

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 Geographie 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	Studiorum 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

LA FILIACIÓN EN JUSTINO MÁRTIR: LOS CRISTIANOS

Giuseppe Visonà

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milán)

I. ANTE LOS PAGANOS

Ya en las primeras frases llegadas a nosotros de los escritos de Justino, frases que podrían parecer meramente circunstanciales, encontramos elementos particularmente significativos para nuestro tema. Se trata de la *inscriptio* de la *Apología*¹ dirigida por el futuro mártir en torno al 153-154 d.C. al emperador Antonino Pío y a los hijos adoptivos Marco Aurelio y Lucio Vero:

Al emperador Tito Elio Adriano Antonino Pío, César Augusto; al hijo y filósofo (υἱῶ φιλοσόφῳ) Verísimo²; a Lucio, filósofo, hijo natural (φύσει υἱῶ) de César e hijo adoptivo (εἰσποιητῶ) de Antonino Pío [...] yo, Justino, *hijo de Prisco, hijo de Bacquio*, originarios de Flavia Neapolis de la Siria Palestina, dirijo esta petición (προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν) que he compuesto en defensa de los hombres de toda raza (τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων) injustamente odiados y perseguidos, de los cuales formo parte (*Apol* 1, 1, 1).

1. Haremos referencia a la reciente edición de Charles Munier, *Justin. Apologie pour les chrétiens*, (SC 507), Paris 2006. Según la tesis ya sostenida anteriormente por el editor, las así llamadas dos *Apologías* de Justino serían en realidad un único escrito apologético. Se mantiene, sin embargo, por razones prácticas, la subdivisión tradicional en dos partes (I-II). Para la datación aquí propuesta, cf. *ibid.*, 26-28.

2. Munier, *Justin*, 126-128 conjetura un καίσαρι σεβαστοῦ antes de υἱῶ φιλοσόφῳ, de modo que el texto resulta: «A Verísimo César, hijo del Augusto, filósofo». Esto pretende regularizar la situación de los títulos en la época de la *Apología*, como se dirá en seguida, pero se trata de una pura conjetura. Anteriormente el mismo Munier había lanzado la hipótesis de que Justino estaría simulando una ambientación de la *Apología* al inicio del reinado de Antonino Pío (138 d.C.): cf. Ch. Munier, *L'Apologie de saint Justin, philosophe et martyr*, (Paradosis 38), Fribourg 1994, 181-182. Sobre la cuestión de la *inscriptio* (que contendría «inexcusable errors») se concentra P. Lorraine Buck, «Justin Martyr's Apologies: Their Number, Destination, and Form»: *The Journal of Theological Studies* 54 (2003) 45-59 (la cita es de la p. 51) para sostener que, como toda la obra, se trata de pura ficción literaria.

Encontramos tres aspectos que nos interesan:

1. El saludo presenta rasgos singulares, sobre todo por lo que respecta a Marco Aurelio (Verísimo) y Lucio (Vero). Su connotación como filósofos, si bien se adapta al primero y resulta, en cambio, muy forzada para el segundo³, es ciertamente algo funcional dentro del discurso apologetico de Justino, el cual se apoyará en el argumento según el cual quien es verdaderamente «πίο» / εὐσεβής (el apelativo de Antonino) y «filósofo» / φιλόσοφος (como se supone que son Marco y Lucio) ama y honra sólo la verdad (2, 1), de modo que «vosotros, que gozáis por doquier de fama de ser píos y filósofos, custodios de la justicia y amantes de la cultura, podréis demostrar si verdaderamente lo sois» (2, 2)⁴. En cambio, resulta singular la insistencia en los «hijos», ya sea por la distinción, en el caso de Lucio Vero, entre la filiación natural y la adoptiva, puntualización de la cual no se ve aparentemente el motivo⁵ (sobre todo porque también Marco Aurelio era hijo adoptivo de Antonino Pío, sin que se diga), ya sea porque en el caso precisamente de Marco, en un documento pretendidamente oficial se ignoran otros títulos, y en particular, el de César, que había asumido desde 139, mientras que se utiliza sólo el de Verísimo, que era por lo demás un apodo que le fue dado en broma⁶ después de la muerte del padre Annio Vero, sucedida cuando Marco Aurelio era aún niño («post excessum vero patris ab Hadriano Annius Verissimus vocatus est»)⁷.

