

FERNANDO RIVAS REBAQUE *

LOS OBISPOS EN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: CUADROS SOCIALES DOMINANTES DE LA MEMORIA COLECTIVA CRISTIANA

Fecha de recepción: diciembre 2006.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2007.

RESUMEN: En los escritos de Ignacio de Antioquía vemos que los obispos ocupan un papel dominante en la vida de la comunidad cristiana. Unos cuarenta años antes, su importancia era ciertamente menor. ¿Cómo se produjo esta evolución? Este artículo intenta dar una respuesta, empleando categorías tomadas de la sociología del conocimiento, fijándose en el papel de los obispos como el cuadro social que configuró la memoria colectiva del cristianismo al final del siglo I.

PALABRAS CLAVE: Ignacio de Antioquía, obispos, eclesiología, sociología del conocimiento.

The Bishops in Ignatius of Antioch: Dominant Social Frame of Christian Collective Memory

ABSTRACT: In the writings of Ignatius of Antioch we find that bishops occupy a dominant role in the life of the Christian community. Less than forty years before, they certainly had much lesser importance. How did this evolution happen? This arti-

* Profesor propio de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas; frivas@teo.upcomillas.es

cle seeks to give an answer, using categories from the Sociology of Knowledge, focusing on the role of the bishops as the social framework which configured the collective memory of Christianity at the end of the First Century.

KEY WORDS: Ignatius of Antioch, bishops, ecclesiology, Sociology of Knowledge.

¿Por qué los obispos [ἐπίσκοποι], que aparecen en la *Didajé* (zona siria: c. 70-100) como un rol emergente dentro de la comunidad cristiana, circunscritos en la práctica a la presidencia de los banquetes comunitarios, y subordinados en gran medida a los profetas itinerantes, con respecto a los cuales son negativamente valorados¹, pasan a ocupar en los escritos de Ignacio de Antioquía² (Siria) unos cuarenta años después (c. 110) un papel central en la vida comunitaria y además en su forma de episcopado monárquico?³.

¹ «Así pues, elegid para vosotros mismos obispos [ἐπισκόπους] y diáconos [διακόνους] dignos del Señor, varones mansos, desinteresados, veraces y probados. Pues también ellos ofician [λειτουργοῦσι] para vosotros la liturgia [λειτουργίαν] de los profetas y de los maestros [διδασκάλων]. Por tanto, no los despreciéis, pues ellos son los que son honrados [τετιμῆνοι] entre vosotros junto con los profetas y los maestros» (*Did.* XV,1-2).

² No entro a enjuiciar la autoría de los escritos atribuidos a Ignacio por la tradición y cuestionados por diferentes motivos en la segunda mitad del siglo xx por algunos autores como Reinoud Weijenborg (*Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie*, Leiden, Brill 1969), Josep Rius-Camps (*The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*, Pontificium Institutum Orientalium, Roma 1979) y Robert Joly (*Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Ed. Université de Bruxelles, Bruxelles 1979). Una evaluación de estas posturas la podemos encontrar en IGNATIUS OF ANTIOCH, *A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Philadelphia 1985 (edición a cargo de W. R. Schoedel), 5-7 (citado como R. Schoedel a partir de ahora), e *Ignacio de Antioquía (Cartas). Policarpo de Esmirna (Carta). Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Ciudad Nueva, Madrid 1999 (edición a cargo de Juan José Ayán), 50-75. Utilizaré, por tanto, las siete cartas sobre las que hay en la actualidad el mayor consenso acerca de su atribución ignaciana: *A los efesios* (A los efes.), *A los magnesios* (A los magn.), *A los tralianos* (A los tral.), *A los romanos* (A los rom.), *A los filadelfios* (A los filad.), *A los esmirnitas* (A los esmirn.) y *A Policarpo* (A Pol.). El texto griego y gran parte de la traducción lo he tomado fundamentalmente de la obra de Juan José Ayán.

³ Este artículo está unido en gran medida, y al mismo tiempo es una continuación, de un estudio anterior que llevé a cabo sobre los anteriores cuadros sociales de la memoria cristiana en la *Didajé*, cf. F. RIVAS REBAQUE, «Los profetas (y maestros) en la *Didajé*: cuadros sociales de la memoria de los orígenes cristianos», en: S. GUIJARRO (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 2006, 181-203.

Para intentar responder a esta compleja pregunta me centraré en un aspecto particular que considero de especial relevancia: el gran influjo que tuvo en este proceso que el obispo se constituyera en cuadro social dominante de la memoria colectiva cristiana. No se trata, por tanto, de una aproximación dogmática a la teología del episcopado, ni siquiera de un estudio histórico-evolutivo de este ministerio, sino que más bien se enmarca dentro de lo que sería una dimensión particular de la sociología del conocimiento, es decir, en qué medida la custodia y transmisión de la memoria colectiva puede ayudar a comprender algunos aspectos de los procesos de organización institucional de la Iglesia en este período.

Llevaré a cabo mi exposición en cuatro niveles. En primer lugar comenzaré con unas breves aclaraciones terminológicas de algunos conceptos que vamos a utilizar. En segundo lugar, y como apartado central, de aquí la extensión del mismo, describiré algunas de las causas que permiten explicar de manera más plausible este proceso episcopal en los escritos de Ignacio de Antioquía. En tercer lugar, describiremos algunas resistencias que aparecen en los propios textos de Ignacio a este tipo de liderazgo comunitario por parte del obispo. Por último, daremos término al artículo con una serie de conclusiones finales de carácter más general, así como una prospectiva de la panorámica que se ofrece a partir de este período.

1. BREVES ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS: MEMORIA (COMÚN, SOCIAL Y COLECTIVA), CAPITAL SIMBÓLICO Y CUADROS SOCIALES DE LA MEMORIA

Para mantenerse, toda sociedad necesita conservar un patrimonio cultural común (conjunto de saberes, lenguajes, conocimientos, costumbres, valores, técnicas, instrumentos, instituciones...), así como su transmisión a las siguientes generaciones, algo que ya aparece de forma primaria en la evolución biológica (códigos genéticos), pero que en la especie humana se convierte en un proceso intencional definido por códigos simbólicos y prácticas sociales (evolución cultural)⁴.

Dentro de este recuerdo del pasado podríamos diferenciar entre «memoria común», «memoria social» y «memoria colectiva». Entende-

⁴ Cf. P. JEDLOWSKY, *Memoria: Rassegna Italiana di Sociologia* 1 (1997) 138.

mos por *memoria común* el conjunto de noticias, objetos o acontecimientos difundidos en un contexto social amplio al que un gran número de personas han estado expuestas por haber vivido en un mismo tiempo. La *memoria social* sería, en cambio, el conjunto virtual de todos los restos del pasado que están a disposición de los miembros de una sociedad dada. La *memoria colectiva* es «producto de la interacción social, de una comunicación capaz de elegir en el pasado lo que es relevante y significativo en relación con los intereses y con la identidad de los miembros del grupo»⁵; sería, por tanto, «el conjunto de las representaciones del pasado que un grupo produce, conserva, elabora y transmite a través de la interacción entre sus miembros»⁶.

La memoria colectiva tiene entre sus principales funciones el mantenimiento de la identidad y cohesión social, así como una cultura compartida que da sentido, orden y significado al cosmos que rodea a las personas, legitimando las creencias y proyectos de cada grupo social, el cual suele elaborar la representación del pasado que mejor se adapta a sus valores e intereses, o al menos a los de sus elites dominantes, que influyen mediante el empleo de su *capital simbólico*, es decir, «el poder que tiene una clase social o un grupo determinado para controlar, dirigir y manipular en beneficio de sus intereses el poder de los símbolos que configuran el “alma” y el “espíritu” de una colectividad»⁷.

Esta capacidad para crear y re-producir la memoria colectiva está limitada, al menos, por dos factores: por un lado, la existencia de otras memorias colectivas, con las que debe entrar en interacción; y por otro, la capacidad que tiene el presente de seleccionar los legados del pasado, reteniendo algunos y relegando otros al olvido, pues las memorias colectivas se adaptan a las nuevas informaciones o circunstancias.

En el proceso de transmisión de esta memoria colectiva habría que diferenciar, en principio, tres etapas, con sus actores o instancias sociales específicas: la producción, la transmisión y los destinatarios de la memoria. En cada etapa se llevan a cabo procesos de selección e interpretación basados en el consenso o en el conflicto, pero en todos los casos

⁵ ÍD., «La sociología y la memoria colectiva», en A. ROSA - G. BELLELLI - D. BAKHURST (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, 126.

⁶ Ib., 125. Cf. G. NAMER, *Mémoire et société*, Méridiens Klincksieck, París 1987.

⁷ Cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *El capital simbólico. Estructura social, política y religiosa en España*, Ed. HOAC, Madrid 1988, 191 (basado en el sociólogo francés Pierre Bourdieu).

están estrechamente relacionados con la estructura de poder que caracteriza a ese grupo social (re-construcción del pasado)⁸.

Los cuadros de la memoria colectiva serían, según Halbwachs, el conjunto de personas, instituciones y representaciones sociales que nos permiten, de una manera estable, recordar los acontecimientos esenciales de nuestro pasado⁹. Entre ellos destacan los cuadros espaciales (edificios, monumentos), temporales (fechas, acontecimientos)¹⁰ y sociales (familia, grupos políticos, religiosos, etc.)¹¹.

