

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
19-21 de noviembre de 2007
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2011
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i>	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i>	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i>	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i>	107

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i>	129
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i>	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i>	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i>	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i>	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i>	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i>	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i>	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i>	379
<i>Índice bíblico</i>	395
<i>Índice onomástico</i>	399

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, igualados en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiosorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

EL CAMINO DE LA FILIACIÓN:
JESÚS, EL HIJO, EN JUSTINO MÁRTIR

José Granados

Universidad Católica de America (Washington)

Entre los títulos que Jesús se aplica a sí mismo en el evangelio descuellan los de «Hijo» e «hijo del hombre.» Los dos, junto con la expresión «Yo soy» compendian el modo en que el Maestro presenta su persona y obra. A partir de aquí la primera Iglesia resumiría su confesión de fe hablando del «Hijo de Dios» que se hizo carne por nuestra salvación, y elaboraría luego las primeras fórmulas de fe. Estos credos no fueron el resultado, como creía Harnack, de una suerte de amalgama entre el espíritu griego y el evangelio de Cristo. Se condensaba en ellos una inusitada riqueza de reflexión que brotaba de fuentes más hondas: la experiencia de los discípulos de Jesús al encontrarse con su Maestro madurada sobre el trasfondo de la religiosidad del Antiguo Testamento judío¹.

Es precisamente una etapa de esta evolución la que nos ocupará en lo que sigue. Tuvo lugar en el segundo siglo cristiano y quedó testimoniada en los escritos de Justino Mártir.

Ocurría que el título «Hijo de Dios» podía ser interpretado, ante una audiencia pagana, en clave mitológica. Dios entraría en la historia sin respetar la integridad de su curso, y engendraría un hijo por comercio carnal. La posibilidad de hacer frente a tal malentendido la ofrecía el prólogo joánico, que habla del Logos hecho carne (Jn 1, 14). A partir de aquí era posible conectar el concepto helenístico del Logos, que ordena

1. Cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975; C. Colpe, «Gottessohn», en Th. Klauser et al. (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1983, 19-58; W. Schneemelcher, «huios», en ThWNT, VIII, 395-400. Acerca del enclave judío en que esta confesión se desarrolló, cf. O. Skarsaune, *Incarnation - myth or fact?*, St. Louis 1991, 43: «When the oldest confession to Jesus confessed Him to be both Messiah and the incarnation of Wisdom, it was a juxtaposition that could at least be understood in a Jewish environment where the first [Christian] proclamation was heard. The final and deciding factor with regard to this juxtaposition lay not in the expectations or demand of the people but rather in Jesus' own person and in His behavior».

y mueve el universo, con el Hijo preexistente de la predicación cristiana. De hecho, ante el emperador romano, Justino explica que el Hijo es el Logos y su generación tan inmaterial como la pronunciación de la palabra (logos) por la mente del hombre. Se profundizaba así en la forma de articular la relación entre el Padre y el Hijo, y se abría el camino para las discusiones tocantes la divinidad de Cristo y su consubstancialidad con el Padre.

Podemos preguntarnos si el mártir, pionero en este camino, era fiel a la riqueza sugerida por el Logos joánico y la Palabra bíblica en general. Al explicar al Hijo por medio del Logos, ¿no se depreciaba la filiación de Jesús —que es cuestión de obediencia y amor, de la voluntad divina que se revela y cumple en la historia del Pueblo— equiparándola al abstracto concepto de una razón universal?².

A esta pregunta hay que añadir otra, suscitada también por la cristología del mártir Justino. Se refiere esta vez al segundo título que hemos consignado más arriba, «hijo del hombre». Su uso evolucionó con rapidez con relación al empleo que le dio Jesús. «Hijo del hombre» aparece en los evangelios solo en boca del Maestro; con él Jesús indicaba su misión escatológica como Mesías que da cumplimiento a la historia humana a través de su muerte y resurrección. En el curso de la reflexión cristiana pasó a denotar la naturaleza humana de Jesús, en contraste con la divina³. El título servía con ello para plantear la pregunta por la unión de lo divino y lo humano en Cristo⁴.

Justino es uno de los primeros en dar este importante paso y referir «hijo del hombre» a la humanidad de Jesús. Podemos preguntarnos si no se da aquí un cambio radical con respecto al empleo del título por parte de Jesús mismo. ¿No estamos desposeyendo a la expresión de su poder dinámico, orientado hacia el cumplimiento final de la historia, aguando así el vino evangélico en un concepto estático de natura?

Es nuestro propósito dar respuesta a estas preguntas, todas en torno a la filiación de Jesús —Hijo de Dios e hijo del hombre. En los albores de la época patristica, la obra de Justino constituye un paso decisivo en la formación del dogma eclesial. El estudio de un importante pasaje del

2. Cf. Schneemelcher, «huios», en ThWNT, VIII, 395-400: «Es ist für die Zukunft der christologischen Lehrentwicklung ein höchst bedeutsames Unternehmen, dass Justin versucht, den Sohn-Begriff mit dem Logos-Begriff zu verbinden, bzw. den Sohn durch den Logos zu interpretieren.... Mit Hilfe der Doppelbedeutung des Wortes logos (*Vernunft* und *Wort*) kann Justin deutlich machen, wie man sich die Entstehung, die Zeugung des Logos durch Gott vorstellen kann *Dial* 61, 2 [...] Dazu hilft ihm die Logos-Vorstellung, wobei nun Logos und Sohn beinahe Synonyme werden [...] Das Problem der Folgezeit ist damit gegeben, dass nun ein Ausgleich gefunden werden musste zwischen dem Logos der Apologeten und dem Logos des Johannesprologs...» (399-400). Cf. también las consideraciones sistemáticas de W. Pannenberg, *Jesus, God and Man*, Philadelphia 1975.

3. Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, trans. J. Bowden, Oxford 1974, 40-57.

4. Cf. Colpe, «Gottessohn», 57.

Diálogo con Trifón (1) nos servirá de entrada para acceder a la cristología del mártir: su confesión de fe en Jesús como hijo de Dios (2) e hijo del hombre (3) que, a través de su vida en la tierra, lleva a plenitud la relación entre el Padre y los hombres (4).

I. SALMO 21: ¿UN SALMO FILIAL?

Para presentar la forma en que Justino entiende la filiación de Jesús nos centraremos en un pasaje del *Diálogo con Trifón* que juega un papel crucial en la estructura de la obra. Se trata del largo comentario al Salmo 21, que Justino lee como profecía de la Pasión de Jesús (*Diálogo con Trifón* 98-106)⁵.

La elección no es arbitraria. No hay otra sección de su obra donde Justino reflexione con tanta insistencia y profundidad sobre el uso del término «hijo» en el contexto de la relación entre Jesús y su Padre⁶. Este hecho es, ya de por sí, digno de nota: el lugar escogido por Justino para tratar la filiación de Jesús es el sufrimiento y muerte del Maestro. Aquí, en las horas finales de dolor y angustia de un ajusticiado, se revela quién es Dios y quién está llamado a ser el hombre.

Es el mismo Justino quien nos ofrece las líneas maestras que guían su exégesis. Al principio del comentario dice que va a explicar el Salmo:

[...] de forma que veáis su piedad hacia el Padre (τὸ πρὸς τὸν πατέρα εὐσεβῆς), y cómo lo refiere todo a Él (ὡς εἰς ἐκεῖνον πάντα ἀναφέρει), al tiempo que pide ser librado por Él de esta muerte, a la vez que muestra en el salmo cómo eran los que se habían reunido contra él y demuestra que se hizo verdaderamente hombre capaz de recibir los sufrimientos (D 98, 1).

Encontramos aquí tres elementos clave para la exégesis del salmo:

a) Justino dice que Jesús «refiere todo al Padre»; lo prueba su ardiente oración para ser salvado de la muerte. Como mostraremos más adelante

5. Nos referiremos de la siguiente forma a las obras de Justino: *Diálogo con Trifón* = D; *primera parte de la Apología* = I; *segunda parte de la Apología* = II. Usamos la traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, (BAC 116), Madrid 1979, modificada cuando lo hemos creído necesario.

6. Sobre el estilo de Justino y la forma de entender la estructura de sus obras, cf. H. Holfelder, «Eusebeia kai philosophia: literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 68 (1977) 48-66.231-251; C. Munier, «La structure littéraire de l'Apologie de Justin»: *Revue des Sciences Religieuses* 60/1-2 (1986) 34-54; F.-M.-M. Sagnard, «Y-a-t-il un plan du 'Dialogue avec Tryphon?'», en *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux 1951, 171-182; C. I. K. Story, «Justin's Apology I: 62-64: its importance for the author's treatment of Christian baptism»: *Vigiliae Christianae* 16/3-4 (1962) 172-178. Prueba de la importancia del comentario de este salmo en la evolución del *Diálogo* es que actúa como línea divisoria entre una exposición centrada en la vida de Cristo y otra que tiene como punto focal la Iglesia (desde D 107 en adelante).

este hecho está en conexión con el nombre «Hijo de Dios» que es propio de Jesús. *b)* El Salmo nos revela quiénes son los que persiguen y atacan a Jesús. Justino no está interesado meramente en identificar a los autores del crimen, sino en describir su identidad profunda poniendo de relieve la fuerza que les mueve a actuar contra Cristo. Es de notar que esta identidad se explicará, en el Salmo, en términos cercanos a la filiación: los asesinos de Jesús son semejantes al diablo, progenie suya⁷. *c)* Añade el Mártir que Cristo se muestra capaz de sufrimiento. Justino usa aquí una fórmula en que resume la condición humana: todos somos hermanos porque compartimos la misma naturaleza pasible (cf. II 1, 1) que el mismo Jesús asumió (II 13, 4). Más adelante relacionaremos el hecho de ser hombre pasible con un título que Justino da a Jesús en el comentario: «hijo del hombre».

«Hijo de Dios», «hijo del hombre», «hijos del diablo». Podríamos decir que los elementos mencionados en la introducción del Salmo se mueven todos ellos en torno a la filiación, ya divina, ya humana, ya diabólica. De hecho, tales elementos reaparecen en el resto del comentario como el hilo conductor de su interpretación.

Tiene especial interés a este respecto la exégesis de Justino a Mt 11, 27, que Justino cita cuando comenta el Salmo: «Todo me ha sido entregado por mi Padre», «Nadie conoce al Padre sino el Hijo, ni al Hijo le conoce nadie sino el Padre, y a quienes el Hijo se lo revelare» (D 100, 1-2). Sigue la explicación del Mártir:

Ahora bien, a nosotros nos ha Él revelado cuanto por su gracia hemos entendido de las Escrituras, reconociendo que Él es el primogénito de Dios y antes que todas las criaturas e hijo de los patriarcas (τῶν πατριαρχῶν υἱόν), pues se dignó nacer hombre, sin hermosura, sin honor y pasible, hecho carne de una virgen del linaje de los patriarcas (τῆς ἀπὸ γένους αὐτῶν παρθένου) (D 100, 2).

Notemos un detalle importante. «El Hijo» de Mt 11, 27 no se refiere solo al estado divino de Cristo, a su primogenitura anterior a la Creación. Justino incluye en el nombre de Hijo el que Jesús sea «hijo de los patriarcas» e inmediatamente equipara este último título al de «hijo del hombre»⁸. Los dos títulos, Hijo de Dios, hijo del hombre, son necesarios

7. Desarrolla bien este aspecto S. Stys, «De antitesi Eva-Maria eiusque relatione ad Protoevangelium apud Patres»: *Collectanea Theologica* 23 (1952) 318-365. En lo que se refiere a la filiación diabólica en los escritores del siglo II, cf. A. Orbe: «¿San Ireneo adopcionista? En torno a adv. haer. III, 19, 1»: *Gregorianum* 5 (1984) 5-50; 5-12.

8. Tanto en el *Diálogo* como en la *Apología* encontramos en este contexto una referencia a la acción del Logos en la historia. Su obra culmina en la encarnación, muerte y resurrección de Jesús. En D 100, 4 Justino repite que Jesús es «el Hijo» y explica el título con referencias tanto a la generación del Padre antes de la creación, como a su nacimiento de la Virgen. Pienso que Bobichon está en lo cierto cuando mantiene el texto del manuscrito y traduce: «et lorsque nous le disons Fils, nous comprenons qu'il l'est, et qu'avant toutes les oeuvres, il est venu du Père par la Puissance et la Volonté de celui-ci, [...] nous comprenons aussi que par la vierge il s'est fait

para la total revelación del Hijo. Es decir, para conocer al Hijo no basta hacerlo en su divinidad; solo se le conoce perfectamente cuando se sabe que es también hijo del hombre.

La relevancia de esta afirmación se comprende si atendemos a un pasaje de la *Apología* donde Justino cita también Mt 11, 27 (I 60-61). Se usa allí para ilustrar el significado del Bautismo. Justino se enfrenta en este pasaje con una dificultad importante. Por un lado ha afirmado que los cristianos, en el Bautismo, se consagran a Dios (I 61, 1) y llegan a obtener su conocimiento recibiendo en sí el nombre del Padre⁹. Por otro lado el mártir mantiene que Dios Padre tiene un nombre misterioso que está por encima de toda comprensión por parte del hombre (cf. I 61, 11: «es locura todo intento de darle un nombre»). ¿Cómo es entonces posible que los cristianos hereden tan intangible propiedad?