De este modo, hemos sido introducidos en el juego complejo de las sucesiones por adopción, tan importante en la política de Adriano⁸, y cuyo sentido habría debido ser el de sustituir la sucesión por filiación

3. Tanto que Marcovich, en su edición de las *Apologías*, ha propuesto expurgar esta referencia a Lucio Vero (cf. Miroslav Marcovich, *Iustini martyris Apologiae pro christianis* (Patristische Texte und Studien 38), Berlin-New York 1994, 2 con la n. 3). Pero si se tienen presentes las convenciones del género (y, por ejemplo, las indicaciones de Menandro Rétor, sobre el cual hablaremos enseguida) sobre los discursos epidícticos y en particular sobre los discursos a los reinantes, el último de los problemas parece ser el de la correspondencia con la realidad de los desmesurados elogios. De hecho, como Marco Aurelio, también Lucio Vero, según la noticia de la *Historia Augusta*, tuvo maestros renombrados: Herodes Ático para el griego, Frontón para el latín, filósofos como Apolonio de Calcedonia y Sixto de Queronea, sobrino de Plutarco; «nec tamen ingeniosus ad litteras», anota no obstante el biógrafo, apasionado como era Lucio Vero por los juegos del circo y entregado a «deliciae et luxuriae» (*Historia Augusta, Vita Veri* 2, 6).

4. La indicación programática hace inclusión con la conclusión de la obra (*Apol* 2, 15, 4): «Quiera el cielo que también vosotros juzguéis, por vuestro bien, de modo justo, conforme a εὐσέβεια y φιλοσοφία». Cf. H. Holfelder, «Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 68 (1977) 48-66, 231-251.

5. «Is tedious and out of place in an adress», anota Marcovich (cf. Marcovich, *Iustini martyris*, 2, n. 3), que también por esto considera no auténtico el saludo a Lucio Vero.

6. «Jugando con el nombre», como precisa Casio Dión (69, 21, 2). Para las secciones de la *Historia romana* de Casio Dión que citaremos en este párrafo (69, 20-21), cf. H. B. Foster (ed.), Cambridge (Mass.)-London 1955, VIII, 458-462.

7. *Hist. Aug., Vita Marci* 1, 9. No obstante Galimberti (ver la nota siguiente), *Adriano*, 39 n. 41, afirma que *Verissimus* aparece en los títulos oficiales de Marco Aurelio, contra Timothy David Barnes, «Hadrian and Lucius Verus»: *The Journal of Roman Studies* LVII (1967) 75, 65-79.

8. Cf. Alessandro Galimberti, *Adriano e l'ideologia del principato*, (Centro ricerche e do-

natural por la «elección del mejor», como explica el propio emperador en un discurso a los senadores⁹. Del mismo discurso se deduce que esta política de adopciones múltiples contemporáneas tenía expresamente el objetivo de «designar por un período de tiempo muy largo a los siguientes emperadores»¹⁰. En realidad, el proyecto de Adriano, a través del mecanismo de adopciones y matrimonios, habría sido precisamente el de instaurar y garantizar una sucesión dinástica¹¹. Es interesante, en cualquier caso, cómo ilustra el emperador la distinción entre filiación natural y filiación por adopción:

En esto se diferencia el uno del otro: en que el hijo engendrado nace como le place a la divinidad, el adoptivo se toma por propia elección: por eso, a menudo se recibe de la naturaleza un hijo tarado y demente, en cambio, de la elección se obtiene uno sano de cuerpo y de mente¹².

Viene a la mente pensar en el paso de Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 41, 2, utilizado por el padre Antonio Orbe en el artículo *¿San Ireneo adopcionista?*, que está en el origen de estas Jornadas: «Filius enim, quemadmodum et quidam ante nos dixit, dupliciter intellegitur; alius quidem secundum naturam, eo quod natus sit filius, alius autem secundum id quod factus est reputatur filius» (el análisis de Ireneo continúa para mostrar, en polémica con los gnósticos, cómo los hombres no pueden ser hijos por naturaleza ni de Dios ni del diablo, sino sólo hijos por adquisición, según se decidan a someterse a Dios y a su doctrina o a alejarse de ella).

En cualquier caso, en 136 Adriano había adoptado y destinado a ser su sucesor a Lucio Ceionio Cómodo (el padre de nuestro Lucio), que fue el primero en recibir el título de César (*Hist. Aug., Vita Ael.* 1, 2: «Primus tantum Caesaris nomen accepit»), motivo por el que en las titulaciones y en las monedas fue llamado Lucio Elio César (de donde viene la afirmación de Justino: «Hijo natural de César»). Pero en enero de 138, Ceionio Cómodo murió; Adriano adoptó entonces a Tito Aurelio Antonino, el futuro Antonino Pío, al cual impuso adoptar a su vez al hijo de Ceionio, Lucio Cómodo¹³, y a Marco¹⁴, el cual asumió desde entonces el nom-

documentazione sull'antichità classica. Monografie, 28), Roma 2007, 31-44 («La successione ad Adriano»).