Dentro de los cuadros sociales de la memoria, en el campo religioso se suele establecer una oposición entre los «productores de una visión religiosa del mundo (profetas) y las instancias de reproducción (iglesias), organizadas para inculcar semejante visión. Esta oposición no es antagónica sin más, ya que la profecía no puede cumplir su pretensión de modificar la conducta de vida y la visión del mundo de los laicos¹² si no logra fundar una comunidad capaz de perpetuarse en una institución para ejercer una inculcación duradera y continua. A pesar de esto, las instancias proféticas y el cuerpo sacerdotal mantienen una lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso. El tipo de legitimidad religiosa que una instancia religiosa puede invocar está en función de la posición que ella ocupa en un estado determinado de relaciones de fuerza religiosa. Por ello se utilizan tanto las armas materiales como simbólicas, que van desde el anatema profético a la excomunión sacerdotal»¹³.

La tendencia históricamente predominante dentro del campo religioso ha sido la transferencia del elemento carismático al institucional, con la aparición de un cuerpo (sacerdotal) diferenciado, organizado de manera burocrática, como una carrera, con una remuneración, unos deberes y un estilo de vida distinto al del resto de fieles, al tiempo que «se desarrollan dogmas y cultos racionalizados, consignados en libros sagrados

⁸ Cf. A. CAVALLI, «Lineamenti di una sociologia della memoria», en P. JEDLOWSKI - M. RAMPAZI (eds.), *Il senso del pasato*, Angeli, Milán 1991, p.34-35. Cf., además, P. BOURDIEU - J.-C. PASSERON, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona 21981.

⁹ Cf. M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, París 1932, p.132.

¹⁰ Cf. J. LE GOFF, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona 1991.

¹¹ Cf. G. NAMER, *Mémoire et société...*, 11-124.

¹² Destinatarios de la memoria colectiva.

¹³ R. DÍAZ-SALAZAR, *El capital simbólico...*, 198s (en referencia también a P. Bourdieu).

comentados e inculcados por una enseñanza sistemática..., [donde] el cuerpo sacerdotal realiza una sistematización casuística-racional y una banalización de la profecía original»¹⁴, convirtiéndose, de hecho, en los «monopolizadores de los bienes de la salvación»¹⁵.

2. TRANSFORMACIÓN DEL OBISPO MONÁRQUICO EN CUADRO SOCIAL DOMINANTE DE LA MEMORIA COLECTIVA CRISTIANA EN IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Para que el obispo se haya convertido, según las cartas de Ignacio de Antioquía, en el cuadro social dominante de la memoria colectiva cristiana, con anterioridad había tenido que producirse la marginación y exclusión de los anteriores cuadros sociales predominantes de la memoria cristiana, los profetas, algo que ya podemos descubrir en dos escritos de la zona siria, la *Didajé* y la *Ascensión de Isaías* (finales del siglo I), proceso debido en gran medida a las siguientes causas¹⁶:

- La competencia que sufren los profetas por parte de otros estamentos de la comunidad cristiana como los maestros (especialistas en las tradiciones orales sobre todo, escritas) y, al menos inicialmente, los obispos, sobre todo si éstos hubieran tenido su origen entre los ancianos líderes locales y benefactores comunitarios.
- Las medidas de discernimiento y control que las comunidades cristianas empiezan a establecer sobre los profetas, especialmente a raíz de ciertos abusos cometidos por algunos de ellos¹⁷ o por la necesidad de las propias comunidades cristianas de controlar a sus elementos más «inestables» e «indisciplinados»¹⁸.
- La institucionalización de la propia Iglesia, ya que los profetas no ofrecían la imagen «políticamente más correcta» para un movimiento en expansión, mientras que los maestros (con sus correlatos en los filósofos) o los obispos (que encontrarían su homología estructural en los roles del *paterfamilias* en el ámbito comunitario

¹⁴ Ib., 199.

¹⁵ Ib., 193.

¹⁶ Cf. F. RIVAS REBAQUE, *Los profetas (y maestros) en la Didajé...*

¹⁷ Como podemos descubrir en *La muerte de Peregrino* de Luciano de Samosata.

¹⁸ Cf. D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, W. Eerdmans, Gran Rapids 1983, 204s.

y el *patrono* de cara al exterior de la comunidad) se adaptaban mucho mejor a esta nueva situación.

Según las cartas de Ignacio de Antioquía, dentro de la misma zona geográfica, aunque unos treinta o cuarenta años posterior, este proceso de marginación de los profetas aparentemente se ha completado; e incluso se ha producido algo que ya podemos descubrir en otras Cartas Pastorales¹⁹: la función de los maestros ha quedado subsumida por el obispo, que se ha convertido en el cuadro social dominante, cuando no exclusivo, de la memoria colectiva cristiana²⁰.

Para el desarrollo de aquellos factores que habrían propiciado el proceso de conversión de los obispos en cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva de las comunidades cristianas en los escritos de Ignacio de Antioquía seguiré un mismo esquema: en primer lugar expondré, en forma de tesis, los elementos que considero más pertinentes para explicar de manera plausible este paso, y después de cada tesis haré un breve análisis de algunos textos ignacianos que confirman dicha afirmación.

1. *Según Ignacio, el obispo se ha convertido en la última instancia de discernimiento sobre la verdad o el error de las doctrinas y bienes de salvación, con una preocupación especial, casi obsesión, por todo lo que tenga que ver con las «doctrinas extrañas (ἑτεροδοξίαι)» o «heréticas (αἵρεσις)», consideradas como el mayor mal de la comunidad cristiana y uno de los factores que más contribuyen a su disolución*²¹.

¹⁹ Cf. 1Tim 3,2-7 y Tit 1,7-9.

²⁰ Especialmente significativo de este proceso es Tit 1,9: «Que [el obispo] guarde la palabra fiel según la doctrina [διδασχῆν], para que sea capaz de animar a otros en la enseñanza [διδασκαλίᾳ] con sanidad y de refutar [ἐλέγχειν] a los que las contradicen [ἀντιλέγοντας]», donde encontramos una serie de términos técnicos relacionados con las escuelas filosóficas. También 1Tim 3,2: «Es necesario que el obispo sea intachable, casado una sola vez, sobrio, prudente, de porte educado, hospitalario, capaz de enseñar [διδασκικόν]».

²¹ «Pues algunos acostumbran a divulgar el Nombre del perverso engaño, pero hacen cosas indignas de Dios. A éstos es necesario que evitéis lo mismo que a las fieras, pues son perros rabiosos que mueren a traición, de los cuales es necesario que os guardéis» (A los efes. VII,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» (A los efes. IX,1); «no os unjáis con la fétida doctrina del príncipe de este mundo para que no os lleve cautivos lejos de la vida que os ha sido propuesta

En *A los efesios*, una de las cartas con más referencias a la herejía (posiblemente de carácter gnóstico o doceta), en una sección dedicada a los falsos maestros (VI,2-VII,2, que continúa en el cap. IX), el obispo Onésimo es el que decide acerca de la ortodoxia o no de la comunidad, discerniendo dónde se encuentra la verdad y la herejía: una verdad que da como resultado el buen orden interno [εὐταξία], con el consiguiente honor adscrito (de aquí el «ensalzar») para la comunidad, y una herejía que no «habita» en la comunidad, sino que viene de fuera²², con lo cual se refuerzan los lazos internos frente a los elementos «extraños o extranjeros»:

«El mismo Onésimo ensalza [ὑπερπαινεῖ] vuestra disciplina [εὐταξίαν]²³ en Dios, ya que todos vivís según la verdad [ἀλήθειαν] y entre vosotros no habita [κατοικεῖ]²⁴ ninguna herejía [αἵρεσις]²⁵. Pero no escuchéis a nadie a no ser que os hable de Jesucristo en verdad [ἀλήθειαν]» (*A los efes.* VI,2).

En un apartado sobre los falsos maestros de la carta a los tralianos (*A los tral.* VI,1-VII,2), el obispo se convierte asimismo en piedra de toque de la

como recompensa» (*A los efes.* XVII,1); «no os dejéis engañar con las doctrinas extrañas ni con los viejos cuentos que son inútiles» (*A los magn.* VIII,1); «quiero que estéis en guardia para que no caigáis en los anzuelos de las opiniones necias» (*A los magn.* XI,1); «huid de esos malos retoños que dan un fruto mortal. Si alguien lo gusta, muere al instante. Pues éstos no son plantación de Dios» (*A los tral.* XI,1); «huid de la división y de las malas doctrinas» (*A los filad.* II,1); «apartaos de las malas hierbas que no cultiva Jesucristo, porque no son plantación del Padre» (*A los filad.* II,1)...

²² En el griego de este período se diferencia entre el extranjero que reside en una ciudad (*paroikos*) y el que vive en su propia patria (*katoikos*). Mientras el primero tenía sólo algunos derechos cívicos, el segundo tenía todos los derechos de ciudadanía (cf. C. BERNABÉ, «Del Dios desconocido al Dios universal: los extranjeros, la ciudad y los inicios del cristianismo», en: AA.VV., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, 492-500).

²³ Cf. la conexión con *A los magn.* III,1.

²⁴ Cf. *A los efes.* XV,3; *A los rom.* VII,2; *A los filad.* VIII,1.