Justino quiere mostrar que es a través del Hijo como esto sucede¹⁰. El mártir se preocupa por citar el Antiguo Testamento, en concreto la revelación del nombre de Dios a Moisés en la zarza, que es para Justino una epifanía del Logos. El «Yo soy» (Ex 3, 14) revelado a Moisés encuentra su cumplimiento en el Nuevo Testamento, como testimonia el verso de Mateo, que se cita enseguida: «nadie conoce al Padre sino el Hijo...». Los judíos no han querido reconocer al Hijo, por cuyo medio se manifestaba Dios en la historia del Pueblo; pero, al hacerlo, desconocen también al Padre, pues no respetan su trascendencia, pensando que es Él mismo quien se aparece en la zarza. Para Justino, entonces, tanto el Padre como el Hijo pertenecen a la definición de Dios¹¹. Quien quiere salvaguardar a un tiempo tanto la trascendencia de Dios como su cercanía en la historia ha de aceptar esta distinción. Porque Dios es el Padre invisible, guarda la trascendencia de su misterio; porque tiene un Hijo, se puede hacer cercano a la vida de los hombres y salvarlos.

Desde aquí podemos volver a nuestro texto del *Diálogo*. Al nombre de Hijo, y por tanto al conocimiento de Dios en su misterio de trascendencia y cercanía, pertenece su encarnación y venida entre los hombres. El conocimiento de Dios en su misterio específico se compenetra con la revelación en la historia del Verbo encarnado. El contexto en que aparece Mt 11, 27 en la *Apología* confirma esta conclusión. Allí esta revelación del Padre y del Hijo está asociada a la concreta historia de salvación del

homme...» (P. Bobichon [ed.], *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, I, (Paradosis 47/1), Fribourg 2003, 455).

9. Sobre este texto de la *Apología*, cf. Story, «Justin's Apology».

10. Cf. C. Munier, *Justin. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire*, (Patrimoines-Christianisme 278), Paris 2006, ad 63, 17: «La principale préoccupation de Justin n'est pas de montrer le caractère erroné de l'exégèse juive des théophanies, [...] mais plutôt, de manière antithétique, la *connaissance* de Dieu que dispense le Logos apparu puis incarné.» Tenemos prueba de que los cristianos reciben la concreta revelación del Padre en D 39, 5, donde Justino dice que los discípulos de Jesús han sido instruidos en toda la verdad por el Espíritu, frase en la que aparece un eco de Juan 16, 13. Cf. también D 121, 4.

11. Cf. I 63, 3.

Pueblo de Israel y, más concretamente, al nacimiento, muerte y resurrección de Jesús¹². La filiación del Hijo y la paternidad del Padre son conocidas por el modo en que el Logos se deja ver de los hombres, en forma incorpórea primero, asumiendo la carne, después. La venida de Jesús en carne aparece como el lugar idóneo para que se revele la trascendencia cercana de Dios.

En el *De Resurrectione* encontramos una asociación parecida entre Mt 11, 27 y la vida en carne de Jesús:

El Logos, hecho hijo suyo, encarnado, vino entre nosotros, *para revelar a sí mismo y al Padre* y para darnos la resurrección de los muertos y la vida eterna que viene después [...]. Por eso los que lo siguen y llegan a conocerlo *reposan en él...*» (*De Resurrectione* 1, 7)¹³.

Tanto el conocimiento del Padre y del Hijo como la mención del reposo aluden a Mt 11, 27-28. La revelación del Padre y del Hijo sucede a través del Encarnado que trae la Resurrección de la carne¹⁴. Desde aquí se entiende también la mención del descanso: en la *Apología* Justino dijo que Abraham, Isaac y Jacob fueron los primeros en consagrarse a la búsqueda de Dios; nos aclara ahora que esta búsqueda de la verdad halla reposo definitivo solo en Jesús hecho hombre¹⁵. Esto es así porque —si atendemos a la epistemología del *De Resurrectione*— el Logos e Hijo revelador del misterio paterno ha entrado en el lugar idóneo para su conocimiento por el hombre, la condición corporal de nuestra existencia¹⁶.

La cosa despierta interrogantes. ¿Cómo se puede encerrar en la vida en carne de Jesús tanto el misterio más profundo de Dios como el reposo definitivo a que están llamados los hijos de Adán? La respuesta pasa por un análisis de los dos títulos —Hijo de Dios e hijo del hombre— que

12. Abraham, Isaac y Jacob son llamados por Justino «hombres de Cristo» porque fueron los primeros que se dedicaron a la búsqueda de Dios (cf. I 63, 17; «dedicarse» aparece en los LXX, Si 39, 1, para indicar cómo el hombre sabio se dedica a estudiar los profetas y la Ley; Munier traduce: «ils se sont consacrés...»). Su forma de vida hallará cumplimiento en la consagración bautismal de los cristianos (cf. I 61, 1). Así, el conocimiento de Cristo fue dado en diferentes formas al Pueblo de Israel, revelado con imágenes incorpóreas (I 63, 16); pero solo al final de los tiempos el Hijo ha aparecido como hombre, partícipe de nuestras pasiones para sanarlas (II 13, 4).

13. Sobre la autoría del tratado, cf. A. D'Anna, *Pseudo-Giustino. Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, (Letteratura Cristiana Antica), Brescia 2001. En este trabajo aceptamos las conclusiones de su estudio y tratamos el *De Resurrectione* como perteneciente a Justino o a un discípulo suyo muy cercano.

14. Cf. el comentario de *ibid.*, 108-109, nota 42. Al hablar del Logos, hecho hijo suyo, ¿se mueve Justino en las coordenadas que enmarcarán luego la obra del Hipólito exegeta, que habla del «hijo perfecto» para referirse al Logos encarnado? Así piensa D'Anna en su estudio del *De Resurrectione* (95, n. 18). El paralelo con el *Diálogo* que estamos indicando podría apuntar en esta misma dirección. Sobre Hipólito, cf. A. Zani, *La Cristologia di Ippolito*, Brescia 1984, 332: «la nascita da Maria ha rivelato in Gesù l'unione realizzata dal Logos con la carne, svelandone pienamente la filialità, avendo esteso la filialità del Logos a una condizione prima non posseduta, quella appunto della carne...».

15. Cf. D 8, 2.

16. Cf. D'Anna, *Sulla Resurrezione*.

guardan según Justino el misterio del conocimiento del Logos. Pasamos a analizarlos acto seguido.

II. CRISTO, HIJO DE DIOS

En su comentario al Salmo 21 Justino se centra, en primer lugar, en la filiación divina:

Ahora bien, a nosotros Él nos ha revelado cuanto por su gracia hemos entendido de las Escrituras, reconociendo que Él es el primogénito de Dios y antes que todas las criaturas... (D 100, 2)¹⁷.

Cristo existía, antes de que el mundo fuera creado, como el primogénito de todas las criaturas. Poco antes en su discusión con Trifón (D 55-62) ha probado Justino que la Escritura da el título de «Hijo de Dios» a alguien que no es el Padre pero que está siempre a su servicio y hace conocer a los hombres sus mensajes y decretos. Así, este Hijo es distinto del Padre en número, pero de ninguna manera en voluntad o mente (cf. D 56, 11). Justino comparte aquí la visión teológica de Juan: el ser del Hijo se explica en términos de su envío por el Padre. De esta forma la preexistencia de Cristo se describe de acuerdo con la característica esencial del Jesús terreno: su referencia a la voluntad del Padre que le ha enviado. A esta misión otorga Justino el rango de un principio ontológico: la total disponibilidad del Hijo único, amado del Padre, es el fundamento del acto creador de Dios y la fuerza que sostiene y unifica la historia del mundo.

Es ahora el momento de hacer valer que el título «Hijo de Dios» no se refiere solo para Justino a la primordial generación del Logos por el Padre. Justino dice también que Jesús es Hijo de Dios porque, en modo diferente al resto de los hombres, Él no ha nacido de semilla humana, no es «hombre nacido de hombres»¹⁸. Es decir, Jesús es Hijo de Dios en virtud de su nacimiento virginal de María.

¿Cuál es el significado de tal declaración? En contraste con el resto de hombres, que han nacido de padre humano, Jesús viene directamente del poder y la voluntad de Dios. La lectura en singular de Jn 1, 13 se encuentra detrás de esta interpretación de Justino. Significa que la ausencia de semilla humana en la generación de Jesús desvela una presencia mayor: la acción directa de Dios, único Padre de Jesús, en la formación

17. Cf. también D 100, 4. Al final del comentario al Salmo, Justino añade, en referencia a Sal 21, 20-22, «Libra de la pata del perro a mi unigénita (μονογενή)»: «Porque ya he indicado, tal como en los Recuerdos hemos aprendido, que Él es el unigénito del Padre del universo, por ser engendrado de Éste de forma propia como Logos y Potencia» (D 105, 1).

18. Cuando Justino menciona a María en este número del *Diálogo* subraya su virginidad: D 100, 2.3.4.5.

de su carne. En este contexto es bueno notar la exégesis de Justino a Is 53, 9: «¿Quién contará su generación?». Justino aplica este texto sea al nacimiento celeste de Jesús sea a su generación terrena. Los dos son inenarrables, misteriosos con el misterio propio de Dios, porque los dos son acción del Padre que engendra a su Hijo¹⁹.

De esta forma Justino establece una conexión entre el nacimiento virginal de Jesús en Belén y su generación divina. El nacimiento virginal es mucho más, por tanto, que un hecho prodigioso; se trata de un evento de significación teológica crucial. Este nacimiento hace visible en la tierra la generación divina del Hijo de Dios, anterior a la creación del mundo. Éste es un hombre, podríamos decir mirando a Jesús, cuyo origen terreno está unido con el origen absoluto del cual vienen todas las cosas y en el que se sustenta el curso de los siglos. Un nacimiento humano es el lugar donde se expresa la fuente en la que el mundo se cimenta y desde la que fluye la historia.

A la vista de estas afirmaciones debemos preguntarnos: ¿en qué consiste la diferencia entre el nacimiento de Jesús y el que acomuna a los demás hombres? El no ser «hombre nacido de hombres» y el provenir directamente del poder y voluntad de Dios, ¿no hace de Jesús un ser ajeno al común destino de los hijos de Adán?

a) Para responder hemos de analizar en primer lugar la diferencia entre el nacimiento de Jesús y el del resto de los hombres. Empecemos con un texto de la *Apología* en que el mártir llama a los recién nacidos «hijos de la necesidad y la ignorancia»:

Puesto que de nuestro primer nacimiento no tuvimos conciencia, engendrados que fuimos por necesidad de un germen húmedo por la mutua unión de nuestros padres y nos criamos en costumbres malas y en conducta perversa; ahora, para que no sigamos siendo hijos de la necesidad y de la ignorancia, sino de la libertad y del conocimiento, y alcancemos juntamente perdón de nuestros anteriores pecados, se pronuncia en el agua sobre el que ha determinado regenerarse y se arrepiente de sus pecados el nombre de Dios... (I 61, 10)²⁰.

Tratemos de ver por qué somos «hijos de la necesidad y la ignorancia». ¿Se refiere Justino a que no hemos decidido nuestra entrada en la tierra? De ser así resulta difícil explicar por qué Justino ve el hecho como algo negativo, y lo describe como situación de la que hemos de ser rescatados con el Bautismo. Considerar como una desgracia no haber tenido parte activa en la decisión de nuestro nacimiento acercaría a Justino a la visión gnóstica de la existencia, descrita como un «ser arrojado en el

19. Cf. J. A. Aldama, *María en la patristica de los siglos II y III*, (BAC 300), Madrid 1970, 176-181.

20. Sobre este pasaje, cf. J. J. Ayán, *Antropología de San Justino*, (Collectanea Scientifica Compostellana 4), Santiago de Compostela-Córdoba 1988, 232-236.

mundo»²¹. Pero es claro que tal concepción está en los antípodas del universo de Justino. De hecho, el mártir dice del primer hombre, Adán, que fue creado en libertad (D 87, 1): él no era hijo de necesidad, incluso si no tuvo parte en la decisión de su propia creación. Más aún, el reconocimiento agradecido de haberlo recibido todo de Dios es para Justino fundamento de la felicidad humana (cf. D 142, 1). ¿Cuál es entonces la razón de que se nos llame hijos de la necesidad y la ignorancia?

Para entender la visión de Justino hemos de estudiar la formación del primer hombre, dotado por su Creador de libertad y autodeterminación. (cf. D 88, 4: ἐν ἐλευθέρα προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους). En otro lugar explica Justino:

Dios, queriendo que ángeles y hombres siguieran su voluntad, quiso hacerlos dueños de sí para la práctica de la justicia, con razón (logos) para que conocieran por quién han sido hechos y a través de quién tienen el ser, siendo así que antes no existían, y con una ley para que fueran juzgados por Él, si es que actuaban contra la recta razón (logos) (D 141, 1).

Nótese: es propio del logos que habita en los hijos de Adán hacer patente el origen del hombre, su creación por parte del Padre. La libertad y señorío de que goza el hombre se enmarcan, pues, en el reconocimiento de su condición creatural, don que precede toda elección. En otro lugar dice Justino: «Pues venir a la existencia al principio no fue elección nuestra; pero seguir las cosas que le agradan, eligiéndolas por medio de las potencias racionales *que Él mismo nos dio*, nos convence y nos lleva a la fe» (I 10, 4). No es solo que Dios nos pusiera gratuitamente en la existencia y nos dejara luego a nuestro arbitrio: la misma posibilidad de elegir el bien se basa en el don de nuestras potencias racionales, que descubren nuestro origen de sus manos.