9. Cf. Casio Dión 69, 20, 2-5.

10. Casio Dión 69, 21, 1.

11. Cf. Galimberti, *Adriano*, 39 y 43.

12. Casio Dión 69, 20, 2-3.

13. J. Carcopino postuló que esta adopción estuviera ligada al hecho de que Lucio fuera en realidad hijo ilegítimo del mismo Adriano. Cf. J. Carcopino, «Le retour à l'hérédité dynastique chez les Antonines», en ΠΑΓΚΑΡΠΕΙΑ. *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles 1949, 109-121; Íd., «Encore sur la succession d'Hadrien»: *Revue des Études Anciennes* 67 (1965) 67-79. Sobre esta tesis cf. Galimberti, *Adriano*, 33.

14. Por otra parte, según la reconstrucción de Ginette Di Vita-Évrard, «La famiglia dell'imperatore: per delle nuove 'Memorie di Adriano'», en *Adriano. Architettura e progetto*, Milano 2000, 31-39, la madre de Adriano, tras la muerte del marido, se habría casado con P. Calvisio

bre de Marco Aurelio Antonino. El 10 de julio de 138 Adriano murió y Antonino Pío le sucedió; un año después, con 18 años, Marco Aurelio recibió el título de César. En 161, con la muerte de Antonino Pío (7 marzo), Marco Aurelio se convirtió en emperador e inmediatamente asoció al reinado a su hermano de adopción, que como emperador asumió el nombre de Lucio Aurelio Vero.

¿Por qué, entonces, esta insistencia sobre la «filiación»? Justino define su alocución como *προσφώνησις*. Aunque Schoedel tiende a excluir que aquí se emplee el sentido estrictamente técnico del término¹⁵, no está fuera del horizonte evocar la codificación retórica de Menandro de Laodicea, que se remonta al siglo III pero recoge toda la praxis precedente. Para Menandro, el *προσφωνητικός λόγος* es un discurso laudativo ante una autoridad, con particular énfasis en virtudes como la justicia y subrayando la humanidad respecto a los subordinados, mansedumbre de carácter, integridad, imparcialidad, libertad de prejuicios¹⁶. Para mostrar hasta qué punto los apologetas cristianos no eran ajenos a tales procedimientos, bastará citar un pasaje del exordio de la *Legatio* de Atenágoras (dirigida en 176 a Marco Aurelio y a Cómodo): «Admirando en vosotros el carácter manso, indulgente, pacífico y benévolo hacia todos, cada uno de los ciudadanos viven en la igualdad de derechos, mientras que las ciudades gozan de un honor igual en proporción a su mérito y todo el imperio, gracias a vuestra sabiduría, goza de una paz profunda»¹⁷. Ahora bien, Menandro ordena concluir el βασιλικός λόγος, el discurso epidíptico dirigido a los reinantes, «con una oración a la divinidad para que el reino continúe por largo tiempo y sea dado en sucesión a uno de los hijos, permaneciendo en la familia (διαδοθῆναι εἰς παῖδας, παραδοθῆναι τῷ γένει)»¹⁸. Y, en efecto, el rétor más ilustre de la edad de Justino, Elio Arístides (117-181 d.C.), concluía así su celebre panegírico *A Roma*: «Y sean invocados todos los dioses y los hijos de los dioses a fin de que concedan a este imperio y esta ciudad prosperar eternamente y no tener fin, [...] y al gran príncipe y a sus hijos mantenerse sanos y salvos y continuar presidiendo los bienes de toda la tierra por el bien de todos los hombres»¹⁹. Y es de nuevo Atenágoras quien, como conclusión de su apología, se augura «que la sucesión del imperio pueda continuar de padre a

Ruso, del cual habría tenido la hija Domicia Lucila Menor, madre de Marco Aurelio, el cual por tanto habría sido sobrino del mismo Adriano. Por otra vía llega a reforzar la hipótesis de un parentesco de sangre entre Adriano y Marco Aurelio Galimberti, *Adriano*, 41-42.

15. Cf. W. R. Schoedel, «Apologetic Literature and Ambassadorial Activities»: *The Harvard Theological Review* 82 (1989) 75 (55-78).

16. Al *logos prosphonetikos* está dedicado el *Tract.* 2, 10, D. A. Russell y N. G. Wilson (eds.), *Menander Rhetor*, Oxford 1981, 164-170.

17. Atenágoras, *Legatio pro Christianis* 1, 2, B. Pouderon (ed.), (SC 379), Paris 1992, 72.

18. Menandro Rétor, *Tract.* 2, 2, Russell, Wilson (eds.), 94.

19. Elio Arístides, *A Roma* 109 (trad. Francesca Fontanella), Pisa 2007, 75. Téngase presente que el «gran príncipe y sus hijos» son Antonino Pío, Marco Aurelio y Lucio Vero, los mismos a quienes se dirige la *Apología* de Justino.

hijo, como es justo, y que tu reino pueda crecer y expandirse de manera que todos te estén sometidos»²⁰.