²⁵ Esta palabra aparece en Ignacio sólo aquí y en *A los tral.* VI,1. En ambos casos es de las primeras veces, dentro del cristianismo, en que se utiliza este término para mostrar una doctrina contraria a la fe (cf. nota 3 de R. SCHOEDEL..., p.58, con la bibliografía allí citada). Además, V. GROSSI, v. *Herejía-hereje*, en INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana I*, Salamanca 1991, 117-119; M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*: 29 (1992) 359-389, y G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Nueva York 1991, 51 (citado desde ahora como LAMPE).

herejía, no sólo por lo que hace, sino por el lugar en que es puesto por Ignacio en sus escritos. La comunidad puede «protegerse [φυλάττεσθε]» de los elementos perturbadores de la armonía social si no se deja llevar por la propia opinión [cf. φυσιουμένοις]²⁶ y se «aleja [ἀχωρίστοις]» de quien es su origen: Jesucristo y los «mandatos²⁷ de los apóstoles». El obispo, situado entre ambos vectores, actuaría como intermediario obligado de ambos, de aquí la importancia que adquiere en el campo doctrinal:

«Por tanto, guardaos [φυλάττεσθε] de éstos²⁸. Esto será así si no os ensorbecéis [φυσιουμένοις] ni estáis apartados [ἀχωρίστοις] de Jesucristo, Dios, ni del obispo ni de los mandatos [διατάγματος]²⁹ de los apóstoles» (*A los tral.* VII,1).

Continuando con la temática del lugar en que es colocado el obispo³⁰, Ignacio nos presenta otra variante: la manera que tienen los/as cristianos/as de mostrar su pertenencia a Dios y a Jesucristo (ámbito espiritual/celestial) es estar con el obispo (ámbito material/terreno), un obispo que además asume alguna de las funciones del Jesús histórico (seguimiento = ἀκολουθεῖτε) y de Dios Padre (Sal 23,1: «El Señor es mi pastor»), y es causa de unidad interna. Frente al obispo se sitúan las malas doctrinas, que ni provienen de Dios, ni producen efectos benéficos en la comunidad, y además son origen de división:

²⁶ Cf. *A los magn.* XII,1; *A los tral.* IV,1 (especialmente en este caso); *A los esmirn.* VI,1; *A Pol.* IV,3. La soberbia es, según la mayoría de los autores eclesiológicos, uno de los factores determinantes del origen de las herejías, junto con la vana curiosidad, la envidia del demonio, etc.

²⁷ Cf. «Por tanto, esforzaos por permanecer firmes en las enseñanzas [δόγμασιν] 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, con vuestro dignísimo obispo y con la preciosa corona espiritual de vuestro presbiterio y de los diáconos según Dios» (*A los magn.* XIII,1).

²⁸ Se refiere sin duda a los herejes de *A los tral.* VI,1: αἵρεσις.

²⁹ Las tres referencias que encontramos en las cartas de Ignacio con esta raíz se refieren a «mandatos apostólicos» de obligado cumplimiento: *A los efes.* III,1; *A los rom.* IV,3 (Ignacio mismo no puede llevar a cabo este mandato), y *A los tral.* III,3.

³⁰ Una colocación junto a Dios Padre que se hace más evidente cuando la contrastamos con otros ministerios, donde la concordia proviene del lugar que cada uno ocupa dentro del espacio eclesial: «Os exhorto [παραινῶ] a que os afanéis para hacer todo en la concordia [ὁμονοίᾳ] de Dios, presidiendo [προκαθημένον] el obispo, que está en el lugar [τόπον] de Dios, y los presbíteros que están en el lugar del colegio de los apóstoles, y teniendo los diáconos... el servicio [δουκονίαν] de Jesucristo» (*A los magn.* VI,1).

«Así, pues, como hijos de la luz de la verdad, huid de la división [μερισμόν] y de las malas doctrinas [κακοδιδασκαλίας]³¹. Allí donde está el pastor, seguidle [ἀκολουθείτε]³² como ovejas... Apartaos [ἀπέχεσθε]³³ de las malas hierbas³⁴ que no cultiva Jesucristo, porque ellas no son plantación de Dios. Pues cuantos son de Dios y de Jesucristo, éstos están con el obispo» (*A los filad.* III,1-2).

En la única carta de Ignacio dirigida a una persona, y no a una comunidad, en las exhortaciones iniciales dirigidas a Policarpo, obispo de Esmirna (I,2-V,2), en otra sección dedicada a los falsos profetas (III,1-2), Ignacio le aconseja al obispo que no se deje llevar por las apariencias en el campo doctrinal, donde es más fácil el engaño: de nuevo vuelve a aparecer el concepto de enseñanzas «extrañas», para destacar que vienen «de fuera» (y, por tanto, no hay que fiarse de ellas). De cara a mantener esta actitud, tan difícil de soportar, se acude a dos *exempla* de perseverancia típicos de la época para mostrar la personalidad heroica en tiempos difíciles (yunque, atleta)³⁵, mostrando la importancia de su capacidad *agonística* por el honor que le reportará, pues de esta forma el obispo se convierte en columna firme [ἔδραιος, δέρεσθαι] de la fe:

«Que no te [a Policarpo] engañen [καταπλησέτωσαν] los que aparentan ser dignos de crédito [ἀξιόπιστοι]³⁶, pero enseñan doctrinas extrañas [ἕτεροδιδασκαλοῦντες]. Manténte firme [ἔδραϊς]³⁷ como un yunque

³¹ Aunque es la única vez que aparece esta palabra con esta forma, uniendo el adjetivo y el sustantivo, en las cartas de Ignacio. Se encuentra por separado en *A los efes.* I,9.16 («perversa doctrina»: κακή διδασκαλία). Es sinónimo asimismo de «doctrina extraña [ἕτεροδοξία, ἕτεροδιδασκαλοῦντες]» (*A Pol.* III,1 y VII,3).

³² Cf. «Seguid [ἀκολουθείτε] todos al obispo, como Jesucristo al Padre» (*A los esmirn.* VIII,1).

³³ Esta misma expresión la emplea Ignacio en *A los filad.* III,1 para referirse al rechazo de los herejes. En *A los esmirn.* VII,1 se emplea este verbo para hablar de aquellos herejes que no participan de la eucaristía ni de la oración (posiblemente docetas o gnósticos), y en VII,2 para expresar la actitud de rechazo que debe tener la comunidad ante este grupo.

³⁴ Cf. *A los efes.* X,3 y *A los tral.* VI,1. En todos los casos se refiere a los herejes.

³⁵ Cf. ESQUILLO, *Pers.* 51; ATENEO, *Deipn.* 6. Sobre esta misma temática, cf. ARISTÓTELES, *Et. Nic.* III,12 (1117 a 29-b 22).

³⁶ Este adjetivo («digno de fe») sólo aparece aquí y en *A los fil.* II,2, en ambos casos para caracterizar comportamientos falsos e hipócritas.

³⁷ Esta raíz es empleada por Ignacio en *A los efes.* X,2 (cita de Col 1,23: «sed firmes [ἔδραϊοι] en la fe») y *A los esmirn.* XIII,2, siempre para indicar la perseverancia en la actitud creyente. Cf. POLICARPO, *A los filipenses* X,1; IRENEO, *Adv. Haer.* V, prol. También EPICTETO, *Disc.* III,15,11.

golpeado. Esforzarse hasta el final [δέρεσθαι] y vencer es propio del gran atleta» (A *Pol.* III,1).

2. En los escritos ignacianos, la figura del obispo no sólo queda legitimada teológicamente por su estrecha relación con Dios (Padre) o el Señor (Jesucristo), sino que incluso la propia divinidad es considerada como una especie de «Super-Obispo» celeste. Es al obispo al que se le va a otorgar la auctoritas y la potestas de la memoria colectiva. De aquí las continuas exhortaciones a cerrar filas en torno a su persona, con expresiones del tipo: «Obedeced/someteos al obispo», una de las consignas más repetidas en Ignacio³⁸. Se llegará a amenazar incluso con el castigo eterno a aquellos/as que no sigan las órdenes y a animar con los mayores beneficios a quienes las sigan³⁹.

Ignacio establece en un apartado de *A los tral.* dedicado al obispo (II,1-III,2), una correspondencia entre los tres ministerios más representativos

³⁸ Sin pretensión de ser exhaustivos tenemos las siguientes referencias: *A los efes.* III,2: «Sométidos [ὑποτασσόμενοι] al obispo y al presbiterio» (A *los efes.* III,2; XX2): «Os reunís para obedecer [ἀκούειν] al obispo...»; «Zosión..., de quien me gustaría gozar porque está sometido [ὑποτάσσεται] al obispo como a don de Dios»; «es conveniente que obedezcáis [ἐπακούειν] sin hipocresía alguna» (A *los magn.* III,2); «someteos [ὑποτάγητε] al obispo» (A *los magn.* XIII,2); «cuando estáis sometidos [ὑποτάσσεσθε] al obispo como a Jesucristo, aparecéis a mi vista no viviendo según los hombres, según Jesucristo», «sometidos [ὑποτασσόμενοι] al obispo como al mandamiento» (A *los tral.* XIII,2)...