Puede establecerse aquí un paralelo con un texto del *De Resurrectione* en que del mismo Logos de Dios se dice que es libre y dueño de sí (ἐλευθέρος τε καὶ αὐτεξούσιος):

La palabra de la verdad es libre y dueña de sí, y no soporta caer bajo ninguna prueba confutadora, ni sufre examen de demostración por parte de aquellos que la escuchan. Pues su nobleza de origen y el confiar en aquel que la ha enviado reclaman que se le dé fe. Pues la palabra de la verdad es enviada por Dios: por eso la libertad que posee no es arrogante (*De Resurrectione* 1, 1).

Los dos adjetivos usados por Justino para hablar de la creación del hombre se atribuyen aquí al Logos o palabra de la verdad. Se añade a continuación que esta libertad y señorío de sí no son arrogantes, preci-

21. Cf. H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston, IL 2001, 228, quien cita a Clemente Alejandrino, *Excerpta ex Theodoto* 78, 2.

samente en virtud de la nobleza de origen del mismo Logos (cf. Sb 8, 3), y de que este pone cuidado en cumplir siempre la voluntad del Padre. Libertad y autodeterminación no se justifican por sí mismas, sino por estar enraizadas en una referencia primordial al Padre que envía la palabra al mundo. Esta visión concuerda con la que Justino mantiene del Hijo en la *Apología* y el *Diálogo*, presentándolo como servidor de la voluntad del Padre.

Se podría entonces decir que el logos de que el hombre participa, precisamente en cuanto que es una invitación a reconocer el propio origen de las manos del Creador, es un logos filial que apunta al Padre; se trata de una semilla sembrada por el Logos preexistente cuya nobleza de origen —es decir, cuya referencia al Padre— encomia Justino. Así, el hombre fue creado según una libertad que ha de reconocerse recibida de las manos del Padre, fuente de todo bien, el único que no es engendrado (cf. D 5, 4).

b) Ocurrió, sin embargo, que en vez de reconocer la bondad de su origen, Adán y Eva se rebelaron contra él, en ingratitud y orgullo (cf. D 102, 6). Con el primer pecado el hombre rechaza reconocer al Padre actuando en contra del logos seminal que se le ha entregado a modo de talento (cf. D 125, 2). Esta rebelión es la pérdida, a un tiempo, de la libertad filial y del conocimiento paterno. Sus contrarios, la esclavitud y la ignorancia, entran en escena. Adán y Eva introducen en el mundo, por engaño del diablo, una fuerza contraria a la filiación del Creador (cf. I 44, 12).

Hay más: para Justino este pecado no es un hecho aislado que afecte solo a nuestros primeros padres. La situación nueva creada por Adán y Eva tiene consecuencias para el resto de sus hijos. Un texto del comentario al Salmo 21 prueba que el mártir veía la historia como una unidad solidaria. Justino pregunta por qué Dios no mató a Herodes y permitió que el tirano persiguiera a su Hijo:

Y si alguno nos dijera: ¿No podía Dios mejor matar a Herodes?, me adelanto a decirle: ¿Y no podía Dios en el principio haber eliminado a la serpiente y no tener que decir: «Y pondré enemistad entre ti y la mujer, entre su descendencia y la tuya» (Gn 3, 15)? ¿No podía Dios crear inmediatamente una muchedumbre de hombres? (D 102, 3).

Parece difícil seguir aquí el razonamiento de Justino. ¿Por qué la creación de multitud de hombres había de ser remedio del pecado? ¿Por qué se opone esto al establecimiento de hostilidades y a la promesa de un Redentor? El argumento de Justino es coherente solo si asumimos que los hijos de Adán y Eva, por el simple hecho de haber nacido de ellos, participan en la misma situación de sus padres. En este supuesto la nueva creación de multitud de hombres trae consigo liberación del pecado, porque Dios comienza de nuevo una humanidad sin conexión con las consecuencias de la caída primera. Se puede concluir entonces que Justino ve la raza humana como una unidad que atraviesa los siglos; el pe-

cado primero cambia así el curso de la historia influyendo en todos los descendientes de Eva²².

c) ¿Podemos decir algo más sobre el modo concreto en que las condiciones de ignorancia y esclavitud se transmiten de padres a hijos? Parece que Justino establece una conexión entre la manera de venir a este mundo «de una semilla húmeda por la unión de los sexos entre sí» (I 61, 10), y el estado de ignorancia y esclavitud en que el hombre se encuentra, condición corroborada después por las malas obras cometidas por cada uno.

Estaría esto de acuerdo con un texto del *De Resurrectione* en el que Cristo dice haber nacido de una virgen no por otra razón sino para poner fin a la generación sexual, que es descrita como sujeta a un deseo ilícito. Enseñaba así al Príncipe del mal, ignorante de ello y confiado por tanto en su tiranía, que le era posible a Dios formar al hombre sin necesidad de intervención de varón (*De Resurrectione* 3, 5)²³.

¿Debemos decir, por tanto, que estamos ante una visión negativa de la sexualidad humana y que esto explicaría por qué el pecado se transmite de padres a hijos? No parece que sea el caso. Justino en su *Apología* reconoce que la formación del hombre es obra de Dios, como también hace el tratado *De Resurrectione* (cf. I 19). El mártir ve en la estructura del cuerpo femenino un diseño concreto del Creador, perteneciente a la bondad del mundo, que Cristo ha venido a restaurar (cf. D 23, 5; D 23, 3).

Es posible arrojar algo de luz sobre estos textos si alargamos el horizonte y tenemos en cuenta el amplio contexto de los escritores cristianos del siglo II. Un estudio de Antonio Orbe muestra que era moneda corriente, tanto en la gran Iglesia como entre sectas heréticas, atribuir naturaleza sexual al pecado cometido por Adán y Eva²⁴. El mandato de no comer del árbol de la ciencia se refería a esta unión, de acuerdo con la interpretación bíblica del «conocimiento» (Gn 4, 1).

Es cierto: había una gran diferencia entre la interpretación que de este mandato y su consiguiente trasgresión daban los Padres de la Iglesia y la ofrecida por cristianos heterodoxos. Para los encratitas, por ejemplo, la prohibición era perpetua y el matrimonio malo en sí mismo. Por su parte, algunos representantes de la gran Iglesia, entre los cuales se encontrarían Justino, Teófilo e Ireneo, sostenían que Dios prohibió las relaciones en el Paraíso solo hasta el tiempo en que Adán y Eva hubieran adquirido la madurez necesaria para el acto. La conversación con Dios en el paraíso serviría a este propósito: preparar poco a poco a los espo-

22. Cf. Ayán, *Antropología*, 239. El remedio no pasa, en efecto, por una creación instantánea que exima al hombre de las consecuencias del lento correr de los siglos, sino por la promesa de un redentor que nacerá de la mujer y se insertará en el ritmo de las generaciones, como hemos de ver más adelante.

23. Sobre el texto citado, cf. D'Anna, *Sulla Resurrezione*, 93.

24. Cf. A. Orbe, «El pecado original y el matrimonio en la teología del siglo II»: *Gregorianum* 45, n. 3 (1964) 449-500; cf. también A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, (BAC 286), Madrid 1969, 244-253.

sos para que en su unión no se dejaran llevar por pasiones contrarias al verdadero amor²⁵.

El primer pecado consistió en la desobediencia a este mandamiento: Adán y Eva incurrieron en relaciones ilícitas, por antepuestas al tiempo determinado por Dios. El suyo era pecado de orgullo y desobediencia a la voluntad de Dios, que tomaba la forma de trasgresión sexual²⁶. La serpiente sedujo a Eva y la primera mujer cometió pecado de adulterio, no precisamente con el diablo, sino con su marido Adán. Aunque fueran esposos, su relación —por contraria al mandato del Creador y priva de la necesaria madurez— era calificada de adúltera.

A esta luz resultaría más claro por qué el mártir unió el nacimiento en ignorancia y necesidad con la generación de una semilla húmeda, por unión de los sexos. Si la rebelión contra el Padre que constituye la esencia del pecado de Adán y Eva tomó la forma concreta de un pecado sexual, entonces el acto mismo de generación estuvo afectado por la conducta rebelde y ésta pudo transmitirse a los hijos.

Desde aquí se puede profundizar en la comparación entre Eva y María que Justino inaugura en la tradición cristiana. Dice el mártir: «Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia... Y de la Virgen nació Jesús...» (D 100, 5-6). Si el pecado de los primeros padres consistió en relaciones sexuales ilícitas, entonces el fruto de esta trasgresión es desobediencia y muerte no solo en modo metafórico, sino real, en la concreta persona de sus hijos. Está esto de acuerdo con el paralelismo con la Virgen María, que da luz también a una persona concreta, Jesús²⁷.

25. Cf. Orbe, *Antropología*, 235: «Primero debían intimar con Dios, hasta hacerse uno con Él y adquirir en su trato la madurez de quien estaba llamado a criar hijos para el cielo. El Señor no podía abdicar de sus derechos. Y nada mejor que vincularles transitoriamente, reclamándoles el sacrificio más íntimo en testimonio de sumisión»; p. 252: «el matrimonio ha de ser siempre compatible con la unión con Dios, a fin de que la transmisión de la vida —de padres a hijos— esté bendecida desde el cielo por la santidad misma del acto conyugal, dominado por la comunión con Él. Es más, en los designios primeros de Dios, el acto —vehículo de la vida— hubo de realizarse en oración o en contemplación divina, con una intensidad de espíritu o tensión de caridad tan fuerte que eliminara el placer desordenado y determinara —con perfecta sumisión de la carne al espíritu— la paternidad o maternidad carnales».

26. A este respecto es interesante notar que para Justino, que sigue aquí una tradición rabínica, el pecado de David con Betsabé es descrito como vanagloria (cf. D 141, 3-4).

27. Cf. Orbe, *Antropología*, 246: «Por su medio, mediante la virgen (Eva), fue estrechamente vinculado el género humano a la muerte. ¿Por título jurídico, o por algo físico, semejante a la génesis real del hombre? El contexto, y el paralelo con la Virgen María, reclaman esto segundo...»; p. 246: «Si la fe y alegría toman cuerpo en la generación real del Verbo de Dios, también la desobediencia y muerte —engendradas por Eva— cristalizan, al parecer, en un hijo (= hombre) real, nacido desobediente y muerto»; pp. 247-248: «El paralelo, demasiado sugestivo, difícilmente probaría por sí solo que Eva concibió real, físicamente, hijos de muerte, a raíz de su desobediencia al Verbo (preceptivo) de Dios. Pero viene dentro de una atmósfera sintomática. Acabamos de ver la doctrina de San Teófilo Antioqueno (*Ad Autolyicum* 2, 25). Más clara aún la

Podemos ahora entender mejor por qué Justino contrapone la creación de golpe de una multitud de hombres con el establecimiento de enemistades entre los hijos del diablo y los de la mujer. Justino alude al modo concreto en que Dios habría de obrar la salud. En vez de empezar de nuevo creando de la nada hombres independientes entre sí, el Creador respeta la unión del género humano y quiere deshacer la perdición por el mismo camino por el que esta se produjo. Supuesto que la situación de Eva se transmite a sus hijos, habrá que esperar otro nacimiento que nos libere de tan pesada herencia, el que nos viene por la Virgen María²⁸.

d) Todo esto nos pone en franquía para considerar el nacimiento virginal de Jesús: ¿en qué era diferente de cualquier otro nacimiento después de Adán? Como hemos mencionado más arriba, la virginidad de María es testimonio de la forma singular en que Jesús nace, formado directamente por las manos del Padre. En vez de semilla de varón actúa la voluntad de Dios y su poder.

Vemos entonces la novedad del alumbramiento de la Virgen. Si los otros nacimientos humanos después de Adán están signados por la ignorancia y la esclavitud, el de Jesús lleva las marcas contrarias: en efecto, la filiación divina es conocimiento de Dios y obediencia a sus mandatos. Jesús queda libre de la herencia de rebeldía con que todo hombre se encuentra al venir al mundo, y recibe por el contrario, en su cuerpo, una orientación primigenia hacia su Padre²⁹.

De lo que venimos diciendo hay que concluir que para Justino el estado en que se encuentra el hombre al nacer no es neutro con respecto al Creador. En los hijos de Adán y Eva está inclinado hacia la rebeldía, por encerrarse en ignorancia y necesidad; en Jesús transparente al Padre y muestra profunda reverencia hacia Él.

Hay que añadir a esto que el Salvador no inventa un modo totalmente original de venir al mundo, en neta discontinuidad con sus antepasa-

doctrina del alejandrino Clemente, y la que Anastasio Sinaíta atribuye a Orígenes. No obstante su mala recomendación por los encratitas (Taciano y Casiano) se generalizó entre los eclesiásticos de los siglos II y III. Y es la más coherente con el paralelo «Virgo Eva - Virgo Maria» de San Ireneo».

28. Esto nos ayuda a reinterpretar una aparente discordancia entre el *Diálogo con Trifón* y el *De Resurrectione* acerca del significado del nacimiento virginal. En el *Diálogo* parece ser la destrucción de la obra de la virgen Eva; en el *De Resurrectione* muestra la eliminación futura de la generación sexual, llamada en este contexto «contraria a la ley». Si se tiene en cuenta la natura sexual del pecado del Paraíso se puede entender esto último de otra forma. Lo que se elimina es la generación sexual en cuanto que ilícita porque transmisora de una situación contraria a la voluntad paterna. Jesús trae una nueva forma de nacer. Se podría decir también, siguiendo una expresión de Ignacio de Antioquía, que el Salvador hace posible un matrimonio «en el Señor», que ya no se rige según las leyes de la concupiscencia (cf. *Epistula ad Polycarpum* 5, 2).