Pues bien, en la *inscriptio* Justino indica y augura una continuación de la dinastía a través de la filiación por adopción, garantía de prosperidad para el Imperio²¹. Esto se inscribe en la estrategia apologética —que tiene su formulación más conocida en la *Apología* de Melitón de Sardes (fragmentos en Eusebio, *Hist Eccl* (4, 26, 5, 11)— que se propuso una vía de conciliación entre las autoridades políticas y el cristianismo, anticipando la perspectiva de una alianza que habría sido de recíproca conveniencia, como expresamente reconoce Atenágoras inmediatamente después de la frase hace poco citada: «Y esto se volverá también a nuestro favor...» (*Leg* 37, 3). Pero es el mismo Justino, en *Apol* 1, 12, 1-3, quien sugiere al emperador que los cristianos podrían ser para él «las personas más útiles de todas y los mejores aliados para la paz» (12, 1).

Esta estrategia falló, como justamente el martirio de Justino en seguida va a atestiguar. Precisamente en las *Actas* del martirio de Justino se puede captar la conciencia de un distanciamiento entre las coordenadas que cualifican las relaciones familiares y sociales sobre el plano común natural y en la óptica de la fe cristiana respectivamente. Hiéracas, uno de los discípulos de Justino, al prefecto que le pregunta: «¿Dónde están tus padres?», responde: «Nuestro verdadero padre es Cristo, y la madre, la fe en él; por lo que respecta a mis padres terrenos (οἱ δὲ ἐπίγειοί μου γονεῖς), están muertos»²².

En las *Actas de Carpo, Papilo y Agatónica*, el procónsul pregunta como primera cuestión: «¿Cómo te llamas?». Carpo responde: «Mi primer nombre y más importante es el de cristiano, pero si quieres saber mi nombre terreno, me llamo Carpo»²³. Y cuando pasa a preguntar a Papilo, el procónsul pregunta: «¿Tienes hijos?». Papilo responde: «Muchos, por gracia de Dios». Uno de entre la muchedumbre grita: «Según su fe, la fe de los cristianos, dice no tener hijos». El procónsul pregunta: «¿Por qué mientes, diciendo que tienes hijos?». Papilo responde: «¿Deseas saber por qué no miento, sino que digo la verdad? En toda la provincia y la ciudad tengo hijos según Dios (τέκνα κατὰ θεόν)»²⁴.

20. Atenágoras, *Leg.* 37, 3, 208.

21. Naturalmente todo depende del género real al cual viene adscrita la *Apología* de Justino. Entre los estudios recientes, el de Buck (cit. aquí más arriba, n. 2) sostiene que la obra no ha aspirado jamás a ser una petición oficial y que utiliza más bien la ficción literaria para cubrir de contumelias y de sarcasmo a la autoridad imperial. La *Apología* es por tanto «a literary trap for the emperors», Buck, «Justin Martyr's Apologies», 57.

22. *Acta Iustini* 4, 8 en la recensión B, en *The Acts of the Christian Martyrs*, H. Musurillo (ed.), Oxford 1972, 50. La primera parte del período, que falta en la recensión A, quizá no habrá salido de la boca de Hiéracas, pero es en todo caso un producto del contexto martirológico cristiano.

23. *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae* 2-3, en *The Acts*, Musurillo (ed.), 22. El texto es diversamente datado entre finales del siglo II e inicios del III.

24. *Martyrium Carpi* 28-32, en *The Acts*, Musurillo (ed.), 26. La versión latina habla de «hijos según el Espíritu».

Esta distinción de planos sobre los que se disponen las nociones de paternidad, maternidad, filiación, denota en la óptica del mártir una sustancial incompatibilidad, que se transparenta del modo más claro en la actitud de Santo, uno de los mártires de Lyon (177 d.C.):

En cuanto a Santo, también él soportó con coraje todas las brutalidades, que con violencia desmedida e inhumana le infligieron de parte de los hombres. Esperaban —los impíos— con la insistencia y la atrocidad de los suplicios, sacar de su boca algo inconveniente, pero él les hizo frente con tanta firmeza que no llegó siquiera a decir el propio nombre, la propia nacionalidad, la ciudad de donde venía, o si era esclavo o libre. Cualquier cosa que le fuera preguntada, respondía en lengua latina: «*Christianus sum*». Sólo esto declaraba él en lugar (ἀντί) del *nombre*, en lugar de la *ciudadanía*, en lugar de la *nacionalidad*, en lugar de todo. Ningún otro acento oyeron los paganos de él²⁵.

La más clara de las adversativas (ἀντί) pretende indicar que el *no-men Christianus* iba por sí solo a sustituir a todos los indicadores personales (ὄνομα), culturales (ἔθνος), políticos (πόλις), sociales (δοῦλος ἢ ἐλεύθερος) identificativos de la civilización romana.