³⁹ Así encontramos, con respecto a los beneficios: «Os reunís para obedecer a obispo y al presbiterio con un propósito constante, partiendo un único pan, que es medicina de inmortalidad y remedio para no morir, sino para vivir siempre en Jesucristo» (A *los efes.* XX,2); «no haya nada entre vosotros que pueda dividiros, sino uníos al obispo y a los que os presiden, a imagen y enseñanza de incorruptibilidad» (A *los magn.* VI,2); «esforzaos en permanecer firmes en las enseñanzas del Señor y de los apóstoles..., en el Hijo, en el Padre y en el Espíritu Santo, en el principio y en el fin, con vuestro dignísimo obispo y con la preciosa corona espiritual de vuestro presbiterio y de los diáconos según Dios» (A *los magn.* XIII,1); «pues cuando obedecéis al obispo como a Jesucristo, aparecéis a mi vista viviendo, no según los hombres, sino según Jesucristo, que murió por nosotros» (A *los tral.* II,1). O con respecto a los perjuicios: «Así pues, os exhorto, no yo, sino el amor de Jesucristo: usad sólo el alimento cristiano, pero apartaos de la hierba extraña que es la herejía. Éstos se hace pasar por dignos de crédito, entremezclándose con Jesucristo, como los que ofrecen un veneno mortal mezclado con vino y miel: el que no lo sabe toma con gusto en un funesto placer para morir» (A *los tral.* VI,1); «pues muchos lobos [anteriormente el obispo es presentado como pastor] que se presentan como dignos de fe cautivan con un perverso placer a los corredores de Dios. Sin embargo, no tendrán cabida en vuestra unidad» (A *los filad.* III,2)...

de la comunidad cristiana (obispo, presbíteros y diáconos) y sus correlatos celestes, algo habitual en él⁴⁰; pero al mismo tiempo en esta comparación hay ya implícita una jerarquía⁴¹, donde el obispo es situado en la cúspide y en relación con Dios Padre, del que es «modelo o figura»⁴²:

«Reverencien [ἐντρέπέσθωσαν]⁴³ todos a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo, que es figura [τύπου] del Padre⁴⁴, y a los presbíteros como al senado de Dios y como a la asamblea de los apóstoles» (*A los tral.* III,1).

Esta estrecha analogía entre el papel del obispo y Dios Padre se reafirma en el final de la sección de *A los magn.* sobre la autoridad y unidad (II-VII) con una comparación entre la actitud que tuvo Jesucristo (como hijo) con respecto al Padre (perfecta obediencia)⁴⁵ y la que todo/a cristiano/a debe tener ante el *paterfamilias* eclesial, el obispo, ante el cual se debe adoptar la misma postura. De nuevo aparece la exacta correspondencia entre el ámbito celestial y el terreno⁴⁶:

⁴⁰ Cf. *A los magn.* VI,1.

⁴¹ Nos encontraríamos ante una doble asociación: por un lado, y de manera evidente, la conexión teológica sería diáconos = Jesucristo; obispo = Dios Padre; presbiterio = apóstoles; a ella podría añadirse una segunda relación, ésta de corte más social e implícita, donde los diáconos = familia del César/corte imperial, el obispo = emperador y el presbiterio = Senado. Ambas analogías quedan mutuamente reforzadas e implicadas.

⁴² Dentro de las cartas de Ignacio esta expresión aparece aquí y en *A los magn.* 7,2, asimismo asociada a los obispos (cf. LAMPE, 1418-1420).

⁴³ El verbo griego ἐντρέπω es una mezcla de respeto y preocupación por aquella persona o institución a la que consideramos de especial valía (cf. LAMPE, 483). En Ignacio lo encontramos en *A los magn.* VI,2; XII,1; *A los tral.* III,2; *A los esmirn.* VIII,1 (referido a los diáconos).

⁴⁴ En *Did.* IV,11 y *Carta de Bernabé* XIX,7 emplea esta misma comparación (τύπος), pero en este caso referido al dueño con respecto al esclavo.

⁴⁵ La obediencia al padre es una de las actitudes más valoradas socialmente de los hijos con respecto a los padres en la cultura mediterránea de este período. Cf. J. H. HELLERMAN, *The Ancient Church ad Family*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 27-58.

⁴⁶ Esta obediencia de Jesucristo al Padre es el modelo [τύπου] sobre la que debe establecerse la de todo fiel cristiano con respecto al obispo, pues de esta manera se consigue uno de los mayores bienes para la comunidad cristiana, la unión, no sólo en cuerpo [obispo-fieles], sino también en espíritu [Dios-ser humano], de aquí el verbo empleado, «someterse»: «Someteos [ὑποτάγητε] a vuestro obispo, y también los unos a los otros, como Jesucristo al Padre según la carne y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu, para que haya unidad corporal y espiritual» (*A los magn.* XIII,2).

«Así pues, como el Señor no hizo nada sin el Padre, ni por sí mismo ni por los apóstoles, pues unido a Él. Así tampoco vosotros hagáis nada sin el obispo y los presbíteros» (*A los magn.* VII,1).

Esta conexión entre Dios Padre y el obispo es de tal grado que se da prácticamente una identificación entre ambos, de manera que lo que se hace a uno pasa automáticamente al otro, como vemos en el caso del honor («la honra [τιμῆ]»), elemento esencial de la valoración social de cualquier persona. De esta manera el obispo se va a convertir, en la exhortación final de *A los esmirn.* (IX), en «re-presentante» de Dios en la tierra⁴⁷, al que se debe «honrar», si queremos que Dios nos honre/atienda a nosotros⁴⁸, y lo mismo con respecto a la obediencia-desobediencia al obispo y a Dios:

«Bien está que sepamos de Dios y del obispo: el que honra [τιμῶν] al obispo es honrado [τετίμηται] por Dios; el que hace algo a escondidas del obispo, rinde culto [λατρεύει] al diablo» (*A los esmirn.* IX,1).

La identificación entre Dios Padre y el obispo está colocada en un nivel tan «teológico» que es capaz incluso de superar las fronteras que tal comparación llevaba consigo, como es el caso de la poca edad del obispo. Esta recomendación está realizada en la sección de *A los magn.* sobre la autoridad y la unidad (II-VII), precisamente en el apartado que versa sobre la autoridad del obispo (III,1-V,2), y está dirigida no sólo a los/as cristianos/as en general, sino especialmente sobre los «ancianos [πρεσβύτεροι]» de la comunidad, que podrían considerar de menor rango a un miembro de edad más joven (ἡλικία en un mundo donde el anciano era venerado) o más recientemente implantado en el ministerio (como podemos intuir por el concepto utilizado, τάξις). La conclusión de este texto supone un cambio de nivel a lo hasta ahora visto: no es sólo que el obispo sea como Dios, sino que incluso el propio Dios es considerado como una especie de Super-Obispo, pero en este caso celeste e invisible, al que nada le pasa inadvertido, de aquí la imposibilidad del engaño:

⁴⁷ «Preocupémonos, pues, en no ir en contra del obispo [ἀντιτάσσεσθαι], a fin de estar sometidos [ὑποτασσόμενοι] a Dios» (*A los efes.* V,3).

⁴⁸ «Atended [προσέχετε] a obispo, para que Dios os [atienda] a vosotros» (*A Pol.* VI,1).

«No conviene [πρέπει]⁴⁹ que os aprovechéis de la juventud [ἡλικία] del obispo⁵⁰, sino que le tributéis [ἀπονέμειν] toda consideración [ἐντρόπην]⁵¹ conforme al poder [δύναμιν] de Dios Padre, tal como he sabido que vuestros santos presbíteros no se han aprovechado de la reciente [νεωτερικῆν] posición [τάξιν]⁵², sino que, como prudentes [φρονίμους]⁵³ en Dios se le han sometido, no a él, sino al Padre de Jesucristo, el obispo [ἐπισκόπων] de todos... Cuando alguien se burla [πλανᾷ]⁵⁴ del obispo visible, no engaña [παραλογίζεται] a éste, sino al [Obispo] invisible»⁵⁵ (*A los magn.* III,1.2).

Y lo mismo podemos decir de otro elemento clave para su papel como cuadros sociales de la memoria colectiva, como son las dotes oratorias. En Ignacio el obispo está tan identificado con la «voluntad [γνώμη] de Dios (o de Jesucristo)»⁵⁶, que incluso su silencio⁵⁷ es expresión de esta

⁴⁹ Este término («conviene [πρέπει]») sitúa este discurso dentro del género deliberativo, pues trata de una acción futura y además versa sobre lo útil/conveniente y lo no útil (cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia del lenguaje*, Gredos, Madrid 1983, 108s).

⁵⁰ Sobre la «juventud del obispo», cf. 1Tim 4,12: «Que nadie te menosprecie por ser joven; debes ser, más bien, ejemplo [τύπος] para los creyentes, en el modo de hablar, en el comportamiento, en el amor, en la fe, en la honestidad».

⁵¹ Sinónimo de «honor», de aquí el profundo sentido personal y comunitario que adquiere: cf. LAMPE, 483: «1. respect, reverence».

⁵² Cf. LAMPE, 1373: «8. rank, position».

⁵³ Una de las características culturales de la ancianidad en este momento es precisamente su prudencia.

⁵⁴ Sobre la temática del engaño en Ignacio, cf. *A los efes.* V,2; X,2; XVI,1; *A los magn.* VIII,1; *A los filad.* III,3; VII,1; *A los esmirn.* VI,1.

⁵⁵ Sobre la temática del «episcopado» de Dios, cf. también *A Pol.* VIII,3. Acerca del Dios «invisible [ἀόρατος]», cf. *A Pol.* III,2. Es un punto de vista prácticamente desconocido en el AT hebreo, aparece sólo raramente en el NT (Col 1,15; 1Tim 1,17; Heb 11,27) y está en estrecha relación con el concepto helenista de Dios.