29. Notemos que Justino habla de nuestro nacimiento en ignorancia y esclavitud en el contexto del nuevo nacimiento (palingénesis) del Bautismo. La expresión «hijos de necesidad e ignorancia» tiene como su contrario, por tanto, el conocimiento y libertad de que hacen gala los cristianos. Si recordamos que ambas propiedades están ligadas a la filiación, concluiremos que «hijos de necesidad e ignorancia» se ha de oponer a «hijos de Dios». El verdadero conocimiento y la verdadera libertad —ocultos tanto al judío como al griego— es el conocimiento del Padre por medio de su Hijo.

dos: lo que hace es restaurar un estado inicial, propio del primer hombre. En *De Resurrectione* encontramos el siguiente contraste entre dos formas distintas en que Dios modela a su criatura:

Debemos creer a nuestro Dios, pues tenemos pruebas. En primer lugar la creación del primer hombre, que fue hecho de la tierra por Dios. Esto es ya demostración suficiente del poder de Dios. Y además de esto, a los que reflexionan les es dado observar la generación de los hombres los unos de los otros y asombrarse aún más de que, de una semilla húmeda tan pequeña, se modele un ser vivo tan grande (*De Resurrectione* 5, 2-3).

El nacimiento de Jesús, modelado directamente por el Padre, está en conexión con el de Adán, también formado por Dios de la tierra. Si recordamos ahora que el primer hombre fue creado en libertad y con conocimiento de su origen, podemos establecer un paralelo más claro. La forma primera de ser plasmado incluía en sí una referencia al Padre que había de ser reconocida y seguida por el hombre.

Esta referencia puede decirse inscrita en su cuerpo material, modelado por Dios, y permanece presente de alguna manera en todo nacimiento, que es también signo del poder divino. Cuando la conversión del mártir, el anciano le convence de que es precisamente el cuerpo el que da testimonio de que el hombre proviene de Dios, único inengendrado (cf. D 5, 1)³⁰. La carne, por delatar claramente que su origen está en otro, es testimonio de la condición filial del ser humano. Esto implica que la filiación, basada en el primer acto Creador y enraizada en la misma carne del hombre, es parte de la constitución humana primero que el hombre sea capaz de elegirla, y determina así el horizonte de su entera libertad.

Resumamos las conclusiones de nuestro análisis. De acuerdo con Justino, Jesús es Hijo de Dios no solo por su generación anterior a los tiempos, sino también gracias a su nacimiento del vientre virginal. Su filiación divina no es solo eterna, sino también temporal: aquí la eternidad entra en el tiempo para hacer posible un nuevo comienzo en la historia. Adán y Eva, en vez de transmitir una referencia al Padre, que según el Creador había de estar incluida en todo nacimiento humano, se convirtieron en transmisores de muerte y desobediencia. Aparece con Jesús en la historia un nuevo principio de generación, una nueva conexión entre el Padre y la carne del hombre. Hay en esta carne un misterio, algo que apunta al Padre y lo revela, en abierta oposición a nuestro nacimiento en ignorancia y necesidad pero en íntima coherencia con el primer nacimiento de la raza humana de las manos de Dios. La carne de Jesús se convierte, como la de Adán, en testimonio de la acción primera de Dios que la formó.

30. Estaría esto de acuerdo con la línea que sigue Tertuliano en *De carne Christi*: «nec natiuitas sine carne nec caro sine natiuitate»: Tertuliano, *De carne Christi* 1, Evans (ed.), 5; cf. también *De carne Christi* 6, Evans (ed.), 23. La carne testimonia que el hombre no tiene en sí su origen, como le avisa también de que es mortal y ha de recibir de Dios el don de la vida.

Solo que el último Adán sobrepasa con mucho al primero. Pues ahora el nacimiento en la carne es continuación de la generación divina del Hijo que procede del Padre antes de que el mundo fuera creado, y es el fundamento y sentido del mundo.

Nos queda ahora dar cuenta de cómo Jesús inyecta en nuestra historia común esta simiente nueva de filiación. Es necesario para ello considerar el título «hijo del hombre».

III. CRISTO, HIJO DEL HOMBRE

Después de presentar a Jesús como primogénito de Dios anterior a todas las criaturas, Justino explica el significado del título «hijo del hombre» que, como hemos señalado, pertenece a la revelación de «el Hijo» en Mt 11, 27:

Ahora bien, Él se llamaba a sí mismo hijo del hombre, ora por razón de su nacimiento de una Virgen, que era, como ya he dicho, del linaje de David, de Jacob, de Isaac y de Abraham; o por ser Abraham mismo padre de estos que acabo de enumerar, de quienes María trae su linaje. Porque sabemos que los padres de las féminas son también padres de los hijos de sus hijas (D 100, 3).

El título «hijo del hombre» se usa aquí para decir la humanidad de Jesús, siguiendo un camino abierto por la carta a los Hebreos (cf. Hb 2, 6)³¹. Es de notar que esta humanidad no es noción abstracta; «hijo del hombre» quiere decir «hijo de los Patriarcas»: «lo conocemos... hijo de los Patriarcas, pues se dignó nacer hombre de una Virgen de su linaje...». A través de la Virgen María Jesús es parte de una familia que atraviesa la historia, la familia de Abraham, Isaac y Jacob³².

De este modo, el título hijo del hombre, al igual que ocurría con «hijo de Dios» se refiere también a María; en este caso no en cuanto que es virgen, sino como hija de Abraham y madre verdadera de Jesús, es decir, en cuanto que une a Cristo con la cadena de generaciones en Israel. Téngase en cuenta a este respecto el modo en que Justino retrata a María en su respuesta al ángel. Al contrario de Eva, que concibió desobediencia y muerte, la Madre de Jesús se llenó de fe y alegría. ¿Por qué escogió el mártir estas dos virtudes? Sin duda sigue el texto de Lucas, leyendo el saludo del ángel no como un simple «Ave» sino cual invitación profética

31. Cf. E. Grässer, «Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2, 6», en R. Pesch y R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn. FS Anton Vögle*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 404-414. Cf. Colpe, «Gottessohn», 51-52. Justino se refiere también al texto de Daniel «como hijo del hombre» (cf. D 76, 1; D 126, 1). En este caso el mártir se centra en el «cómo» y refiere la expresión a la filiación divina de Jesús, que no es hombre nacido de hombres.

32. Cf. Zani, *Ippolito*, 333, sobre la conexión entre Hijo e hijo del hombre en Hipólito, cercana a la que estamos presentando en Justino.

a la alegría mesiánica³³. La Madre de Jesús aparece aquí como representante de todo el pueblo de Israel, descendiente de los Patriarcas, epítome de su obediencia fiel a Dios. Fe y alegría son de hecho para Justino características propias de la respuesta de Abraham a Dios (cf. D 119, 6).

¿Cómo es este vínculo que une a Abraham y María? Para responder hemos de reflexionar sobre el tipo de promesa recibida por el Patriarca. Justino se pregunta por aquello que la hace especial (cf. D 119). No se trata solo del número enorme de hijos. Noé, de hecho, fue también padre, y de multitud más grande. Lo que distingue a Abraham es que no se le concedió solo descendencia carnal, sino un pueblo imitador de su propia fe. Justino, en discusión con el judío Trifón, quiere evitar una intelección meramente carnal de la promesa e insiste en la importancia de la imitación de las virtudes del padre en la fe. Esto no significa, sin embargo, que la concreta unión de las generaciones en la carne pierda importancia. Tras caracterizar al pueblo creyente como verdadera descendencia de Abraham, Justino insiste en la descendencia del patriarca, a través de Isaac y Jacob, y menciona «la disposición que tiene lugar a través de la Virgen María» hasta llegar a Jesús. Recuértese además cómo Justino da importancia a la ascendencia davídica de María, precisamente para dejar clara la conexión según la carne entre Jesús y el patriarca Abraham (cf. D 119, 4-6; D 120, 1-2). La promesa hecha al Patriarca es obtenida precisamente porque Cristo pertenece a su linaje. La imitación en la fe se transmite, por tanto, precisamente a través de las generaciones según la carne.

He aquí de nuevo que para Justino las respuestas libres de los hombres no permanecen aisladas sino que tienen efectos que se transmiten de padres a hijos, sin que esto elimine la concreta responsabilidad de cada individuo. Abraham es «el primer hombre que se consagró a la búsqueda de Dios» (I 63, 17) y fue seguido precisamente por sus hijos Isaac y Jacob, imitadores de las obras de su padre. Lo que tenemos en Abraham es una respuesta en fe y alegría a la llamada del Logos que ahora queda unida a la generación de sus hijos, y transmitida a ellos como herencia³⁴. A partir de Abraham la generación carnal no solo transmite desobediencia y muerte, sino también fe y alegría, recobrando en parte su prístina hechura. María es testigo singular de esta nueva presencia de la filiación en la historia, transmitida a través de la generación y asumida libremente en obediencia de fe.

Podríamos decir que Justino ve en la filiación una dimensión corporativa que une a los hombres entre sí. Dios no crea al hombre aislado, sino en familia, integrado en la cadena de las generaciones. El testimonio

33. Cf. S. Lyonnet, «Chaire kecharitomene»: *Biblica. Commentarii periodici ad rem biblicam scientifice investigandam* 20 (1939) 131-141.

34. Sobre la figura de Abraham, cf. M. Aroztegui, *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon*, (Analecta Gregoriana 294), Roma 2004.

de su origen primero, de la mano del Padre, puede transmitirse por generación carnal, igual que se transmite también la desobediencia y muerte. El término «corporativo» como lo usamos aquí, no tiene por tanto solo un sentido metafórico: la filiación es corporativa porque se enraíza en la constitución en carne o corporal del hombre, precediendo de este modo su libertad y determinando su horizonte.

Demos ahora un paso importante: la continuidad que hemos visto entre Abraham y María no se detiene ahí. Se continúa precisamente en la vida de Jesús. En su comentario al Salmo 21 Justino habla de la esperanza que Cristo pone en Dios:

El salmo prosigue: «En ti esperaron nuestros padres; esperaron y tú los libraste. A ti clamaron y no se avergonzaron» (Sal 21, 5) [...] Con lo que declaraba Cristo reconocer por padres a los que esperaron en Dios y fueron por Él salvados, aquellos justamente que lo fueron de la Virgen, de quien Él nació hecho hombre; al tiempo que da a entender que será Él mismo por Dios salvado, y no se gloria de hacer nada por propia voluntad o por propia fuerza (D 101, 1).

Aquí el Salvador es presentado como hijo de los Patriarcas, no solo por su nacimiento carnal de María, hija de Abraham, sino también por su propia obediencia y confianza en Dios. Jesús ha heredado, a través de su Madre, la historia de abandono en Dios que inauguró Abraham. El Salvador participa así en la filiación corporativa que acomuna toda la historia humana. La obra de Jesús será continuar la de los Patriarcas, restaurando de este modo el origen primero del hombre.

Leída la obra de Jesús en el trasfondo de esta filiación corporativa se explica por qué es necesario volver al inicio siguiendo «el mismo camino» (cf. D 100, 4) por el que se produjo la desobediencia de los primeros padres: solo así se respeta la continuidad de la historia humana, que forma a los ojos del mártir una unidad con la vida de Cristo. Cuando Jesús acepta desandar el camino está aceptando la historia de Adán y Eva como suya propia. Esto se refiere no solo a los primeros padres sino a cuantas trasgresiones tuercen los renglones derechos del tiempo. Léanse si no los dos textos siguientes:

En conclusión, como la circuncisión empezó en Abraham, y el sábado, sacrificios y ofrendas y fiestas en Moisés, y ya quedó demostrado que todo eso se os mandó por la dureza de corazón de vuestro pueblo; así, por designio del Padre, tenía todo que terminar en Jesucristo, Hijo de Dios, nacido de la Virgen de la raza de Abraham y la tribu de Judá y de la familia de David (D 43, 1).

Permaneced como nacisteis. Porque si antes de Abraham no había necesidad de la circuncisión ni antes de Moisés del sábado, las fiestas y la ofrenda, tampoco ahora hay necesidad, después del nacimiento del Hijo

de Dios Jesucristo, [nacido] según la voluntad de Dios sin pecado a través de la Virgen del linaje de Abraham (D 23, 3)³⁵.

Explica aquí Justino por qué Jesús nos libera del cumplimiento de la Ley. Esta fue dada a causa del pecado del pueblo, de su dureza de corazón. Viene entonces Jesús sin pecado y se somete a la circuncisión y demás preceptos para salvarnos³⁶. De esta forma deshace la trasgresión de Israel por el mismo camino por el que se produjo, poniendo obediencia y gratitud donde había desagradecimiento y orgullo (cf. D 102, 6).

Esta presentación de Jesús como hijo de Abraham que continúa la línea de respuestas obedientes al Padre, y deshace aquellas que se oponen al Creador, nos permite concluir que hay gran continuidad entre los dos títulos, Hijo de Dios e hijo del hombre, considerados hasta ahora. «Hijo del hombre» quiere decir «hijo de los Patriarcas» y de esta forma indica una relación de obediencia y confianza en Dios, una apertura hacia Él que está de acuerdo con la filiación divina de Jesús. Lo divino y lo humano no entran aquí en liza, como si se manejaran dos conceptos estáticos y opuestos de naturaleza, sino que están relacionados por la misma obediencia hacia el mismo Padre de quien todo procede. La continuidad entre los dos títulos se basa, en último término, en que los Patriarcas fueron «hombres de Cristo», precisamente porque se dedicaron a buscar a Dios (I 63, 17): así todo se reconduce al Logos, obediente a la voluntad del Padre. Esta continuidad se basa en una concepción del hombre como aquel llamado a vivir de acuerdo con el Hijo de Dios, que le recuerda su origen.