2. En la *inscriptio* Justino respetaba precisamente las convenciones del género epidíctico, y, en particular, aquéllas de una petición (ἔντευξις) dirigida al emperador²⁶, declinando en primer lugar sus generalidades: lugar de origen y procedencia familiar, o sea, su γένος. «Yo, Justino, hijo de Prisco, hijo de Baquio, originarios de Flavia Neapolis de la Siria Palestina». Son las primeras coordenadas que nos sirven para enmarcar un texto por medio de la persona que habla o de quien se habla. Pensemos en el primer versículo del Evangelio de Mateo: «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham»; o, en el primer versículo del primero de los evangelios, el de Marcos, que ya anticipa, en clave de filiación, toda la sustancia del mensaje que se quiere transmitir: «Inicio del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios»²⁷.

¿Qué nos dice la «genealogía» de Justino? Como el suyo (*Iustinus*), el nombre del padre (*Priscus*) es un nombre romano, mientras que el nom-

25. En Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* 5, 1, 20 (τοσαύτη ὑποστάσει ἀντιπαρετάξατο αὐτοῖς, ὥστε μήτε τὸ ἴδιον κατειπεῖν ὄνομα μήτε ἔθνος μήτε πόλεως ὅθεν ἦν, μήτε εἰ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος εἶη· ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ ἐπερωτώμενα ἀπεκρίνατο τῆ Ῥωμαικῆ φωνῆ «Χριστιανὸς εἰμι». τοῦτο καὶ ἀντι ὀνόματος καὶ ἀντι πόλεως καὶ ἀντι γένους καὶ ἀντι παντὸς ἐπαλλήλως ὡμολόγει, ἄλλην δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν αὐτοῦ τὰ ἔθνη).

26. Sobre los procedimientos para la petición al emperador y para la respuesta (en la forma de «petition and response»), el estudio de referencia sigue siendo el de F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Ithaca 1977, del cual se recaban testimonios de que los Antoninos efectivamente habían examinado y acogido peticiones de los súbditos.

27. Quizá no será entonces casual que en la *Apología* las divinidades paganas se indiquen preferentemente con el nombre de «hijos de Zeus»: *Apol* 1, 21, 1.2.4; 22, 3; 53, 1; 54, 2.6; 55, 1; 56, 1; 54, 6.

bre del abuelo (Βακχεῖος) es griego (aunque podría remontarse hasta la forma latinizada Baccheius). Unida a la patria de origen, Flavia Neapolis, ciudad fundada en Samaria en honor de Vespasiano y de la dinastía de los Flavios después de la victoriosa expedición romana en la guerra judía de 66-70 d.C., nos dice que Justino nació en el asentamiento multiétnico de un ejército de ocupación, en un contexto no tan lejano de la situación actual, dado que Flavia Neapolis se corresponde con la hodierna Nablús, epicentro de las crónicas cotidianas de la guerrilla israelo-palestinese²⁸.

En Nablús ha sido descubierta hace menos de un siglo una προσευχή, un lugar de oración con asientos de piedra dispuestos en semicírculo con incisiones de nombres encima²⁹; aunque no sea posible asegurar la datación y la naturaleza exacta del grupo religioso involucrado (si bien Epifanio atestigua el uso de προσευχαί similares por parte de mesalianos y menciona justo Nablús³⁰) es interesante notar, más allá del hecho de que entre los nombres aparezcan los de un Justino y un Prisco, la mezcla que allí se daba de nombres griegos, romanos y semíticos (Berquiano, Marcelo, Bubas, Fortino, Julián, Quiratos, Matris, Sabeim). También en las *Actas* de Justino y compañeros, entre aquellos que en Roma han seguido la enseñanza del «filósofo» cristiano, encontramos nombres de la más variada procedencia: Evelpistos es un esclavo originario de la Capadocia; Híeracas viene de Iconio, en Frigia.

3. Esto nos lleva a una tercera línea de filiación en el texto de Justino del cual hemos partido, que está indicada por aquel τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων («hombres de toda raza») que señala un γένος nuevo, el γένος de los cristianos, que no se identifica con ninguno de los γένη tradicionales, pero tampoco es un γένος ulterior que haya de añadirse a éstos. Justino, en efecto, no se adherirá³¹ a la subrepticia teoría de los cristianos como *tertium genus*, tercera raza tras los griegos (o paganos) y los judíos, teoría que al inicio del siglo II había tenido una formulación explícita en el *Kerygma Petrou*: después de los griegos y los judíos, «somos nosotros, los cristianos, los que lo veneramos (= a Dios) de un modo nuevo, como tercera raza (τρίτω γένει)»³². La frecuencia con la que se

28. Para una puesta al día sobre las investigaciones arqueológicas en el área de Nablús/Neapolis véase *Les Dossiers d'Archéologie*, fasc. 240 (1999), dedicado a «L'archéologie palestinienne», 130-137. Ver también la nota siguiente.

29. Cf. la noticia de G. M. Fitzgerald en «Quarterly Statement. Palestine Exploration Fund», 1929, 104-110; foto y análisis en B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani di Samaria*, Gerusalemme, Tip. dei PP. Francescani, 1979, 52-53, con tab. 16, 1 (sobre Nablús, 49-56).