⁵⁶ La palabra «voluntad [γνώμη]» tiene un sentido muy particular en Ignacio, pues representa una mezcla de proyecto, voluntad y decisión, estando en la mayor parte de los casos relacionada con Dios. Cf. *A los efes.* VI,1: «Os conviene correr a una con la voluntad [γνώμη] del obispo», y III,2: «Jesucristo, nuestro inseparable vivir, es la voluntad [γνώμη] del Padre, así como también los obispos, establecidos [ὀρισθέντες] por los confines de la tierra, están en la voluntad [γνώμη] de Jesucristo». El verbo que está en relación con los obispos, «establecidos», indica un acto de separar, delimitar un espacio o función dentro de la totalidad.

⁵⁷ Sobre el «silencio del obispo» hay diferentes opiniones: desde la que considera que se refiere pura y simplemente a la falta de elocuencia (algo considerado negativamente por sus adversarios, cf. W. E. SCHOEDEL, 56), hasta la que considera este silencio como un atributo divino (cf. H. CHADWICK, *The Silence of Bishops in Ignatius*:

voluntad, como podemos descubrir en este elogio que Ignacio hace de la figura del obispo de Filadelfia. La premisa inicial de que el cargo episcopal se sitúa dentro del servicio al bien común, y no al servicio del propio interés, es un *topos* retórico común no sólo en la Antigüedad. Las cualidades del obispo, así como el énfasis con que se establece su responsabilidad directamente con Dios expresan una concepción de la autoridad carismática que ya estaba presente en Pablo (cf. Gál 1,1) y forma parte, asimismo, de la *laudatio*:

«He conocido que el obispo (no por sí mismo ni por los hombres) posee el ministerio [διακονίαν] que conviene [ἀνήκουσαν]⁵⁸ a la comunidad, no para vanagloria [κενοδοχίαν], sino en el amor [ἀγάπη] de Dios Padre y del Señor Jesucristo. Estoy asombrado de su equidad [ἐπιεικεῖαν]⁵⁹, pues cuando calla [σιγῶν], puede más que los que hablan necesidades [μάταια]. Porque está en perfecta armonía [συνευρύθμισται] con los mandamientos [ἐντολαῖς] como la cítara con sus cuerdas⁶⁰. Por ello mi alma se alegra [μακαρίζει] de su voluntad [γνώμην] hacia Dios, al conocer que es virtuosa [ἐνάρετον] y perfecta [τέλειον], inmovible [ἀκίνητον] y sin ira [ἀόργητον] de acuerdo con la equidad [ἐπιεικεία] del Dios vivo» (*A los filad.* I,1-2).

Harvard Theological Review 43 [1950] 169-172), pasando por el que lo considera como una forma de remitirse a la tradición (cf. L. F. PIZZOLATO, *Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignacio d'Antiochia*: *Aevum* 44 [1970] 205-218).

⁵⁸ Cf. *A los esmirn.* VIII,1 y *A Pol.* VII,3.

⁵⁹ El «equilibrio» o «moderación» [ἐπιεικεία] (en latín *clementia*) pertenecen inicialmente al ámbito moral, y a partir de Aristóteles se emplea en el sentido de corrección o interpretación por parte del que aplica la ley a la voluntad del legislador (cf. *Et. Nic.* V,14, 1137 a-b). En la filosofía estoica este término pasó a indicar la «clemencia en la administración de la justicia» (cf. SÉNECA, *De clementia* II,1,6) y era considerada una de las cualidades del príncipe o regente ideal. Dentro del cristianismo del siglo I y comienzos del siglo II sólo la emplea el NT (en siete ocasiones: Hch 24,4; 2Cor 10,1; Flp 4,5; 1Tim 3,3; Tit 3,2; Sant 3,17; 1Pe 2,18), Clemente de Roma (en ocho ocasiones: 1Clem 1,2; 13,1; 21,7; 29,1; 30,8; 56,1; 58,2 y 62,2) y el propio Ignacio (en *A los efes.* X,3, aparte de estas dos ocasiones). Cf. G. GARAUTI, v. *Epikeia*, en CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica II*, G. Sansoni, Florencia ²1967, cols. 883s; S. PRIVITERA, v. *Principios morales tradicionales. VII. La epiqueya*, en F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1992, 1481, y LAMPE, 523.

⁶⁰ Esta comparación es empleada también en *A los efes.* 4,1 para expresar la unión entre el presbiterio y el obispo.

3. *El obispo va a tener, según Ignacio de Antioquía, un espacio privilegiado para desarrollar su función de cuadro social de la memoria cristiana en las reuniones comunitarias, especialmente la eucaristía, presidida exclusivamente por ellos, donde se «re-memoran» y «con-memoran» los aspectos centrales de la memoria cristiana. El castigo para los ausentes de estas reuniones y la recompensa para los que asistan a las mismas son un calco de la tesis anterior*⁶¹.

En una comunidad como la de Éfeso, donde hay con gran probabilidad problemas con grupos gnósticos o docetas disidentes, Ignacio resalta en una sección dedicada a la unidad con el obispo (*A los efes.* II,1-VI,1), la participación eucarística como un espacio de comunión y creación de comunidad. Frente a los conventículos gnósticos la Gran Iglesia sitúa la eucaristía, con su obispo al frente, como el espacio público por excelencia de visibilización eclesial. No acudir a este encuentro, y, por tanto, no recibir la enseñanza del obispo, es considerarse como autosuficiente, primer elemento de la condena y preámbulo de la herejía⁶²:

«Que nadie te engañe [πλανάσθω]: “Si alguien no está dentro [ἐντός]⁶³ del altar del sacrificio [θυσιαστηρίου]⁶⁴ carece de pan de Dios⁶⁵. Pues si

⁶¹ «El “compartir social” ... ayuda a dar forma a las percepciones que la gente tiene sobre los acontecimientos, de manera que emerja un consenso narrativo» (JAMES W. PENNEBAKER - D. MICHAEL CROW, «Memorias colectivas: la evolución y la durabilidad de la historia», en: A. ROSA - G. BELLELLI - D. BACKHUST (eds.), *Memoria colectiva...* 252). «Así pues, esforzaos [σπουδάσετε] por reuniros frecuente para la acción de gracias [εὐχαριστίαν] y la gloria de Dios. Pues cuando os reunís [ἐπὶ τὸ αὐτό] con frecuencia, las fuerzas de Satanás son destruidas y su ruina se deshace por la concordia [ὁμονοίᾳ] de vuestra fe» (*A los efes.* XIII,1). El lenguaje, claramente exhortatorio, como muestra el «esforzaos», establece una estrechísima relación entre la unión externa, que se expresa en la frecuencia de las reuniones comunitarias, y la unión interna, cuyo fruto más visible es la concordia (valor por excelencia de la sociedad de este tiempo). Todo ello sirve además para debilitar la fuerza del enemigo. Cf., además: «El que está dentro del altar es puro; el que está fuera del altar no es puro. Esto es, el que hace alo separadamente del obispo, del presbiterio y de los diáconos, ése no es puro en su conciencia» (*A los tral.* VII,1).

⁶² Cf. n.26.

⁶³ La realidad es contemplada desde este centro: el que participa en la eucaristía está «dentro» de la comunidad, el que no participa, se sitúa «fuera».

⁶⁴ Cf. *A los magn.* VII,2; *A los tral.* VII,2; *A los rom.* II,2; *A los filad.* IV,1. También POLICARPO, *A los filip.* IV,3.

⁶⁵ Sin duda, el «pan de Dios» es una referencia eucarística; cf. Jn 6,33.

la oración [προσευχή] de uno o dos tiene tal fuerza⁶⁶, ¡cuánto más la del obispo y toda la Iglesia! Así pues, el que no viene a la reunión [ἐπὶ τὸ αὐτό]⁶⁷ es ya un soberbio [ὑπερηφάνει] y se juzga a sí mismo. Pues está escrito [γέγραπται]⁶⁸. “Dios resiste a los soberbios (Prov 3,34)”⁶⁹ (A los efes. V,2-3).

Continuando con esta misma temática, en un apartado de *A los filad.* dedicado a la unidad (II-IV), Ignacio utiliza precisamente esta comunión de culto (*una eucaristía-un cáliz-un altar-un obispo*) para expresar la comunión de vida. Así responde a los grupos gnósticos con una doble argumentación: por un lado, al no participar en la *única* eucaristía (se supone que los gnósticos tendrían sus celebraciones particulares), estos grupos se excluyen visiblemente de la comunidad; por otro lado, no se puede creer en Jesucristo si no se toma parte verdadera y realmente en su cuerpo y en su sangre. Al potenciar de tal manera la unidad⁷⁰ en torno al culto, reduciendo o eliminando los otros espacios de encuentro comunitario, se le otorga indirectamente al obispo una clara preeminencia, al ser el único que podía presidir «legalmente» la eucaristía. El final viene a legitimar esta situación con un argumento de autoridad teológica.

«Esforzaos [σπουδάσατε]⁷¹ por frecuentar [χρησθαι] una única [μία] eucaristía, pues una [μία] es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno [ἓν] el cáliz para unirnos [ἔνωσιν] a su sangre, uno [ἓν] es el altar [θυσιαστήριον] como uno [εἷς] es el obispo junto con el presbiterio y los diáconos..., para que lo que hagáis lo hagáis según [κατὰ] Dios» (A los filad. IV,1)⁷².