«Hijo de Dios» se refiere a la novedad introducida por Jesús en el curso de la historia: su carne ha sido formada de nuevo por las manos del Padre y constituida así fuente de conocimiento y obediencia. Porque Jesús es «hijo de Dios» es capaz de restaurar la vocación original del hombre y llevarla a altura insospechada. «Hijo del hombre» es el término que da a Jesús continuidad con toda la historia de Israel. Porque Cristo es «hijo del hombre» llevará a cabo su obra sin destruir la integridad de la historia humana. Más aún, como la respuesta de Jesús ha sido precedida por una historia de justicia filial, desde Abraham a María, la novedad misma que trae Cristo en cuanto Hijo de Dios está en armonía con la

35. Nuestras consideraciones en el apartado anterior nos convencen de que hay que mantener el texto del manuscrito, a pesar de lo que defiende P. Bobichon (ed.), *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon*, (Paradosis 47/2), Fribourg 2003, 648-649. La falta de pecado en Jesús es importante para el razonamiento de Justino. No lleva consigo una depreciación del matrimonio, sino el convencimiento de que es necesario un inicio nuevo en la historia, que viene por la concepción virginal de María. Lo que empezó a causa del pecado es deshecho por quien viene sin pecado.

36. Cf. D 67, 5-6: «[Trifón:] - Tú nos confesaste que se circuncidó [...] [Justino:] Lo confesé y lo sigo confesando: pero no confesé que se sometió a todo eso para ser justificado, sino para cumplir la disposición que quería quien es su Padre y Creador de todo y Señor y Dios. Pues también confieso que se sometió a morir tras ser crucificado, y a hacerse hombre...». Jesús cumple la ley para cumplir la disposición del Padre, que mira a la salvación del hombre, del mismo modo que nació y fue crucificado.

respuesta precedente de sus antepasados que Él hereda como hijo del hombre. Podríamos decir que en Justino encontramos la misma idea que andando los siglos formularía sucintamente León Magno: para salvarnos, «el hombre nuevo asumió nuestra antigüedad», *novus homo suscipit nostram vetustatem*³⁷. Así es como la carne de Jesús combina la frescura de un nuevo inicio con la necesidad de respetar el paso lento de los siglos y conservar su memoria.

Para tener un panorama completo debemos considerar todavía otro factor teológico. Hemos de ver que la cadena de las generaciones que va de Abraham a María y en la que Jesús entra como «hijo del hombre» está movida por el Espíritu Santo. Y nos preguntaremos, a esta luz, por el papel que ese Espíritu juega en la asunción de la historia por parte de Cristo.

IV. EL CAMINO DE LA FILIACIÓN EN LA VIDA DE JESÚS

Resumamos lo andado hasta ahora. El hombre fue dotado desde el principio con un logos filial que le permitía reconocer a Dios como origen de su existencia: la libertad y autodeterminación que distinguen al ser humano han de entenderse en referencia al Creador y Padre que le llama luego a edificar una vida en justicia. Este don primero de la libertad filial estaba llamado a trasmitirse a todos los hijos de Adán. Pero el plan divino resultó de otro modo: en vez de propagar filiación, la carne se convirtió en vehículo de desobediencia y muerte. Con la llegada de Abraham se dio sin embargo un paso hacia la recuperación del diseño primero: el hombre empezó de nuevo a escuchar al Logos y a obedecerle; lo hizo, no solo en cuanto individuo aislado, sino en unión con toda la familia humana, es decir, en la dimensión corporativa de su filiación. La relación con el Padre volvía así a formar parte del curso de la historia.

Ahora bien, el progreso de esta historia de salvación está unido, en Justino, con la doctrina sobre el Espíritu. Este Espíritu estaba ya presente en la vida de los filósofos: a ello se refiere Justino cuando habla de las semillas del *Logos spermatikós*. El Logos actúa como el sembrador de la parábola evangélica que sitúa una semilla en cada hombre, o como el amo que reparte los talentos a sus siervos. Esta fuerza divina actúa también, y en modo muy superior, en los profetas y justos del Antiguo Testamento, permitiéndoles ser testigos de la verdad (cf. D 7, 1)³⁸. La acción del Espíritu en filósofos y profetas trabaja precisamente según un vector filial. A los primeros les concede, aunque en modo muy parcial,

37. Cf. *Epistula* 31, 2: PL 54, 792 A-B; cf. B. Studer, «Consubstantialis Patri. Consubstantialis Matri»: *Revue des Études augustinienes* 18 (1972) 87-115.

38. Cf. J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine*, Leiden 1971, 113.

que hallen al Padre y lo comuniquen al resto de los hombres³⁹. Los segundos darán testimonio con sus obras del poder del Creador del Universo, «Dios y Padre» (cf. D 7, 3).

Podemos identificar la acción del Espíritu como la de una fuerza que mueve al hombre a lo largo de la historia hacia la recuperación de su libertad filial. El Pneuma da unidad a la *historia salutis*, actuando en esa dimensión corporativa de la filiación que acomuna a los hijos de Adán. Obra siempre hacia el recuerdo de Dios, incluso aunque el hombre continúa viniendo al mundo en ignorancia y esclavitud, efectos del pecado de Adán⁴⁰.

La llegada de Jesús trae consigo un nuevo inicio. Como el primer Adán fue modelado por Dios, así sucede con Cristo. Hay ahora, eso sí, una diferencia crucial: este nacimiento es, no una imagen más de la libertad filial del Logos de acuerdo con el querer del Padre, sino la traducción temporal exacta de este eterno origen, pues quien viene es el Logos mismo en persona. En su nacimiento terreno, así como en el celeste, la semilla es la propia voluntad y poder del Padre.

Por otro lado este nuevo origen no es una novedad radical, sin conexión con la historia humana. Jesús es también el «hijo del hombre» y esto implica que está inserto en la cadena de las generaciones. La carne que asume le pasa el testigo de la historia del Pueblo que le ha precedido. Esto quiere decir que su carne ha sido preparada por la acción del Espíritu en el plasma humano, a través de las generaciones que van de Abraham a María.

La tarea a que nos dedicaremos en lo que sigue se refiere al curso de la vida misma de Jesús en cuanto que asume la respuesta generosa y obediente de sus antepasados. Para redimir al hombre no basta la filiación divina que Jesús posee desde su nacimiento y por la que su carne se refiere directamente al Padre. Precisamente en cuanto ha entrado en la única historia de la humanidad, ha de seguir su desarrollo, continuando su curso de filiación y llevándolo a plenitud. La acción del Espíritu a lo largo de la historia ha de continuarse entonces en la vida terrena de Jesús. Hemos de empezar con la consideración del Bautismo en el Jordán. La importancia de este evento se mostrará por sus frutos, especialmente su predicación con poderosa palabra, y adquirirá su cumbre en la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

39. «[Sócrates] exhortaba [a los demás hombres] al conocimiento de Dios, para ellos desconocido, diciendo: «Al padre y artifice del universo no es fácil hallarle ni, hallado que le hayamos, es seguro decirlo a todos». Que fue justamente lo que nuestro Cristo hizo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina; mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates —pues Él era y es el Verbo que está en todo, y Él fue quien por los profetas predijo lo por venir y quien, asumiendo nuestras mismas pasiones, por sí mismo nos enseñó estas cosas...» (II 10, 8).

40. Cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, (Analecta Gregoriana 296), Roma 2005, 100-103.

1. *El Bautismo de Jesús y su nacimiento para los hombres*

El comentario de Justino al Bautismo de Jesús se origina por una pregunta difícil de Trifón (D 87, 2). El judío argumenta que, si el Mesías fuera realmente un ser divino preexistente, no podría aplicársele el texto de Isaías (Is 11, 1-2) en que el profeta predice la venida del Espíritu sobre Cristo. Una de dos: o Jesús tenía el Espíritu desde la eternidad o lo recibió en un momento dado de su vida⁴¹.

La respuesta de Justino ha dado lugar a interpretaciones diferentes. Se debe esto a que el mártir afirma con claridad, por un lado, que Jesús estaba dotado desde su nacimiento con el poder del Espíritu (D 88, 1). Por otro lado sostiene también que el Espíritu, presente a lo largo de la historia de Israel, actuando en los profetas en diferentes grados, llegó sobre Jesús en el momento de su Bautismo y reposó sobre Él (D 87, 5).

Algún exegeta considera que el mártir toma elementos de diferentes tradiciones y no se preocupa de si son o no compatibles: de ahí la aparente contradicción. La posición propia de Justino, al margen de las tradiciones de que bebe, sería esta: Jesús recibió el Espíritu solo en apariencia, como signo exterior de una realidad desde siempre poseída, para que los hombres le reconocieran como Cristo sin ser confundidos por la acción carismática de Juan⁴².

Podemos preguntarnos, sin embargo, si este punto de vista no abandona antes de tiempo la búsqueda de una interpretación coherente con las distintas afirmaciones de Justino. De hecho, si consideramos de nuevo su modo de entender la filiación, no parece difícil encontrar una solución al dilema. Como hemos dicho, Jesús es llamado tanto hijo de Dios como hijo del hombre. Si el primer título establece su novedad en la historia humana (novedad que es retorno al origen), el segundo atestigua su continuidad en el ritmo de las generaciones, según un hilo que liga a los descendientes de Abraham hasta María. Hemos llamado a esto la dimensión corporativa de su filiación.

Esta distinción nos permite decir a un tiempo que Jesús tenía la plenitud del Espíritu desde su nacimiento en Belén (como Hijo de Dios, por su unción anterior a la creación del mundo)⁴³; y que era capaz de recibirlo a lo largo de su vida (como hijo del hombre, en conexión con la acción

41. Para un estudio más detallado de la cuestión, cf. *ibid.*, 231-323.

42. Cf. O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, (Supplements to Novum Testamentum 56), Leiden 1987, 195-199.

43. Hay que recordar aquí la doctrina de Justino sobre la unción precósmica del Hijo de Dios. El Logos, por esta unción primordial, se hace manantial del Espíritu a lo largo de la historia de salvación. Precisamente el pasaje anterior al del Jordán en el Diálogo (D 86) presenta al Logos como árbol de la vida del cual mana el aceite del Pneuma: cf. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 424-426.

del Espíritu en el resto de los hombres, sus hermanos cuyas pasiones comparte)⁴⁴.

Vemos entonces cómo ambos títulos de Jesús, Hijo de Dios e hijo del hombre, se coordinan en la obra de la salvación.

a) En primer lugar, a Jesús le es posible recibir el Espíritu en plenitud, no a pesar de que es el Hijo preexistente, poseedor del Espíritu desde antes de la creación del mundo, sino precisamente por serlo. En efecto: la filiación divina de Jesús, traducida en su nacimiento humano, le hará capaz de recibir la totalidad del Espíritu y no solo, como ocurría en los profetas, parte de sus dones. Posesión del Espíritu desde el principio y recepción del Pneuma en el tiempo no se oponen: la primera es el fundamento de la segunda, su condición de posibilidad.

b) Por otro lado, la nueva recepción del Espíritu por parte de Jesús es necesaria porque su origen como hijo de Dios no transforma, por sí mismo, la historia de la humanidad. No basta que la historia proceda del Padre, ha de ser conducida también hacia Él. Y así, de la misma forma en que el Padre respeta el curso del tiempo de generación en generación, respeta también el crecimiento de Jesús hasta su ministerio público (cf. D 102, 2-4). Tanto por ser Hijo de Dios como por recibir el Espíritu en cuanto hijo del hombre, Jesús será capaz de ascender hacia el Padre llevándose tras de sí los pasos de cada hombre.

De hecho, la escena del Jordán está situada dentro de un marco que tiene en cuenta la historia toda de la humanidad. Justino se refiere, en primer lugar, a la creación del hombre en el Paraíso y a su libertad, respetada cuidadosamente por Dios en el curso de la historia (D 88, 4-5)⁴⁵. Introduce luego todo el contexto de la historia de Israel: el Espíritu actúa en los reyes y profetas, manteniendo al Pueblo en alianza con su Creador. Justino dice entonces que el Pneuma cesa de estar presente en Israel y viene a descansar sobre Cristo: desde Él será entonces distribuido a todos los cristianos en forma de diferentes dones (D 87, 4-6).

Podemos unir a esto la forma en que Jesús hereda las disposiciones de los hombres justos de su pueblo, en concreto Abraham y Moisés. Justino subraya por un lado el hilo conductor que viene de Abraham y es asumido por el mismo Jesús: la obediencia al Padre que se opone a la desobediencia del demonio y sus hijos. Por otro lado, hay también un paralelismo entre Moisés y Jesús. El episodio de Amalek, donde Moisés ora con los brazos extendidos, precede al comentario al Salmo 21 y es signo de la cruz (cf. D 90, 5); Moisés y Jesús se señalan así por su oración

44. Es interesante notar que Ireneo usa también el título «hijo del hombre» en el contexto de la unción con el Espíritu; cf. *Contre les Hérésies* 3, 17, 1: «Hunc enim promisit per prophetas effundere se in nouissimis temporibus super seruos et ancillas ut prophetent; unde et in Filium Dei Filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, uoluntatem Patris operans in ipsis et renouans eos a uetustate in nouitatem Christi».

45. Compárese este pasaje con D 102, 3-4.

intercesora en favor del pueblo. Ahora bien, de Moisés se dice, en referencia a esta especial relación con Dios, que había recibido el Espíritu de piedad (D 87, 4). La oración de Jesús puede explicarse, entonces, como la presencia en Él del mismo Espíritu de piedad que animaba al Legislador (cf. D 98, 1).