30. Cf. Epifanio, *Panarion* 80, 1-2, (GCS 37), 485-486.

31. Contra W. Rordorf, *Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*, en *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Adolf Martin Ritter (ed.), Göttingen 1979, 432-433 (425-434), que se basa en particular en Justino, *Dial* 139 y 134.

32. En Clemente Alejandrino, *Stromateis* 6, 41, 6, por lo demás con las puntualizaciones propuestas en nuestra contribución «I cristiani «popolo eletto» negli scritti degli apologisti», en

presenta la expresión «hombres de toda raza / pueblo (γένος / ἔθνος)» en Justino para calificar a los cristianos³³, indica claramente que se trata para el apologeta de una noción clave, y quizás también porque le sirve para los dos frentes en los cuales está comprometido, el de los paganos y el de los judíos. Dicha noción ha estado asociada desde siempre por la crítica a la idea según la cual los cristianos consideraron la noción de raza como categoría o irrelevante o en cualquier caso destinada a ser anulada trascendiéndola³⁴. Recientemente Philip Esler ha intentado desbastar lo que parece un estereotipo, valiéndose de metodologías experimentadas en campo socio-antropológico y eligiendo como banco de pruebas inmediato el contexto de la *Carta a los Romanos* de Pablo, sobre el trasfondo de los contrastes étnicos entre griegos y judíos en la Roma en torno a la mitad del siglo I d.C.³⁵. Diferenciando el concepto de etnicidad respecto de la ya desacreditada noción de «raza»³⁶, Esler intenta mostrar que Pablo se mueve dentro de las categorías corrientes relativas a la connotación étnica, proponiéndose comprobar la superior identidad social que los destinatarios de la carta pueden adquirir mediante la pertenencia al grupo cristiano.

Con una referencia más directa al tiempo de Justino, también Denise Kimber Buell, aunque desde un ángulo diverso, ha intentado rectificar la *communis opinio* según la cual la apologética cristiana (en esto, «apologética» a todos los efectos) traza un perfil indistintamente superior a cualquier caracterización étnico-racial³⁷. La estudiosa, por el contrario,

Elezione —Vocazione— Predestinazione, (Dizionario di spiritualità biblico-patristica 15), Roma 1997, 204-206 (pp. 194-216). Los fragmentos del *Kerygma Petrou* están reunidos y comentados en M. G. Mara, «Il Kerygma Petrou», en *Studi in onore di Alberto Pincherle*, Roma 1967, 1, 314-342. A finales del siglo II Tertuliano atestigua que la designación de los cristianos como «tercera raza» circulaba entre los paganos (*Ad nationes* 1, 8: «Plane, tertium genus dicimur»).

33. Cf. por ej. *Dial* 52, 4: «Nosotros que, viniendo de todas las gentes (ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἀπάντων) nos hemos vuelto justos y piadosos por medio de la fe en Cristo, esperamos que él vuelva de nuevo»; *Dial* 121,1: «Si en Cristo son bendecidas todas las gentes (Sal 72, 17) y nosotros que creemos en él provenimos de todas las gentes (ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν), entonces él es el Cristo y nosotros somos bendecidos por su medio». Cf. también *Apol* 1, 32, 4; 53, 3; 56, 1; *Dial* 53, 6; 91, 3; 117, 5; 121, 2; 134, 5 etc. Amplia lista de referencias en la monografía de Bobichon, *Justin Martyr* (cit. aquí más abajo, n. 41), 973.

34. Cf. J. M. Lieu, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edimburgh 1996, 177: «The language of ‘race’ does not provide Justin with a way of understanding the Christians’ place in the world».

35. Cf. P. F. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul’s Letters*, Minneapolis 2003. Sobre el contexto más amplio véase el c. 3: «Ethnicity, Ethnic Conflict, and the Ancient Mediterranean World» (40-76; las notas relativas a las pp. 372-377). Debo al profesor Fernando Rivas la indicación de la congruencia del estudio de Esler con la temática por mí abordada. Más en general véase J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.

36. Cf. Esler, *Conflict and Identity*, 51-53 («Ethnicity and Race»). El problema es el de una perspicua connotación y traducción de los conceptos de ἔθνος y γένος; para este último se propone la traducción «descent group».