⁶⁶ Sobre la importancia de la oración comunitaria: cf. Mt 18,19-20. También *Abot.* III,7 (la Shekiná divina está presente cuando diez, cinco, tres, dos o incluso una persona estudia la *Torá*) y *Ev. de Tomás*, 30, donde Jesús está presente cuando hay dos o una persona. La tradición de Ignacio reflejaría, por tanto, una tradición diferente a la de Mateo y muy cercana al evangelio copto de Tomás.

⁶⁷ Esta misma expresión es empleada por Pablo y Hechos para referirse a las reuniones comunitarias; cf. 1Cor 7,5; 11,20; 14,32; Hch 1,15; 2,1.44.47.

⁶⁸ Fórmula habitual de citación escriturística: cf. *A los magn.* XII; *A los filad.* VIII,1.

⁶⁹ Esta cita es empleada además en Sant 4,6; 1Pe 5,5, y 1Clem 30,2...

⁷⁰ En un fragmento tan breve aparecen hasta seis palabras relativas a la unidad: en femenino, masculino y neutro.

⁷¹ Término habitual en Ignacio para las exhortaciones: *A los efes.* V,3; X,3; XIII,1; *A los magn.* VI,1; XIII,1...

⁷² En esta misma perspectiva podemos leer *A los efes.* XX,2, visto con anterioridad.

El obispo se constituye en una sección de *A los esmirn.* dedicada a tomar precauciones contra el docetismo (VI,2-VIII,2), no sólo en el representante de la comunidad cristiana, sino en su centro, paso obligado y eje por donde todo debe pasar⁷³, hasta el punto que la ausencia de este ministerio bloquea el funcionamiento del sistema e impide hablar «legalmente» de Iglesia. Todas las actividades que se desarrollan en su interior deben ser refrendadas por él (de nuevo aparece el obispo como criterio último de discernimiento), si quieren tener el marchamo de «eclesiales», y esto es algo que se cumple de manera explícita en los dos rituales que la constituyen como comunidad: el rito de pertenencia (la eucaristía) y el rito de iniciación (bautismo), ambos presididos por el obispo. La identificación con Jesucristo y el Padre le conceden de nuevo al obispo la *potestas* y la *auctoritas* sobre los demás fieles:

«Seguid [ἀκολουθεῖτε]⁷⁴ todos al obispo, como Jesucristo al Padre. [Referencia a los diáconos.] Nada de lo que atañe [ἀνηκόντων] a la Iglesia lo hagáis sin el obispo. Sólo ha de considerarse válida [βεβαία]⁷⁵ aquella eucaristía que esté presidida [ἡγείσθω] por el obispo⁷⁶ o por aquél en quien él mismo delegue. Donde aparezca [φανῆ] el obispo, allí está la comunidad [πλήθος], así como donde está Jesucristo, allí está la

⁷³ La presencia del obispo se empieza a hacer necesaria incluso para la celebración de los matrimonios: «Conviene [πρέπει] que los hombres y mujeres que se casen celebren su unión con conocimiento [γνώμης] del obispo para que el matrimonio sea conforme al Señor y no conforme al deseo» (*A Pol.* V,2). El «conviene» nos envía al ámbito del bien común, mientras que el «conocimiento [γνώμης]» tiene un significado mucho más profundo, una mezcla de «voluntad» y «proyecto». Estamos, pues, ante el obispo como *paterfamilias* de la familia extendida que es la comunidad cristiana.

⁷⁴ De las seis referencias a esta raíz que encontramos en las cartas de Ignacio, tres se encuentran en *A los filad.* II,1; III,3; XI,1; y las otras dos son: *A los efes.* XIV,1, y *A los esmirn.* X,1, aparte de la presente cita.

⁷⁵ Esta raíz (*βεβαι-) aparece en las cartas de Ignacio para indicar algo seguro y se suele centrar en el núcleo de creencias compartidas. Habitualmente es el obispo el que confirma esta seguridad: cf. *A los magn.* IV,1 (también relativas a las reuniones de la comunidad); 11,1 (confesión cristológica); XIII,1 (enseñanzas del Señor y de los apóstoles); *A los rom.* III,1 (enseñanza de la comunidad cristiana de Roma); *A los filad.* Ins.

⁷⁶ Esta insistencia en la eucaristía «válida», aquella presidida por el obispo, podría implicar que había otras eucaristías no válidas, precisamente por el hecho de no estar presididas por el obispo, sino por otros ministerios. Dado que en *A los filad.* estamos ante comunidades con fuerte influjo judeocristiano, no sería descabellado pensar en una eucarística presidida por presbíteros.

Iglesia católica. No es lícito [ἐξόν] bautizar ni celebrar la eucaristía [ἀγάπην] sin el obispo. Sin embargo, lo que éste aprueba [δοκιμάση]⁷⁷, es agradable [εὐάρεστον] a Dios, para que todo lo que hagáis sea sólido [ἀσφαλές] y válido [βέβαιον]» (*A los esmirn.* VIII,1-2).

4. *La comunidad cristiana se ha configurado en las iglesias de las que habla Ignacio de Antioquía como una familia extensa con un número amplio de miembros, transformando la función del obispo en algo intermedio entre el paterfamilias⁷⁸ y el patrono, con algunas de las funciones que le son socialmente atribuidas: relación con los orígenes, cadenas genealógicas, protección de la comunidad, relaciones con el exterior... Elementos todos ellos que le otorgarían una plusvalía en su consideración como cuadro social dominante de la memoria cristiana, no sólo para los de dentro de la comunidad, sino incluso para los de fuera⁷⁹.*

Dentro de la sección de *A los efes.* dedicada a la unidad con el obispo (2,1-6,1), justo al final de la misma, y después de haber hablado del silencio del obispo, Ignacio coloca este fragmento para legitimar la autoridad del obispo, comparándola con la del *paterfamilias*, en una doble tradición que podemos descubrir en el NT: *a)* el *paterfamilias* que envía a los criados⁸⁰, y *b)* recibir a los enviados de Cristo es recibir a Cristo mismo⁸¹, algo que la *Did.* habría aplicado a los profetas itinerantes (*Did.* XI,2.6) y que ahora Ignacio lo aplica a un ministerio estable como es el obispo⁸²:

«Pues [como] a toda persona que envía el señor de la casa [οἰκοδεσπότης] a su administración [οἰκονομίαν], hemos de acogerlo [δέχεσθαι]⁸³ [al obispo] del mismo modo que a la persona que lo envía. Pues es evidente [δηλον]⁸⁴ que hemos de verlo como hay que mirar al Señor mismo (*A los efes.* VI,1).

⁷⁷ De nuevo el obispo es considerado como el criterio esencial de discernimiento; cf. *A los efes.* VI,2; *A los filad.* III,1-2...

⁷⁸ Cf. *A los tral.* III,1 visto con anterioridad.

⁷⁹ En este sentido Ignacio coincide con lo que encontramos en 1 Tim 3,7: «Es también necesario que [el obispo] tenga buena fama [μαρτυρίαν] ante los de fuera [ἐχθρον], para que no incurra en el descrédito y en los lazos del diablo».

⁸⁰ Cf. Mt 21,33-31; también HERMAS, *Pastor. Sim.* V,2.

⁸¹ Cf. Mt 10,40; Gál 4,14. También Jn 13,20.

⁸² Cf. W. E. SCHOEDEL, *o.c.*, 56, n.15.

⁸³ Vocabulario relacionado con la hospitalidad.

⁸⁴ Única vez que aparece esta expresión en las cartas de Ignacio. La «evidencia [δηλον]» es un elemento que añade Ignacio, pues no se encuentra en la tradición anterior aplicado al obispo.

Como en *A los efes.*, *A los magn.* y *A los filad.*, Ignacio presenta en *A los tral.* la figura del obispo como el centro de la unidad de la Iglesia; de aquí la comparación del obispo con Jesucristo (II,1) y el Padre (III,1), así como la *laudatio* con que concluye esta sección dedicada al obispo (II,1-III,2)⁸⁵. Una de las peculiaridades de este texto es que la autoridad del obispo se da no sólo dentro de la propia comunidad cristiana, sino incluso fuera de ella, posible indicio cómo el obispo-*paterfamilias* empieza a configurarse también como patrono de la comunidad hacia el exterior. La conducta va a convertirse en un elemento clave de la enseñanza:

«Pues he recibido y tengo conmigo mismo⁸⁶ a un ejemplo [ἐξεμ-πλάριον]⁸⁷ de vuestro amor en vuestro obispo, cuya conducta [καταστήμα]⁸⁸ misma es una gran enseñanza [μαθητεία]⁸⁹, y su mansedumbre [πραότης]⁹⁰ la fuerza. Yo creo que incluso los mismos ateos⁹¹ lo respetan [ἐντρέπεσθαι]»⁹² (*A los tral.* III,2).

⁸⁵ Una de cuyas finalidades de esta alabanza es, sin duda, animar a la obediencia al obispo frente a otras memorias colectivas existentes en la comunidad; cf. *A los tral.* XI.

⁸⁶ Sobre la ayuda y acompañamiento comunitario de los cristianos que se encuentran en la cárcel, cf. Mt 25,36.39; experiencia de Pablo (Flp 1,7); JUSTINO, *1Apol.* LVII,6; LUCIANO DE SAMOSATA, *La muerte de Peregrino* 12-16...

⁸⁷ Esta palabra es un latinismo y es usada para referirse a personas que tenían un estilo de vida digno de ser admirado; cf. CICERÓN, *De rep.* I,1; HORACIO, *Ars poet.* 317; TÁCITO, *An.* VI,32.