Desde este punto de vista puede interpretarse la alusión al Salmo 2, 7 en el contexto del Bautismo. «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Justino comenta: «llama su nacimiento para los hombres al momento en que su conocimiento iba a llegar a ellos». El pasaje ha de leerse en conexión con la exégesis del mártir a Mt 11, 27: solo el Padre «conoce al Hijo y aquellos a quienes el Hijo lo quiera revelar.» Es oportuno recordar ahora que conocer al «Hijo» significa para Justino conocerlo en cuanto «Hijo de Dios» y en cuanto «hijo del hombre.» La escena del Bautismo es el momento en que ambos títulos entran en consonancia, cuando Jesús asume como hijo del hombre la historia de actividad del Espíritu en Israel para llevarla a cumplimiento desbordante. Solo en este momento, por tanto, empieza a llegar a los hombres el conocimiento completo del «Hijo» y se puede decir que Jesús ha nacido para ellos⁴⁶.

Esto quiere decir, por supuesto, que tal conocimiento no es un mero signo externo de la Mesianidad de Jesús, otorgado para evitar confusiones con Juan Bautista. Se trata más bien del conocimiento del Hijo y del Padre que Cristo trae al creyente⁴⁷.

Este conocimiento implica una transformación en Jesús mismo y por tanto una real unción con el Espíritu que solo así podrá ser participado a sus hermanos en el Bautismo. Reposando el Pneuma sobre Jesús, plasmará en la historia una plena respuesta filial y hará accesible a sus hermanos el conocimiento del misterio divino, en el nuevo nacimiento del Bautismo.

Lo que hemos dicho puede confirmarse estudiando la historia de las tentaciones de Jesús, que se sitúan dentro del comentario al salmo 21

46. La voz del Padre que da testimonio de Jesús puede interpretarse en conexión con el testimonio recibido por Abraham y los demás justos. El Patriarca recibió, de hecho, el testimonio del Padre (cf. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 291-293). Jesús aparece en el Bautismo como el único justo que transmite a los hombres su justicia, liberándolos de la muerte. Cristo recibe entonces la plenitud del Espíritu en cuanto que es hijo de los Patriarcas, heredero de su propia justicia y «testimoniado» por Dios.

47. Justino compara este conocimiento con el que tiene lugar en la entrada de Jesús en Jerusalén, momento en que Cristo es reconocido como tal, según la profecía (D 88, 6). Esta entrada en Jerusalén tiene también un profundo simbolismo, referido al conocimiento de Cristo que tendrán los gentiles (cf. D 53, 1-3) y confirma por tanto nuestro punto de vista. Nótese que en la exégesis de este pasaje está presente también Mt 11, 27-30, pues el mártir menciona el yugo de Jesús y lo equipara al conocimiento de su palabra (cf. D 53, 1). Por otro lado, Bobichon, *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, 810, ve un paralelismo entre el nacimiento de Jesús con la consiguiente adoración de los Magos, por una parte; y el nacimiento en el Jordán, con el reconocimiento por parte de los hombres, por otra. Antes del Jordán los magos pudieron reconocerle como hijo de Dios, pero no vieron todavía su venida como hijo del hombre y por eso no llegaron al conocimiento completo de su filiación.

(D 103, 5-6). Justo después de escuchar la voz que viene del Padre ataca el diablo a Jesús como había hecho con Adán. Tenemos aquí el complemento al contraste entre María y Eva que encontramos en D 100. De nuevo el punto clave de la victoria es la obediencia al Padre, contrapuesta a la desobediencia de los primeros hombres. El hecho de que Satán tienta a Jesús justo después de salir este del río es un signo de la importancia dada al Bautismo, en el que Jesús ha sido constituido portador de un nuevo germen de vida. El diablo conocía ya la filiación divina de Jesús y lo persiguió nada más nacer en Belén (D 78). Pero solo ahora llega el tiempo de la tentación en manera similar a la de Adán, porque solo tras recibir el Espíritu es constituido Jesús representante y cabeza de la humanidad. El diablo tienta a Jesús no como Hijo de Dios, sino en cuanto está en conexión con toda la raza humana, es decir, en cuanto hijo del hombre.

Por otra parte es posible establecer una conexión entre la predicación de Jesús y su recepción del Bautismo en el Jordán. Justino describe las palabras de Jesús como llenas de sabiduría, siempre capaces de derrotar a sus adversarios. En conversación con Trifón se refiere al poder de la poderosa palabra «con que confundía siempre a los fariseos y escribas que discutían con Él y, en general, a los maestros de vuestro pueblo» y la describe como «una fuente impetuosa de abundante agua» (cf. D 102, 5). En otro pasaje Justino habla de Jesús como fuente de agua viva que viene de Dios y riega la tierra de los gentiles, un desierto en el conocimiento de Dios (cf. D 69, 5-6).

Ahora bien, estas imágenes se refieren al Espíritu, como prueba lo siguiente⁴⁸: a) Hay una conexión entre don del Espíritu y agua del Bautismo, sacramento dado a los gentiles y cuyo efecto es el conocimiento de Dios. Recordemos además que, en contexto bautismal, (I 64, 1-4), Justino recuerda cómo el Espíritu se movía sobre las aguas primordiales⁴⁹. b) El Espíritu está unido a la sabiduría de que dan muestra las palabras del Maestro. Justino ve el conocimiento como una consecuencia de la recepción de los diferentes dones del Espíritu anunciado por Isaías (cf. D 39, 1-5). El mártir une este conocimiento con la imagen del manantial cuando describe la predicación de Jesús como «fuente de agua viva de parte de Dios en el desierto del conocimiento de Dios» (D 69, 6). c) Por último, cuando Justino describe la acción del Espíritu en los profetas dice que estos «hablan y actúan» tras haber recibido el Pneuma divino (D 87, 4). De la misma forma, la venida del Espíritu sobre Jesús en el Jordán tiene un importante efecto sobre el Salvador: empieza a profetizar y a hablar como maestro. *Post hoc* no es siempre *propter hoc*, pero en nuestro caso el contexto invita a deducir que el efecto de la venida del

48. La imagen de Jesús como fuente del Espíritu podría inspirarse en Jn 7, 38. Cf. H. Rahner, «Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37. 38»: *Biblica* 22 (1941) 269-302, 367-403.

49. Cf. Story, «Justin's Apology».

Espíritu es la predicación y actividad de Jesús, como era el caso en el resto de los profetas.

Es interesante notar a esta luz la relación entre filiación y palabra (logos) de Jesús. El mismo Espíritu que mueve a Jesús a predicar la palabra (logos) es el Espíritu de piedad que lleva el recuerdo y el conocimiento del Padre. Nótese en efecto cómo la palabra de Cristo se refiere siempre al Padre y es pronunciada según su querer. Así resume el mártir el ministerio de Jesús:

Da a entender que será él mismo por Dios salvado, pero no se gloria de hacer nada por propia voluntad o por propia fuerza. Y es así que eso mismo hizo cuando estuvo en la tierra; pues como alguien le dijera: «Maestro bueno», contestó: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo uno es bueno: mi Padre, que está en los cielos» (D 101, 1-2).

Así Justino puede usar sea el Espíritu de filiación sea la nueva palabra pronunciada por Jesús para indicar la novedad cristiana con respecto al Antiguo Testamento. Por un lado, al terminar la sección del *Diálogo* dedicada a la Ley judía, señala su cumplimiento en los dones del Pneuma, que traen el conocimiento del Padre (cf. D 39, 5). Poco después describirá esta misma novedad oponiendo el peso de la Ley al yugo de la palabra de Jesús, que trae la revelación del Hijo y del Padre según Mt 11, 25-30. No hay contradicción entre las dos perspectivas: la palabra o logos de Jesús, pronunciada en el poder del Espíritu, es un logos filial que lleva a cumplimiento la antigua Ley y trae verdadero descanso a quienes lo abrazan.

La importancia para nuestro tema de estas consideraciones sobre el logos filial de Jesús quedará más de relieve con el estudio de su pasión y muerte.

2. *Filiación y súplica en la pasión de Jesús*

La presencia del Espíritu en el Bautismo explica la distancia que media entre la vida oculta de Nazaret y el ministerio público, la diferente actividad realizada por el Salvador antes y después del Jordán. A su vez, apunta a una nueva etapa del designio del Padre: la muerte de Jesús en cruz. El crecimiento de Jesús, su predicación, su muerte, quedan sintetizados en esta breve frase del comentario al Salmo 21: «pues el Padre había decidido que aquel a quien había engendrado no muriera hasta que, tras llegar a edad adulta, no hubiera predicado su palabra» (D 102, 2).

El contexto es el nacimiento de Jesús y la persecución desencadenada por Herodes, que es en el *Diálogo* un imitador del diablo. Dios no mató a Herodes en modo fulminante; se contentó con ayudar a su Hijo a escapar de sus garras para permitirle crecer y hacerse capaz de predicar. Enseguida traza el mártir un paralelo entre esta escena y la de la serpiente en el Paraíso:

Y si alguno nos dijera: ¿No podía Dios mejor matar a Herodes?, me adelanto a decirle: ¿Y no podía Dios en el principio haber eliminado a la serpiente y no tener que decir: «Y pondré enemistad entre ti y la mujer, entre su descendencia y la tuya» (Gn 3, 15)? ¿No podía Dios crear inmediatamente una muchedumbre de hombres? (D 102, 3)

Hemos tenido ya ocasión de examinar este párrafo. Los mismos motivos que tiene Dios para no destruir a Herodes son los que evitan la aniquilación del diablo. La paciencia de Dios con respecto a toda la historia humana encuentra un paralelo en su paciencia durante la vida de su Hijo. El tiempo aparece como factor crucial de los planes divinos, tanto en la historia de Jesús como en la de toda la humanidad.

Piensa Justino en la raza humana como un todo, según unidad que se expande en espacio y tiempo. En este contexto se refiere a Babel y la confusión de lenguas. Subraya que, cuando la torre, la humanidad era una sola raza y tenía una sola habla. A esto añade:

Profecía también de lo que, por voluntad del Padre, había de suceder a Cristo son las palabras: «Se secó como una teja mi fuerza y mi lengua quedó pegada al paladar» (Sal 21, 16). Porque la fuerza de su poderosa palabra, con que confundía siempre a los fariseos y escribas que discutían con Él y, en general, a los maestros de vuestro pueblo, quedó contenida, a modo de una fuente impetuosa de abundante agua, cuya corriente fuera desviada, pues Él calló y ya ante Pilato no quiso responder a nadie una palabra, como se cuenta en los Recuerdos de los Apóstoles. Y así tuvo claro cumplimiento lo que se dice por boca de Isaías: «El Señor me ha dado lengua para conocer cuándo tengo que decir palabra» (Is 50, 4) (D 102, 5).

Todo el razonamiento de Justino en estos párrafos gira en torno a la capacidad lingüística del hombre. Se menciona, en efecto, la predicación de Jesús durante su vida pública; está luego la referencia a Babel; y sigue la escena del silencio de Jesús. En el mismo párrafo, cuando Justino tenga que describir la inocencia de Cristo lo hará diciendo: «no había engaño en su boca» (Is 53, 9; cf. D 102, 7). La conexión que estamos poniendo de relieve no es fortuita: Justino ha cambiado el orden de su comentario al Salmo, adelantando un verso: «la lengua se me ha pegado al paladar». De este modo su referencia al silencio de Jesús queda unida al pasaje previo. La reflexión sobre la palabra humana se inserta en el comentario al Salmo 21 y es interpretada en relación con Dios, con la obediencia del hombre a su Creador.

El importante párrafo que sigue puede arrojar luz sobre las razones del silencio de Cristo:

Y decir: «Dios mío eres tú, no te apartes de mí», es juntamente de quien quiere enseñarnos que todos debemos poner nuestra confianza en el Dios que hizo todas las cosas, y sólo de Él esperar salvación y ayuda... y no

pensar, como el resto de los hombres, que podemos salvarnos por nuestro linaje, riqueza, fuerza o sabiduría. Esto es lo que vosotros habéis hecho siempre, una vez, fabricándoos un becerro de oro, y siempre, mostrándoos ingratos y asesinos de los justos, a la par que os engreís por vuestro linaje. Pues si el Hijo de Dios dice manifiestamente, por ser Hijo, que no por ser fuerte ni sabio puede salvarse, sino que, sobre ser impecable, y no haber cometido pecado ni de palabra, como dice Isaías, pues no cometió iniquidad ni se halló dolo en su boca, no puede salvarse sin la ayuda de Dios, ¿cómo no caéis en la cuenta de estaros engañando a vosotros mismos, vosotros y los demás que esperáis salvaros sin esta esperanza? (D 102, 6-7).

La ausencia de sabiduría y respuesta en Jesús suceden para que se ponga de relieve una continuidad más grande que tiene lugar a un nivel diferente: es la continuidad de su obediencia, de su referencia total al Padre, incluso en las horas de sufrimiento y muerte. Jesús es aquel que hace solo lo que el Padre pide de Él, sea en sus palabras, sea en sus silencios, y ésta es la forma en que alcanza la salvación.

¿Qué es lo que Justino quiere decir al poner en conexión filiación y palabra? Téngase en cuenta que el silencio de Jesús se enmarca en el contexto concreto del designio divino sobre toda la historia humana. Cuando Dios decide no crear de golpe «una multitud de hombres» la expresión recuerda la que usa la Biblia tanto para hablar del mandato dado a Adán y Eva: «creced y multiplicaos» como para señalar la descendencia de Abraham⁵⁰. Además, Justino basa esta parte de su comentario en la conexión entre algunos verbos que se aplican para hablar de Jesús como «hijo de los Patriarcas»: Jesús pide ser salvado por Dios y solo en Él encuentra esperanza y ayuda⁵¹. Todo esto indica que tratamos aquí de la dimensión corporativa de la filiación de Jesús, expresada ahora según la teología del Logos.