37. Cf. D. K. Buell, «Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition»: *The Harvard Theological Review* 94 (2001) 449-476. El ensayo se ocupa de modo particular de Atenágoras, Justino y Clemente Alejandrino.

sostiene que, en el camino de la autodefinition, los conceptos de etnicidad y de raza fueron centrales para los cristianos. Por cuanto concierne específicamente a Justino³⁸, Buell reconoce que el apologeta no aspira —distinguiéndose en ello de la línea adoptada por la *Legatio* de Atenágoras— a recortar para los cristianos un espacio aparte, como otras entidades cívicas o nacionales, sino que coloca al cristianismo por encima de estas, y sin embargo considera que en la argumentación de Justino la lógica étnica es central, adecuándose con ello a las estrategias adoptadas por las *élites* culturales de las ciudades griegas del Asia Menor para integrar sus propias tradiciones en el dominio aglutinante de Roma: «Justin echoes these strategies by affirming his version of Christian beliefs and practices as the mode of life that best supports Roman goals of unification, peace, and piety»³⁹. La práctica religiosa, estando estrechamente vinculada con el orden social y siendo expresiva de etnicidad, marca a los cristianos como pueblo o raza, en el cual se cumple el ideal romano de unificación de pueblos diversos. También la pretensión cristiana de ser el nuevo Israel estaría dentro de una lógica étnica, y no sería un signo de su ausencia. Buell insiste también sobre el carácter de mutabilidad que había adquirido la pertenencia étnica, para puntualizar que «hacerse cristiano» no era una noción privada de resonancias étnicas, aunque al mismo tiempo contribuía a sostener el universalismo cristiano, en cuanto que cualquiera podía (es más, según el propio Justino, *debía*) hacerse cristiano.

Es ciertamente correcto sostener que los cristianos, al definirse a sí mismos, han recurrido a aquellas categorías étnico-cívicas a través de las cuales eran también encuadrados, así como es verdad que el proceso de constitución de un «nuevo pueblo» «did not result in the erasure or transcendence of ethnicity»⁴⁰, pero en último término el resultado no cambia, porque la identidad de la «nueva raza» (καινὸν γένος) de los cristianos (*A Diogneto* 1, 1), a la cual pueden acceder griegos y bárbaros indiferentemente y en la cual el hacerse cristiano sustituye al hacerse romano, se precisa en la relativización de las identidades étnico-raciales singulares. El nuevo pueblo supera las barreras del γένος natural, como Justino intenta hacer comprender a los interlocutores paganos en la *Apología*: «Nosotros que nos odiábamos y nos matábamos el uno al otro y que a causa de la diversidad de las costumbres rehusábamos acoger a aquellos que no eran de nuestra misma raza, ahora, después de la manifestación de Cristo, compartimos el mismo género de vida» (*Apol* 1, 14, 3). Y de hecho, como veremos, en el nuevo pueblo de los cristianos llegará a anularse, para Justino, toda diferenciación terminológica entre λαός, γένος y ἔθνος.

38. Sobre Justino, cf. en particular Buell, *Rethinking the Relevance*, 464-466 y 472-473.

39. *Ibid.*, 465.

40. *Ibid.*, 473.

II. ANTE LOS JUDÍOS

Hay una segunda línea a lo largo de la cual se puede explorar, en Justino, el concepto de filiación referido a los cristianos, y corresponde al segundo gran frente donde desarrolló su papel de apologeta, es decir, frente al judaísmo, que halló expresión en el *Diálogo con el judío Trifón*⁴¹. Significativamente —para nuestro tema— esta fase de debate y desencuentro entre cristianismo y judaísmo, ha sido definida «lucha por la primogenitura» entre los «dos hijos de Rebeca», Esaú y Jacob, que se dan patadas ya en el seno de la madre (Gn 25, 22)⁴².

La idea de «filiación», en el debate con el judaísmo, ha de medirse con la de *elección*. Citando Dt 32, 43 (LXX): «Exultad naciones (ἔθνη) con su pueblo (λαός)», Justino reivindica para las naciones la misma herencia (κληρονομία) de Israel⁴³, así como, parafraseando el texto fundamental de Dt 14, 2 (LXX: σὲ ἐξελέξατο κύριος ὁ θεός σου) dirá: «También el Señor nos ha elegido a nosotros» (καὶ ἡμᾶς ἐξελέξατο ὁ θεός)⁴⁴. Por lo demás (con referencia al posible desarrollo doble que se registra en el cristianismo de los orígenes acerca de la correlación entre cristianismo y judaísmo), Justino no contempla la cooptación de los cristianos *al lado* del pueblo elegido⁴⁵, sino que prevé la *sustitución* de Israel por el nuevo pueblo de los cristianos, algo que se plasma en la categoría, fuertemente subrayada por el apologeta, de los cristianos y la Iglesia como *nuevo Israel*⁴⁶. Ha sido dicho que Justino es el primer autor cristiano en afirmar expresamente que los cristianos *son* Israel⁴⁷: veremos la riqueza de

41. Edición crítica, traducción francesa y comentario de Ph. Bobichon: *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, I-II, (Paradosis 47/1-2), Fribourg 2003. Entre los estudios recientes sobre el *Diálogo* véanse: S. J. G. Sánchez, *Justin apologiste chrétien. Travaux sur le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr*, (Cahiers de la Revue biblique), Paris 2000; T. J. Horner, «Listening to Trypho». *Justin Martyr's Dialogue Reconsidered*, (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 28), Leuven 2001; C. D. Allert, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, (Supplements to Vigiliae Christianae 64), Leiden 2002. Para una panorámica y una discusión remitimos a nuestra contribución «L'uso delle Scritture nel 'Dialogo con Trifone' di Giustino», en *L'uso delle Scritture nel I e II sec. d.C.*, Antonio Pitta (ed.), (= *Ricerche storico-bibliche* 19 [2007]), Bologna, 241-259.