⁸⁸ En las cartas de Ignacio este concepto sólo aparece aquí. En el NT lo encontramos en Tit 2,3, con el significado de «conducta habitual», lo mismo que otros autores de la época; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant. Jud.* XXV,236; SORANO, *Sobre las mujeres*, I,39,1, 41,3...

⁸⁹ Esta raíz, muy empleada por Ignacio en sus cartas (14x), es empleada como femenino sólo en este caso, para referirse a «enseñanza». En los demás la encontramos como «discípulo/s»: *A los efes.* I,2; *A los magn.* IX,1.2; X,1; *A los tral.* V,2; *A los rom.* IV,2 y V,3; *A Pol.* II,1 y VII,1; o «llegar a ser discípulos/enseñar»: *A los efes.* III,1 y X,1; *A los rom.* III,1 y V,1.

⁹⁰ La «mansedumbre» es una de las cualidades más valoradas por Ignacio tanto en el ámbito personal como en el comunitario, pues está estrechamente unida a la armonía y a la paz. De aquí la importancia de su atribución al obispo: cf. *Did.* XV; *A los tral.* IV,2; *A Pol.* VII,1; VI,1.

⁹¹ La expresión «ateos» tiene en Ignacio el sentido de «los paganos» o aquellos cristianos que no comparten la misma fe que los «católicos», en cualquier caso indica la influencia exterior del obispo; cf. *A los tral.* X.

⁹² Sobre el sentido de esta palabra, cf. nota 43.

5. *La socialización secundaria (pedagogía) en el interior de la comunidad cristiana deja de tener como modelo predominante el seguimiento o discipulado —de carácter mucho más dinámico, personal, afectivo e histórico y, por tanto, más apropiado para el momento fundacional—, y va a ser sustituida por el modelo de imitación (μίμησις), más fácilmente reproducible, uniforme y ahistórico, que se adapta mucho mejor al momento constituyente o eclesial del cristianismo y facilita la labor y el papel del obispo como cuadro social de la memoria cristiana*⁹³.

Es aquí donde adquiere un nuevo sentido tanto el paso de la tradición oral a la tradición escrita (proceso que podemos contemplar más expresamente en Papías y en el que Ignacio se situaría en una etapa intermedia)⁹⁴ como la importancia que va a comenzar a adquirir el obispo como garante de la tradición (especialmente la regla de fe). De aquí que no sorprenda escuchar en boca de Ignacio tanto el himno de *A los efes.* XIX,2-3 como los credos de *A los efes.* XX,2, *A los magn.* XI,1, *A los tral.* IX,1-2, *A los filad.* VIII,2, *A los esmirn.* II,1.

3. RESISTENCIAS EN LOS ESCRITOS DE IGNACIO DE LA ANTIOQUÍA A LA CONVERSIÓN DEL OBISPO EN CUADRO SOCIAL DOMINANTE DE LA MEMORIA COLECTIVA CRISTIANA

Según Ignacio, el obispo aparece como cuadro social dominante de la memoria cristiana en otras comunidades cristianas de Asia Menor, y sólo quedarían algunos elementos disidentes dentro de estas comunidades, al igual que ciertas excepciones como la comunidad de Roma⁹⁵. Hay, sin

⁹³ Los textos ignacianos más importantes relativos a este apartado se encuentran analizados en F. RIVAS REBAQUE, *El proceso pedagógico de la imitación (mimêsis) en Ignacio de Antioquía*: Estudios Eclesiásticos 80 (2005) 3-50, por lo que remito al lector a dicho artículo.

⁹⁴ Sobre esta compleja cuestión son sumamente interesantes las aportaciones de E. NORELLI, «Le statut des textes chrétiens: de l'oralité à l'écriture et leur rapport avec l'institution au II^e siècle», en: E. NORELLI (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Éd. Du Zèbre, Lausanne 2004, 147-194.

⁹⁵ De hecho *A los rom.* es la única carta donde Ignacio sólo habla de «obispo» en dos ocasiones, y para referirse a sí mismo (cf. *A los rom.* II,2 y XI,1).

embargo, en sus escritos numerosos rastros de resistencia a este proceso, señal de que este cambio no se había dado del todo. Así descubrimos en los escritos de Ignacio de Antioquía cómo:

- Existen doctrinas y praxis diferentes de las que pregonan los obispos⁹⁶, como refleja el hecho de las severas condenas con que se cataloga a los que las mantengan, el alejamiento de todo tipo de relación con ellos, e incluso su exclusión de las comunidades, así como el establecimiento de una serie de medidas para reafirmar la *auctoritas* del obispo en contraposición a sus posibles opositores, algo totalmente innecesario si su función estuviera plenamente asumida por todos/as⁹⁷.

⁹⁶ *A los esmirn.* VII,1-2: «[Los herejes gnósticos] se apartan de la eucaristía y de la oración, pues no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo... Así pues, los que contradicen el don de Dios mueren en sus disputas... Por tanto, es conveniente apartarse de éstos y no hablar de ellos, ni en privado ni en público»; *A los tral.* IX,1: «Es bueno que reconozcamos a Dios y al obispo. El que honra al obispo es honrado por Dios. El que hace algo a escondidas del obispo está al servicio del diablo»; *A Pol.* V,2: «Si alguien es capaz de permanecer en castidad para honra de la carne del Señor, permanezca, pero sin engrirse. Si se engríe está perdido, y si se cree más que el obispo, está corrompido».

⁹⁷ Si excluimos la *Carta a los romanos* en las otras seis aparecen numerosas referencias a la herejía y las falsas opiniones: *A los ef.* VI,2 y VII,1: «Pues algunos acostumbra a divulgar el Nombre con perverso engaño, pero hacen cosas indignas de Dios. A éstos es necesario que los evitéis lo mismo que a las fieras, pues son perros rabiosos que muerden a traición, de los cuales es necesario que os guardéis, pues [sus mordeduras] son difíciles de curar»; VIII,1; IX,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»; X,3: «Para que entre vosotros no se halle ninguna hierba del diablo»; *A los efes.* XVII,1: «No os unjáis con la fétida doctrina del príncipe de este mundo para que nos lleve cautivos lejos de la vida que os ha sido propuesta como recompensa»; *A los magn.* X,2-3: «Abandonad, pues, la mala levadura anticuada y agriada y convertíos a la nueva levadura que es Jesucristo... Es absurdo hablar de Jesucristo y vivir al modo judío. Pues el cristianismo no creyó en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo»; XI,1: «Quiero que estéis en guardia para que no caigáis en los anzuelos de las opiniones necias»; *A los tral.* VI,1-VII,1; IX,1: «Haceos los sordos cuando alguien os hable, a no ser de Jesucristo»; XI,1: «Huid de estos malos retoños que dan un fruto mortal. Si alguien lo gusta, muere al instante. Pues éstos no son plantación del Padre»; *A los filad.* II,1; III,1: «Apartaos de las malas hierbas que no cultiva Jesucristo»; VI,1: «Si alguno os expone el judaísmo, no lo escuchéis... Pero si ninguno de ellos os habla de Jesucristo, éstos son para mí lápidas y sepulcros de muertos sobre los que sólo hay escritos nombres de hombres»; *A los esmirn.* «No como algunos incrédulos dicen que [Jesucristo] padeció en apariencia. ¡Ellos sí son apariencia! Y tal como piensan, les suce-

- Hay personas que no sólo no participan en los rituales de socialización básicos cristianos (bautismo, eucaristía y reuniones en común), sino que incluso proponen otros medios alternativos. De aquí las continuas llamadas a no participar en estas reuniones donde el obispo no está presente, así como las condenas a quienes las promuevan, e incluso el hecho de que el obispo extienda su influjo a otros rituales de socialización como la celebración de los matrimonios⁹⁸.
- Existen algunos elementos comunitarios que llegan a cuestionar las opiniones del obispo, y hasta las del propio Ignacio, a pesar de su aureola martirial⁹⁹. Es más, hay incluso comunidades donde, al no existir el episcopado monárquico¹⁰⁰, son otras personas las que ejercen esta función de cuadro social de la memoria cristiana. Algunas de estas resistencias podemos atribuir las al mantenimiento de grupos de profetas y maestros, algo más probable en comunidades de fuerte influencia judeocristiana (cf. *A los filad.*

derá que serán incorpóreos y fantasmales; IV,1: «Pero os pongo en guardia contra las fieras en forma de hombre, no sólo es necesario que no los recibáis, sino que, además, si es posible, no os encontréis con ellos»; VI,12; *A Pol.* III,1.

⁹⁸ *A los magn.* IV,1-V,1: «Algunos lo llaman obispo, pero luego actúan prescindiendo de él. Los tales no me parece que tienen una conciencia limpia al no reunirse válidamente según el mandato. Puesto que las cosas tienen un fin y se nos ofrecen dos posibilidades: la muerte y la vida, y cada uno irá a su propio lugar»; *A los magn.* VII,1: «Así como el Señor no hizo nada... sin el Padre, pues estaba unido a Él, de la misma manera vosotros nada hagáis sin el obispo y los presbíteros. Tampoco intentéis mostrar como algo razonable [lo que hacéis] separadamente, sino en común: una oración, una súplica...»; *A los tral.* II,1: «Por tanto, es necesario que, tal como ya lo hacéis, no realicéis nada sin el obispo». Cf. *A Pol.* V,2.

