patricio de Navascués Benlloch y Andrés Sáez Gutiérrez, eds. *Ireneo de Lyon. Contra las herejías I*. Fuentes Patrísticas 37. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- 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.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2006.
- Ferrua, Valerio. "Dal Battesimo cristologico a quello trinitario: una conferma nella Didachè?". *Salesianum* 54 (1992): 223-230.
- Funk, Franz Xaver et al. *Die Apostolischen Väter*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
- Garrow, Alan J. P. *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*. JSNT.S 254. London: T & T Clark International, 2004.
- Gilliam, Paul R., III. *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*. SVigChr 140. Leiden: Brill, 2017. <https://doi.org/10.1163/9789004342880>
- Hagner, Donald Alfred. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. NTS 34. Leiden: Brill, 1973. <https://doi.org/10.1163/9789004266162>
- Hill, Wesley. *Paul and the Trinity. Persons, Relations, and the Pauline Letters*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2015.
- 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.
- Ladaria, Luis Francisco. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Liddel, Henry Georg y Robert Scott, eds. *A Greek-English Lexicon*. 9.^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lienhard, Joseph T., SJ. "The Christology of the Epistle to Diognetus". *VigChr* 24 (1970): 280-289. <https://doi.org/10.1163/157007270x00245>
- Lightfoot, Joseph B., ed. *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp*. I. *Clement*. Vol. 2, 2.^a ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989.
- Lightfoot, Joseph B., ed. *The Apostolic Fathers. Clement, Ignatius and Polycarp*. II. *Ignatius & Polycarp*. Vol. 1, 2.^a ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1989.

- Lindemann, Andreas. *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*. BHTh 58. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.
- Lindemann, Andreas. *Die Clemensbriefe*. HNT 17. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
- Lona, Horacio E., ed. *Der erste Clemensbrief*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Lona, Horacio E., ed. *An Diognet*. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Freiburg: Herder, 2001.
- Longobardo, Luigi. "Apostolica, Letteratura. I Padri apostolici". En *Letteratura patristica*, dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, 140-148. Milano: San Paolo, 2007.
- Marrou, Henri Irénée, ed. *A Diognète*. SC 33. Paris: Cerf, 1951.
- Martín, José Pablo. *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre 1 Clemente, Ignacio, 2 Clemente y Justino Mártir*. Biblioteca di scienze religiose 2. Zürich: Pas Verlag, 1971.
- Martín, José Pablo. "Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo". *Vetera Christianorum* 15, n.º 2 (1978): 295-345.
- Milavec, Aaron. *The Didache. Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.* New York: The Newman Press, 2003.
- Milavec, Aaron. *The Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.
- Milavec, Aaron. "When, Why, and for Whom Was the Didache Created? Insights into the Social and Historical Setting of the Didache Communities". En *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, editado por Huub van de Sandt, 63-84. Assen: Royal Van Gorcum, 2005. https://doi.org/10.1163/9789004495326_006
- Navascués Benlloch, Patricio de. "Antiochia. Dal I al IV secolo". En *Letteratura Patristica*, dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, 79-95. Milano: San Paolo, 2007.
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland y Barbara Aland, eds. *Novum Testamentum graece*. 28.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Norelli, Enrico, ed. *Ippolito. L'Anticristo*. Biblioteca Patristica 10. Firenze: Nardini, 1987.
- Norelli, Enrico, ed. *A Diogneto*. LCPM 11. Milano: Paoline, 1991.