En este momento el mártir afirma que Jesús es capaz de esta confianza solo porque es el Hijo de Dios. Recordemos ahora que para Justino Hijo de Dios e hijo del hombre no se oponen, ambos apuntan al Padre en obediencia a su voluntad. La explicación del pasaje correría entonces de la siguiente manera: por ser el Hijo de Dios, la respuesta de Jesús, que está en continuidad con la de sus padres, les sobrepasa y es así capaz de aniquilar el poder de la serpiente y comunicar a todos una filiación nueva. Aquí la respuesta del hijo del hombre llega a una cima de confianza y obediencia filial, y se une en grado máximo con la obediencia eterna del Hijo de Dios.

La dispersión de lenguas en Babel puede interpretarse entonces como disolución de la unidad primera, y se opone a la obediencia de Jesús al Padre, en silencio y palabras. Podríamos decir a esta luz que el silencio de

50. Cf. Gn 1, 28; 17, 4; 32, 13; 48, 16.

51. Cf. Bobichon, *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, 832.

Jesús es el remedio a la dispersión de lenguas en Babel. Jesús podría haber respondido a la pregunta de Pilato y los fariseos. Pero escoge seguir el plan del Padre que mira a la salud de toda la humanidad, abriendo así con su silencio la posibilidad de unir de nuevo las razas humanas rompiendo el muro de orgullo que separa a los distintos linajes. En esta dimensión corporativa de su existencia, lo que importa es el silencio, único capaz de devolver a la carne su memoria filial, por el mismo camino por que se había perdido⁵².

Notemos por último que la palabra de Jesús está en conexión con el Espíritu Santo, también de acuerdo con algunos elementos que aparecen en este párrafo. El silencio de Jesús se compara a la ausencia de agua en un manantial otrora exuberante; la imagen se refiere a la presencia del Espíritu durante el ministerio público de Jesús. La fuerza que parece abandonarle es, pues, el Espíritu, que ya no actúa en forma de sabias respuestas contra la insidia de los fariseos. Esto no quiere decir, sin embargo, que el Espíritu no esté presente. Ocurre que está oculto y actúa por eso en modo oculto (cf. D 49, 7-8), concentrándose así en el centro vital de la misión de Jesús: su abandono en manos del Padre. Ahora el Logos debe permanecer silencioso según la nueva forma de actuación del Pneuma, interesado solo en su actividad más esencial⁵³.

La relación entre Hijo de Dios e hijo del hombre que hemos estudiado más arriba aparece ahora expresada en otro registro: el de la palabra o logos de Jesús. Quien es el Logos del Padre y como tal Logos ha descendido sobre la Virgen, puede pronunciar en la historia una palabra filial, que restituya la historia a su vocación primera. Escuchemos ahora la forma definitiva que esta palabra toma en la vida de Jesús.

3. *La ofrenda filial del resucitado*

Llegamos al momento de la resurrección. Justino escribe: «Como sabía que el Padre le iba a conceder todo [a Jesús], como era su voluntad⁵⁴...» y refiere esto a la mañana de Pascua (D 106, 1). Podemos leer aquí de nuevo una alusión a Mt 11, 25-30, en este caso con respecto a la complacencia del Padre, que ha revelado su nombre a los pequeños. Es el

52. En el último párrafo citado Justino se refiere a lo que podría llamarse pecado original de Israel, la adoración del becerro, y lo describe como falta de gratitud y reconocimiento de Dios.

53. Un posible trasfondo podría ser entonces la escena de Pentecostés. La relación entre Pentecostés y Babel la apunta Ireneo en el contexto del Bautismo de Jesús, *Contre les Hérésies* 3, 17, 2: «Quem et descendisse Lucas ait post ascensum Domini super discipulos in Pentecoste, habentem potestatem omnium gentium ad introitum vitae et adaptionem novi Testamenti; unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus et primitias omnium gentium offerente Patri».

54. Así Archambault (151): «selon son dessein»; Otto (379): «ut voluntas eius erat»; Visonà (311): «secondo il suo beneplacito». Ruiz Bueno traduce: «cuanto pedía [el Hijo]». Véase lo que dijimos en Granados, *Los misterios de la vida de Cristo*, 436 n. 11.

momento en que Dios da todo a su Hijo, cumpliéndose aquello de Mt 11, 27: «Todo me ha sido dado por mi Padre».

¿A qué se refiere el mártir? ¿Qué nuevo don puede haber recibido Jesús el día de Pascua? Al terminar el comentario se citan en contexto pascual los siguientes versos del Salmo 21: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos» (D 106, 2). Tal anuncio tiene que ver con la teología del nombre divino: Jesús ha recibido del Padre todos los nombres que tiene; son nombres que se refieren a sus misiones, desempeñadas en obediencia a la voluntad de Dios. Al mismo tiempo, Jesús es capaz de cambiar el nombre de sus discípulos, comunicándoles así lo que ha recibido del Padre, y atreviéndose a llamarles hermanos⁵⁵.

Este pasaje es paralelo, en su contenido, a la exposición del Bautismo que encontramos en la *Apología*. El sacramento se describe como un nacimiento nuevo y una consagración a Dios donde el catecúmeno recibe el nombre del Padre (I 61ss.). Justino habla entonces de una nueva fraternidad nacida entre los cristianos, distinta de la hermandad que acomuna a todos los hombres. Piensa Justino en el antiguo uso litúrgico de recitar el Padre Nuestro con la entera asamblea después que el Bautismo ha tenido lugar. Si el bautizado puede llamarse hermano (I 65, 1) del resto de los fieles es porque ha recibido una nueva filiación. Tertuliano expresa así estas relaciones de familia: «cuando después del nuevo nacimiento abráis vuestras manos junto a vuestra madre con vuestros hermanos, pedid al Señor, pedid al Padre» (*De Baptismo* 20)⁵⁶.

Añadamos a esto la frase con que Justino, cierra su comentario al Salmo: «Y que Él [Cristo] había de levantarse como una estrella por medio del linaje de Abraham lo manifestó Moisés...» (D 106, 4). En coherencia con el resto del comentario Justino vuelve a relacionar la resurrección con Abraham y su descendencia. Lo que aquí sucede es realizado por Jesús en cuanto hijo del hombre, es decir, hijo de los Patriarcas. Él es la estrella que sube por entre la raza de Abraham, de acuerdo con las profecías. En el resto del *Diálogo* Justino insistirá en presentar a los cristianos como hijos de Dios, nombre que han recibido de Jesús⁵⁷. Jesús es ahora primogénito en modo nuevo, como nuevo Noé, origen de una nueva raza (cf. D 138, 2)⁵⁸.

Justino ve también un anuncio de la resurrección en Salmo 21, 3: «Pero tú habitas en el santuario, ioh, gloria de Israel!». Si Israel es uno

55. Considérese lo que dice Ireneo con respecto al nombre de Hijo, que Jesús tiene tanto por su generación anterior al mundo como por su encarnación: Ireneo, *Contre les Hérésies* 4, 17, 6: «Iesu Christi nomen, quod per universum mundum glorificatur in Ecclesia, suum esse confitetur Pater, et quoniam Filii eius est et quoniam ipse scribens id ad salutem dedit hominum. Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est...».

56. Cf. K. H. Schelkle, «Bruder», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, 631-640; cf. Tertuliano, *De baptismo* 20, Evans (ed.), 42: «Cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino...».

57. Cf. D 123-124.

58. Cf. Skarsaune, *The Proof*, 339.

de los nombres de Cristo, aplicado a él a lo largo del Antiguo Testamento, «gloria de Israel» es una forma de llamar al Padre. Él es la «gloria» o «alabanza» de su Hijo, pues «hará algo glorioso por Él, resucitándolo de entre los muertos». El misterio de Pascua gira para Justino en torno a la relación entre Padre e Hijo. Prueba es que el mártir cita inmediatamente textos escriturarios en torno a la filiación:

Y no sólo se anuncia misteriosamente de Cristo en las bendiciones de José y de Judá —cosa ya por mí demostrada— sino que en el Evangelio se escribe de Él que dijo: «Todo me ha sido entregado por mi Padre». Y: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo...» (D 100, 1-2).

¿Por qué se mencionan aquí las bendiciones de José y Judá? Los dos textos hablan de un primogénito que está por encima de sus hermanos. José es glorificado como el primero «entre sus hermanos»; también Judá es glorificado por sus hermanos y se le llama «hijo nacido del germen»⁵⁹. Justino se centra aquí en la especial filiación de Jesús, tanto en cuanto poseída por Él como en cuanto compartida con sus discípulos.

Todo esto nos invita a concluir que la Resurrección hace posible la filiación de los discípulos a través del nuevo estado de Jesús. Como hijo del hombre, esto es, en su carne, ha alcanzado Jesús el culmen de la filiación, el nuevo nombre paterno con el que Dios ha entregado todo a Jesús. Ahora el Hijo puede revelar completamente a sí mismo —hijo de Dios e hijo del hombre— y al Padre⁶⁰.

Es interesante notar, en este sentido, la relación entre las dos formas de ser hermanos de que habla Justino, la primera debida al nacimiento común, la segunda al Bautismo cristiano. No es cuestión de oponer las dos, como si la una fuera carnal, la otra espiritual. Para Justino la fraternidad primera que une a todos los hombres se basa en compartir las mismas pasiones, es decir, la misma constitución en la carne. Por su parte, la fraternidad cristiana es posible porque Jesús ha asumido nuestra carne, haciéndose uno de nosotros en el sufrimiento, y la ha llevado hasta la resurrección gloriosa. La segunda forma de ser hermanos está construida sobre la primera. Si la corporalidad humana era ya invitación del Logos filial a reconocer que venimos del Padre, este proceso halla consumación

59. Justino cita la bendición de José en D 91, 1: «serás glorificado como primogénito entre tus hermanos. Su belleza es como la del primogénito del toro...»; la de Jacob en D 52, 2: «Judá, tus hermanos te han alabado, y tus manos sobre el dorso de tus enemigos, te adorarán los hijos de tu padre. Cachorro de león Judá. Desde el germen, hijo mío, has subido» (Gn 49, 8-9).

60. Justino unirá la figura del hijo del hombre con la segunda parusía. Parece que el mártir haya visto conexión entre la profecía de Daniel sobre el hijo del hombre y lo dicho por Zacarías, «mirarán al que traspasaron», que tendrá lugar al fin del tiempo (cf. D 32, 1-2). El hijo del hombre es el que ha venido en la humildad de la cruz primero para aparecer después en gloria al término de los siglos. De esta forma se confirma el carácter dinámico que Justino atribuye al término hijo del hombre, tal y como lo hemos presentado en el texto. Debo esta precisión a un comentario del profesor Luca Arcari durante el congreso sobre filiación en que se presentó esta ponencia.

en la carne gloriosa de Jesús, donde queda inscrito en forma visible el nombre paterno.

Justino insiste en esto en sus reflexiones sobre el sacerdocio de Jesús, que es propio del Resucitado precisamente en cuanto Hijo de Dios. El mártir cita la importante profecía de Natán, justo después de haber mencionado la resurrección de Jesús:

El mismo Natán, hablando con David sobre Cristo, dijo así: «Yo seré para él padre y él será para mí hijo, y no apartaré de él mi misericordia, como hice con los que fueron antes de él. Y le colocaré en mi casa, y en su propio reino para siempre» (1 Cro 17, 13-14a). Y a éste y no a otro designa Ezequiel como príncipe en la casa (Ez 45, 17). Porque Él es sacerdote escogido y rey eterno, el Cristo, *como Hijo de Dios*; en cuya segunda venida no penséis que Isaias ni los otros profetas digan han de ofrecerse sobre el altar sacrificios de sangre o de libaciones, sino verdaderas y espirituales alabanzas y acciones de gracias (D 118, 2).

La casa de la profecía de Natán es para Justino la casa de que habla Ezequiel, es decir, el Templo, en el que el sumo sacerdote es introducido. La carta a los Hebreos conecta también la función de Moisés, siervo de Dios, con el Hijo que entra como tal en la casa de Dios⁶¹. Cristo es el verdadero sacerdote porque, en cuanto Hijo de Dios, es el único capaz de mediar una relación plena con el Padre⁶².

De esta forma Jesús establece un nuevo pueblo de sacerdotes. Reaflo- ra aquí la concepción corporativa de la humanidad, esta vez en el modo nuevo en que la vive la Iglesia, que actúa como un solo sacerdote (cf. D 117, 1). Esta mención de la Iglesia como una sola persona aparece en otro pasaje también en conexión con el sacerdocio de Cristo: la gloria del Resucitado es transmitida a la Iglesia como gloria sacerdotal, comparada al sonido de las campanas que colgaban del vestido del sumo pontífice. La Iglesia de los cristianos la escucha entonces como si fuese un solo hombre (cf. D 42, 3). Esto confirma que, para Justino, el sacerdocio de Jesús pone en contacto la filiación divina, por una parte, y la unidad corporativa de todo el Pueblo, por otra: el Pueblo que es un solo cuerpo y tiene un solo nombre (cf. D 42, 3), que es una casa de adoración al Padre⁶³.