⁹⁹ *A los filad.* VII,1-2: «Si algunos me quisieron engañar según la carne, sin embargo el Espíritu que viene de Dios no es engañado... Estando entre ellos grité, hablé con voz potente, con voz de Dios: "Prestad atención al obispo... No hagáis nada sin el obispo..., amad la unidad, huid de las divisiones..."». En este caso Ignacio se enfrenta posiblemente a elementos proféticos con sus mismas armas. *A los filad.* VIII,1: «He oído a algunos que decían: "Si no lo encuentro en los archivos, no creo en el evangelio". Les dije: "Está escrito [γέγραπται]". Me respondieron: "Muéstralo". Para mí los archivos son Jesucristo, los archivos sagrados son su cruz, su muerte, su resurrección». Detrás de este texto podrían estar algún grupo de maestros cristianos. Sobre los «archivos», cf. W. SCHOEDEL, *Ignatius and the Archives*: Harvard Theological Review 71 (1978) 97-106.

¹⁰⁰ En el *Pastor de Hermas* (c. 150), en Roma, encontramos un esquema comunitario de carácter presbiteral, donde existe fuerte influjo de los profetas y los maestros cristianos. Cf. *A Commentary of Shepherd of Hermas*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 22ss (edición a cargo de C. Osiek).

VII-VII)¹⁰¹; mientras que otras resistencias tenían su origen comunidades de influjo gnóstico, capaces de generar, en pequeños grupos cerrados, una memoria colectiva diferente a la de la Gran Iglesia¹⁰².

4. CONCLUSIONES

En las cartas de Ignacio de Antioquía no nos encontramos ya en el período fundacional del movimiento cristiano, donde los cuadros sociales de la memoria son los relativos a la producción de memoria (profetas), sino en pleno auge del período constitucional eclesíástico, en el que comienzan a ser prioritarios los agentes de reproducción, conservación y difusión de los bienes de salvación. El obispo (monárquico), con un perfil bastante más amplio que el profeta (o incluso los maestros), pues no está centrado sólo en las funciones doctrinales, sino directivas y celebrativas de la comunidad, se adaptará mucho mejor a este momento eclesial.

Este proceso se llevó a cabo, sin embargo, con ciertas resistencias, como podemos descubrir en los propios escritos de Ignacio, que podrían estar centradas fundamentalmente en tres colectivos:

- Ciertos movimientos proféticos que pretenden seguir conservando su papel de cuadros sociales de la memoria colectiva cristiana (como vemos en la *Didajé*).
- Grupos de maestros cristianos, posiblemente de influencia judeocristiana, que utilizan la interpretación de la Escritura en su pretensión de considerarse cuadros sociales privilegiados de la memoria cristiana.
- Colectivos de orientación doceta (o gnóstico) que cuestionan tanto la interpretación de la Escritura de los maestros como el liderazgo institucional del ministerio episcopal, promoviendo reuniones paralelas a las presididas por el obispo.

¹⁰¹ Sobre el influjo judío (y profético) en la comunidad cristiana de Filadelfia, cf. Ap 3,7-13, *A los filad.* VI,1 y el artículo de Ch. TREVETT, *Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds: Vigiliae Christianae* 43 (1989) 313-338, donde se establece la continuidad del movimiento profético en esta zona de Asia Menor (Frigia) y movimiento montanista posterior. Cf. también CH. TREVETT, *Prophecy and Anti-Episcopal Activity: A Third Error Combated by Ignatius?: Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983) 1-18.

¹⁰² Cf. *A los tral.* X; *A los esmirn.* II,1; V,2-3; VI,2; VII,1-2...

Por las noticias que nos ofrece Papías podemos pensar en que este paso de los profetas a los obispos como cuadros sociales predominantes de la memoria cristiana pudo estar precedido, al menos en otras comunidades cristianas, por el papel fundamental que tuvieron los «presbíteros» o «ancianos» en la transmisión de esta memoria¹⁰³.

Aparte de los elementos ya analizados con anterioridad: focalización de su papel en el ámbito doctrinal, legitimación divina de la función del obispo por su identificación con Dios Padre o Jesucristo, presidencia eucarística y comunitaria, asociación de su papel con otros cuadros sociales de la memoria colectiva como el *paterfamilias* y el patrono, paso del modelo de seguimiento al modelo de imitación en la socialización secundaria de los conversos...¹⁰⁴, hay otros factores que considero tienen una gran importancia para explicar este proceso como son la transformación de la escatología inminente en escatología retardada, las divisiones internas y la persecución exterior, los elementos de continuidad y discontinuidad con otras formas anteriores y la dimensión sacramental del episcopado monárquico.

La escatología inminente (estrechamente relacionada con el profetismo) ha desaparecido en los escritos de Ignacio de Antioquía y en gran medida del horizonte eclesial¹⁰⁵, siendo sustituida por una escatología retardada. A partir de ahora la prioridad se va a poner, no en la urgencia de la parusía, sino en los efectos salvíficos de la muerte y resurrección de Jesucristo (soteriología)¹⁰⁶. Este cambio de prioridad temporal potenciará sin duda la aparición y desarrollo de aquellos elementos más burocrático-administrativos (ministerios jerarquizados, tradiciones, cultos

¹⁰³ Cf. E. NORELLI, *Le statut des textes...*, 157-171, páginas dedicadas a Papías de Hierápolis, y el comentario a uno de los fragmentos de Papías (el 5, según la numeración del autor), en PAPIA DI HIERAPOLIS, *Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Ed. Paoline, Milán 2005, 230-335.

¹⁰⁴ En esta misma línea sería muy interesante analizar a fondo el lenguaje empleado para referirse a las cuestiones doctrinales relativas al obispo como son las referencias a la personalidad heroica, hincapié en términos que indican estabilidad, metáforas empleadas...

¹⁰⁵ Aunque no del todo, pues hacia el año 150 encontramos en Asia Menor un resurgir de esta corriente en el movimiento montanista. Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, E. Leroux, París 1913, y CH. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

¹⁰⁶ Cf. R. PREISS, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 18 (1938) 197-241.

estructurados, canon o libros sagrados...), que se consideran más necesarios y se adaptan mucho mejor a este nuevo contexto histórico, y entre los cuales el obispo ocupará un lugar privilegiado.

Tanto la aparición de divisiones internas en las propias comunidades cristianas¹⁰⁷ como las persecuciones exteriores¹⁰⁸ propiciarían sin duda la aparición de liderazgos más «autoritarios» y personalistas (obispo monárquico), frente a otros sistemas de gobierno de corte más colegial, como podría ser el modelo presbiteral existente en otras comunidades cristianas, especialmente de procedencia judeocristiana. Esta concentración del poder habría podido tener su correlato en la concentración de «saberes», por la que el obispo sería no sólo el presidente de la comunidad en el ámbito sacramental, sino también como maestro/teólogo, aunque seguirían dándose casos de «maestros/teólogos laicos», sobre todo en aquellas comunidades donde se mantuvo más tardíamente la organización presbiteral o tenían mayor importancia las escuelas (como podemos descubrir en Roma y Alejandría en el siglo II y comienzos del siglo III).

La propuesta que hacen los escritos de Ignacio de Antioquía con respecto al obispo como cuadro social de la memoria cristiana tiene un elemento esencial de continuidad con las formas anteriores de gestionar la memoria colectiva cristiana (alteridad entre aquellas personas que están religadas con la experiencia fundante del encuentro con Jesucristo muerto y resucitado, y aquellas a las que se transmite este Evangelio)¹⁰⁹ y un elemento de discontinuidad (paso de la gestión de la memoria colectiva de los profetas itinerantes al obispo monárquico, ministerio estable dentro de la comunidad).

El papel que juegan los obispos en la transmisión y custodia de la tradición apostólica está íntimamente relacionado, en Ignacio de Antioquía, con su realismo cristológico (frente al «idealismo» doceta) o el realze del aspecto material de la eucaristía, es decir, la elaboración de una teología sacramental que permite conectar a la persona humana con Dios y a la Iglesia con Jesucristo sobre la base de unas mediaciones de corte natu-

¹⁰⁷ Casi todas las comunidades cristianas a las que escribe Ignacio tienen problemas de índole interno: autoridad del obispo, grupos disidentes, teologías consideradas como erróneas...

¹⁰⁸ Como podemos descubrir en otros escritos contemporáneos como el libro del Apocalipsis, 1Clem I,1, PLINIO DEL JOVEN, *Carta X a Trajano*...

¹⁰⁹ Agradezco esta aportación a don Ángel Cordovilla, profesor de Misterio de Dios en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas.

ral donde se trascienden sus funciones puramente históricas, algo que no había pasado anteriormente con los profetas o maestros cristianos.

De esta manera los obispos se van a convertir en los depositarios privilegiados del «capital simbólico» del cristianismo, asimilando algunas de las funciones del antiguo profetismo (carisma) con otras de los maestros cristianos (enseñanza), a las que añadieron su capacidad de liderazgo pastoral y comunitario, potenciado por la presidencia eucarística. Para ello van a contar, además, con la colaboración de los presbíteros y, sobre todo, los diáconos, ambos subordinados a él en un sistema jerárquico perfectamente conjuntando y en consonancia con el sistema social de su tiempo. A partir del momento en que esta tarea se vaya completando en las diferentes comunidades, quedarán cuestiones pendientes en el campo de la memoria colectiva como son las listas genealógicas o sucesorias, la importancia que va adquiriendo la tradición o las reglas de fe, la formación del canon..., a las que se daría respuesta en períodos posteriores.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.