- Orbe, Antonio, SJ. *En los albores de la exégesis Iohannea (Ioh 1,3)*. *Estudios valentinianos II*. Romae: Universitas Gregoriana, 1955.
- Orbe, Antonio, SJ. *Los primeros herejes ante la persecución*. *Estudios valentinianos V*. Romae: Universitas Gregoriana, 1956.
- Orbe, Antonio, SJ, ed. *Teología de San Ireneo*. Vol. I. BAC maior 25. Madrid: BAC, 1985.
- Osiek, Carolyn, ed. *The Shepherd of Hermas*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. <https://doi.org/10.2307/j.ctvb9377v>
- Otto, Johannes Carolus Theodorus, ed. *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*. Vol. 9. Ienae: Hermanni Dufft, 1872.
- Page, James Carleton. *The Epistle of Barnabas*. WUNT 64. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-157195-4>
- Pane, Riccardo. "Un'antica traduzione dimenticata: la versione armena delle lettere di S. Ignazio di Antiochia". *Le Muséon* 112, n.º 1 (1999): 47-59. <https://doi.org/10.2143/mus.112.1.519489>
- Petermann, Julius Heinrich, ed. *S. Ignatii patris apostolici quae feruntur epistolae una cum ejusdem martyrio*. Lipsiae: Vogel, 1849.
- Pratscher, Wilhelm, ed. *Der zweite Clemensbrief*. KAV 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Prigent, Pierre y Robert A. Kraft, eds. *Epître de Barnabé*. SC 172. Paris: Cerf, 1971.
- Prostmeier, Ferdinand R., ed. *Der Barnabasbrief*. KAV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Rahner, Hugo. "Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung". *Biblica* 22 (1941): 61-83.
- Reynders, Bruno. *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l' "Adversus haereses" de Saint Irénée*. II. *Index des mots latins*. CSCO.Sub 142.6. Louvain: Imprimerie orientale L. Durbecq, 1954.
- Rizzi, Marco. *La questione dell'unità dell' "A Diognetum"*. SPMed 16. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- Rordorf, Willy y Tuilier André, eds. *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*. SC 248bis. Paris: Cerf, 1998.
- Rousseau, Adelin, Louis Doutreleau, SJ y Charles Mercier, eds. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V*. SC 153. Paris: Cerf, 1969.
- Rousseau, Adelin y Louis Doutreleau, SJ, eds. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III*. SC 211. Paris: Cerf, 1974.

- Rousseau, Adelin, ed. *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique*. SC 406. Paris: Cerf, 2011, 138-143.
- Sandt, Huub van de y David Flusser. *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*. CRI 5. Assen: Royal Van Gorcum, 2002. <https://doi.org/10.1163/9789004275188>
- Sanvito, Clara. “Ancora sulla citazione ebraica di *Epideixis* 43: ‘Un Figlio nel principio stabilì Dio; in seguito, il cielo e la terra’”. *Adamantius* 25 (2019): 173-193.
- Sanvito, Clara. “L’emissione dello Spirito dal Verbo in Ippolito.: per la comprensione della Sapienza in *Contra Noetum* 10,1-11,2”. *Scripta Theologica* 55, n.º 1 (2023): 39-66. <https://doi.org/10.15581/006.55.1.39-66>
- Sanvito, Clara. “*Prov* 8,22-31 in Ireneo e Ippolito”. En *Filiación 10. Cultura pagana. Religión de Israel. Orígenes y difusión del cristianismo*, editado por Andrés Sáez Gutiérrez, Clara Sanvito y Davide Tomaselli, 155-192. Madrid: Universidad San Dámaso, 2024.
- 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>
- Simonetti, Manlio. “Il problema dell’unità di Dio a Roma: da Clemente a Dionigi”. En *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 183-215. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.
- Simonetti, Manlio, ed. *Ippolito. Contro Noeto*. Biblioteca Patristica 35. Bologna: EDB, 2000.
- Simonetti, Manlio. “Trinità”. En *Letteratura patristica*, dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, 1184-1196. Milano: San Paolo, 2007.
- Tilling, Chris. *Paul’s Divine Christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-152147-8>
- Visonà, Giuseppe, ed. *Didachè. Insegnamento degli apostoli*. LCPM 30. Milano: Paoline, 2000.
- Zangara, Vincenza. “Apollinare di Gerapoli”. En *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. A-E*, dirigido por Angelo di Berardino, 2.^a ed., 416-417. Genova - Milano: Marietti, 2006.
- Zincone, Sergio. “Diogneto (a)”. En *Letteratura patristica*, dirigido por Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto y Manlio Simonetti, 1428-1429. Milano: San Paolo, 2007.