¿Cuál es la ofrenda presentada por Jesús en la Resurrección? Según Justino el nuevo sacrificio sacerdotal ofrecido a Dios consiste en oraciones y acción de gracias. Por otra parte el mártir describe este sacrificio

61. Cf. Colpe, «Gottessohn», 51, en referencia a Hebreos: «Die Gottessohn-Christologie wird damit auf die ganze Sühneopfertheologie bezogen, konsequenterweise aber mit dem sündlosen Gottessohn selbst als Sühneopfer. Von daher versteht sich auch Hebr. 5, 8 ('obwohl er der Sohn war, erlernte er am Leiden den Gehorsam'...)).»

62. En más lugares establece Justino la unión entre sacerdocio y filiación: cf. D 115, 4; D 116, 3.

63. Cf. D 87, 6, donde Justino dice que los cristianos han sido hechos una «casa (templo) de oración y adoración».

como ofrecimiento eucarístico del cuerpo y sangre de Cristo. No hay contradicción entre ambas perspectivas. Se debe considerar aquí cuanto dijimos sobre la palabra de Jesús, proclamada durante su ministerio público, hecha elocuente silencio en la Pasión y transformada finalmente en himno agradecido que el Hijo dirige al Padre al resucitar. El sacrificio es la palabra de Jesús en cuanto pronunciada en su carne, tanto en medio de sus sufrimientos como en su resurrección corporal: es una oración encarnada, contenida en el cuerpo y sangre eucarísticos de Jesús⁶⁴.

Estas reflexiones sobre la filiación de Jesús pueden iluminar un pasaje difícil que se refiere a la celebración de la Eucaristía tras el Bautismo⁶⁵. Leemos en la *Apología*:

Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios (διὰ Λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός), tuvo carne y sangre por nuestra salvación (σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν); así se nos ha enseñado que por virtud de la palabra de la oración que procede de Él, el alimento sobre que fue dicha la acción de gracias —alimento de que, para nuestra transformación, se nutren [nuestra] sangre y carnes— es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado (I 66, 2).

El texto establece un paralelismo entre la Encarnación por el Logos de Dios (cf. también I 46, 5: διὰ δυνάμεως τοῦ Λόγου; I 63, 10: διὰ θελήματος θεοῦ), y la conversión del pan y vino en cuerpo y sangre de Cristo por el «logos» o palabra de oración que viene de Jesús (en referencia a sus palabras en la institución de la Eucaristía)⁶⁶. En el primer caso tenemos la asunción de la carne y sangre por parte del Logos. En el segundo la transformación del pan y vino, elementos tomados de la creación, hechos acción de gracias y convertidos en la carne y sangre del Señor resucitado.

Es muy importante darse cuenta de que la relación entre la encarnación y la eucaristía no es simplemente un paralelo de dos movimientos descendentes del Logos, sino que se basa en un dinamismo complementario, descendente el primero, ascendente el segundo. El primer movimiento, en efecto, viene del Logos a la tierra; el segundo va de los elementos materiales de la creación hacia arriba, hacia su transformación en una

64. La unidad de la Iglesia la alcanza el logos de la vocación (cf. D 42, 3 y D 116, 3) que purifica a los cristianos y hace de ellos un pueblo de sacerdotes.

65. Sobre este texto cf. O. Perler, «Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66»: *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 18 (1940) 296-316; C. Burini, «Il nutrimento eucaristico per nostra trasformazione (Giustino, Apologia I, 66, 2)», en Francesco Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, II, Roma 1983, 913-929.

66. Cf. Perler, «Logos», 304: «In absichtlicher Betonung und in einer zum Realismus gesteigerten Klarheit wird in diesen Sätzchen behauptet, sowohl der durch den Logos Gottes menschgewordene Jesus Christus habe Fleisch und Blut gehabt als auch die durch das Gebetswort zur Eucharistie gewordene Speise sei jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut».

realidad superior. En el primer caso el adjetivo que describe el proceso es «encarnado»; en el segundo «eucaristizado» o «hecho acción de gracias» en forma que apunta a la transformación escatológica de nuestra carne y sangre.

Es claro por qué la Encarnación se produce según el Logos de Dios. Más misteriosa resulta la mención de la palabra o logos de Jesús en el segundo término de la comparación. ¿Se refiere Justino al descenso del Logos sobre el pan y el vino para transformarlos en cuerpo y sangre de Jesús? La diferencia de sentido de los dos movimientos que acabamos de analizar nos invita a buscar otra solución.

La cosa se puede explicar teniendo en cuenta las consideraciones de Justino sobre la predicación y silencio de Jesús presentadas en el anterior apartado⁶⁷. Tenemos por un lado el Logos encarnado, y por otro el logos dicho por Jesús en su vida terrena. Esta «palabra de la oración que viene de Jesús» y que transforma el pan y el vino es la fórmula de la institución eucarística dicha por el Maestro en la última cena: Justino insiste en que fue una acción de gracias⁶⁸. Ahora bien, esto está en neta continuidad con la oración de Jesús en su Pasión, que sabemos consistió en acción de gracias movida por el Espíritu para llevar a plenitud la filiación en la carne del Hijo. He aquí, pues, el movimiento ascendente en que una palabra terrena se eleva hacia el cielo. Justino prolongará el pensamiento cuando diga que el verdadero sacrificio ofrecido al Padre por los cristianos es alabanza y eucaristía.

El proceso sería entonces el que sigue: al movimiento descendente del Logos (palabra obediente al Padre) hasta la carne para nuestra salvación corresponde otro movimiento ascendente en que la carne del Logos se convierte en palabra de acción de gracias al Padre. Pronunciado este agradecimiento, la carne se hace portadora de inmortalidad, pues alberga en sí una palabra que nunca pasa, y es recibida por los cristianos con vistas a su transformación gloriosa⁶⁹. En ambos casos tenemos un logos filial, una palabra obediente⁷⁰. El Logos desciende como Hijo de Dios y asciende de nuevo como hijo del hombre, llevando consigo a cuantos se unen a su ofrenda agradecida.

67. Es esta consideración de la palabra pronunciada por Jesús la que falta a *ibid.*, 303: «Der liturgische Gebetslogos, der von Christus, dem menschengewordenen Logos, kommt, nimmt an seiner göttlichen Kraft und schöpferischen, umgestaltenden Wirksamkeit teil». A esto habría que añadir que la palabra de Jesús no es solo palabra de poder sino, sobre todo, palabra de oración y acción de gracias.

68. Cf. I 66, 3. La cosa concuerda con la descripción del mártir de los verdaderos sacrificios, que son tanto oraciones y acciones de gracias como el cuerpo y sangre de Jesús ofrecido por los cristianos, tal y como hemos notado más arriba.

69. Cf. *ibid.*, 307.

70. Hemos explorado la fecundidad de esta visión de Justino para la teología sistemática en nuestro artículo: J. Granados, «The Word Springs from the Flesh. The Mystery of the Preaching of the Kingdom»: *Communio. International Catholic Review* 34/Spring (2007) 6-37.

V. JESÚS, HIJO Y LOGOS EN JUSTINO MÁRTIR

Para concluir nuestro estudio, señalemos tres coordenadas principales en torno al concepto de filiación, central de la cristología de Justino:

a) Jesús es el Hijo de Dios, tanto por su nacimiento del Padre antes de que el mundo fuera creado como por su nacimiento del Padre y de María en Belén. El nacimiento virginal es el punto de contacto entre el ser preexistente del Logos, pronunciado por el Padre y en sintonía siempre con su querer, y la vida de Jesús. Por este nacimiento la historia humana queda conectada con el nacer mismo del Hijo y su envío durante los siglos, es decir, con el suceso que sirve de fundamento al mundo y su historia.

Esto no quiere decir que el nacimiento de Jesús no sea plenamente humano; se produce de acuerdo con las mismas líneas maestras de la constitución de todo hombre. Recordemos en efecto que Adán fue creado por las manos del Padre, convirtiéndose así en testimonio del poder de Dios. El primer hombre fue dotado de libertad filial y conocimiento del Creador, a quien su cuerpo plasmado de la tierra le refería. Si ahora miramos a Jesús vemos que el cuerpo del Salvador testimonia también su origen paterno, siendo como es revelación de la generación misma del Logos. El cuerpo de Jesús le ofrece, como a Adán, un horizonte de libertad y conocimiento filiales. Hay, eso sí, una diferencia decisiva: la relación con Dios ha sido ahora conducida a un cumplimiento inesperado, pues es la libertad y conocimiento que son propios del mismo Logos de Dios en persona.

b) La segunda dimensión del nacimiento de Jesús, recogida para Justino en el título «hijo del hombre,» lo sitúa en conexión con los Patriarcas de Israel: es hijo de Abraham, Isaac y Jacob por ser hijo de la Virgen María. De esta forma el mártir pone de relieve la solidaridad de Jesús con la raza humana, que es vista como una unidad corporativa: una familia, un pueblo, una historia. Hay que subrayar que «hijo del hombre» no se opone aquí en modo alguno a «Hijo de Dios». Ambos hacen referencia, en efecto, al mismo Padre.

Para entender esto hay que recordar de nuevo que la constitución corporal del hombre no es neutral en relación con Dios. De acuerdo con el plan de Dios la historia del hombre en el paso de generaciones debía constituirse en verdadera historia de filiación transmitida de padres a hijos. Es cierto que en su desarrollo se transformó en fuente de desobediencia y muerte, pero no es esta la única herencia que los padres transmiten a los hijos. Más fundamental por más originaria, y actuada en las generaciones desde Abraham en adelante, la filiación sigue su curso y será asumida y llevada a plenitud por Jesús. Como «hijo de los patriarcas» Cristo también culmina su historia de obediencia en fe y alegría.

c) Si la primera dimensión de la filiación de Jesús (el título Hijo de Dios) es poseída por Cristo desde el comienzo de su vida en la tierra, la segunda (hijo del hombre) necesita, para preservar su integridad, ser

llevada a cabo en el tiempo. Precisamente porque es el Hijo de Dios desde su nacimiento puede Jesús llevar a plenitud su ser hijo del hombre, entendido también como relación de obediencia a Dios Creador. Para que esto suceda hay que esperar la intervención del Espíritu, que media en el tiempo la formación gradual de la historia humana hacia el Padre. Podemos por eso describir la vida de Jesús como una historia de filiación, desde su nacimiento en Belén hasta su muerte y resurrección, una historia que se proyecta incluso hacia su segunda venida en gloria y se sigue actuando en el sacrificio eucarístico de la Iglesia. Esta historia en la carne es el receptáculo idóneo para la revelación de Dios en su misterio de trascendencia y cercanía.

A la luz de estas tres coordenadas que resumen la visión de Justino permítasenos añadir ahora un juicio sobre la contribución del mártir al desarrollo del dogma cristológico.

En lo que respecta a la relación entre Logos e Hijo en Justino hay que decir que su teología del Logos no está basada en conceptos helenísticos. Lejos de explicar al Hijo por medio del Logos, es la filiación de Jesús la que modela su entendimiento del Logos. Logos se interpreta como palabra de obediencia, pronunciada siempre de acuerdo con la voluntad del Padre. Justino parte en realidad del Logos que escucha en la predicación cristiana, basado en las palabras pronunciadas por el Logos encarnado. Son palabras que revelan al Padre con sabiduría durante el ministerio público de Cristo, y que lo dejan ver luego a través de silencio obediente en la cruz para mostrarlo en fin en la alabanza gozosa de la resurrección. A partir de esta palabra pronunciada en la carne llega Justino a entender el Logos divino.

Lo dicho nos ayuda también a situar la evolución del término «hijo del hombre» y el modo en que Justino articula lo divino y lo humano en Jesús. Al llamar a Cristo «Hijo de Dios» e «hijo del hombre» Justino pone de relieve dos dimensiones de la vida de Jesús que no se oponen entre sí. Las dos hacen referencia, de hecho, al Padre de todo, a quien Jesús sirve y obedece. Las dos son cualidades dinámicas: el Hijo de Dios es mandado por el Padre y cumple su voluntad; el hijo del hombre está relacionado con todos los hombres en el curso de la historia y es también apertura hacia el Creador, de cuyas manos sale, en cuya obediencia vive y hacia cuyo encuentro camina. El dinamismo de la filiación de Jesús, así como su referencia al Padre, es el marco de referencia flexible que permite a Justino articular la unidad y distinción de lo divino y lo humano en Cristo.

Podemos ahora concluir. Comenzamos nuestra exposición mostrando cómo Justino introducía su exégesis al Salmo 21: «Y os diré todo el salmo, de forma que veáis su piedad hacia el Padre, y cómo lo refiere (ἀναφέρει) todo a Él». Esta frase admite, sin embargo, otra traducción. El verbo ἀναφέρω se usa, en efecto, en lenguaje sacrificial. Lo encontramos en la carta a los Hebreos (Hb 7, 27; Hb 13, 15); en Justino aparece

con este sentido en D 118, 2, con ocasión de su discusión sobre los sacrificios del Antiguo Testamento. El mártir dice que los verdaderos sacrificios son oraciones y acción de gracias *ofrecidas* (ἀναφέρεσθαι) a Dios por aquellos que son dignos: sus sacerdotes, su pueblo santo.

Este uso está de acuerdo con el contexto en que se sitúa el comentario al Salmo 21, que insiste en la oración filial de Cristo. Se podría entonces traducir: «Y os diré todo el salmo, de forma que veáis su piedad hacia el Padre, y cómo lo ofrece (ἀναφέρει) todo a Él». Justino va a mostrar que Jesús «todo lo ofrece al Padre», es decir, lo lleva hacia arriba, lo levanta a Él en oblación sacerdotal. A través de la oración corporal y sufriente, el hijo incluye todo en sus brazos extendidos y lo eleva en su movimiento dinámico de acción de gracias que lleva la creación entera de vuelta al Padre.