42. Así G. Filoramo, «Cristiani Giudei Pagani», en G. Filoramo y D. Menozzi (eds.), *Storia del cristianesimo. L'antichità*, Bari 1997, 141-152, aquí 142.

43. *Dial* 130, 4.

44. *Dial* 119, 4.

45. Posición que Justino reserva para los prosélitos, a los cuales, por ejemplo, en *Dial* 123, 1, es aplicado el dicho de Is 14, 1: «El extranjero será añadido a ellos, será añadido a la casa de Jacob».

46. 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, 326-353: «The new people in the new Jerusalem»; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969, 9-14. Para una profundización en clave teológica: A. Rudolph, «Denn wir sind jenes Volk...». *Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht*, (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 15), Bonn 1999.

47. Así Richardson en el estudio citado en la nota precedente. Véanse a propósito las observaciones de Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, 326-331.

significado de esta afirmación y sobre qué se fundamenta. El concepto de los cristianos como el nuevo Israel (o, más exactamente, el *verdadero* Israel) ha sido desarrollado en toda la tercera parte de la obra (capítulos 109ss.), pero está declarado de modo repentino en las primeras frases del diálogo: «Somos nosotros, en efecto, el verdadero Israel, el espiritual (τὸ πνευματικόν), la estirpe de Judá, de Jacob, de Isaac y de Abraham... que fue llamado ‘padre de muchos pueblos’ (Gn 17, 5)»⁴⁸. Esta filiación de Abraham será, como veremos, una de las claves para indicar el paso a la nueva noción de «pueblo elegido»⁴⁹. En esto Justino desarrolla la idea, presente desde Pablo (Ga 3, 6-29; 4, 21-31; Rm 4, 13-25), según la cual los cristianos son los verdaderos «hijos de Abraham». Por lo demás, respecto a Pablo, acerca de temas como la descendencia de Abraham o el resto de Israel, Justino se desplaza hacia una perspectiva más marcadamente alternativa y exclusiva de cara a los judíos (véase *Dial* 119, 6, que citaremos enseguida), en correspondencia con la situación histórica distinta y el mayor grado de conflictividad entre cristianismo y judaísmo⁵⁰.

La posición de Justino tiene como guía la convicción de fondo de que toda la antigua economía no representa simplemente un estadio preparatorio, provisorio e imperfecto de la nueva economía en Cristo, sino que estaba intrínsecamente definida y justificada a partir de la «dureza de corazón» de Israel. Para permanecer adheridos a nuestro tema, bastará citar este pasaje de Justino: «Vosotros sois un pueblo duro de corazón e insensato y ciego y cojo, sois hijos en los cuales no hay fe» (*Dial* 27, 4). Cada una de las expresiones han sido recabadas de las invectivas proféticas contra la infidelidad de Israel (Ez 3, 7; Jr 4, 22; Is 42, 18); la última («hijos en los que no hay fe») es recabada de la traducción de los LXX de Dt 32, 20 (υἱοί, οἳ οὐκ ἔστιν πίστις ἐν αὐτοῖς), que Justino cita repetidamente (además de aquí, en *Dial* 20, 4; 119, 2.6; 123), así como recurre a Jr 4, 22 (υἱοὶ ἄφρονές εἰσιν καὶ οὐ συνετοί) para hablar de los judíos como «hijos sin inteligencia» (*Dial* 20, 4; 32, 5). Lo que es típico de Justino —y que entra en el conjunto de actitudes que le han valido

48. *Dial* 11, 5. Téngase presente que el diálogo verdadero y propio entre Justino y Trifón empieza sólo en el c. 10.

49. Cf. J. S. Siker, *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville 1991. Cf. ahora también Esler, *Conflict and Identity*, 171-194 («Abraham as a Prototype of Group Identity»).

50. Sobre esto, cf. R. Werline, «The Transformation of Pauline Arguments in Justin Martyr's 'Dialogue with Trypho'»: *The Harvard Theological Review* 92 (1999) 79-93. En la perspectiva paulina Abraham es introducido para unir a judíos y gentiles como herederos de la promesa hecha a Abraham; en cambio, en la de Justino, que combina el argumento paulino con la idea de un nuevo pueblo y una nueva alianza, los gentiles sustituyen a los judíos como nuevo Israel. Es una trayectoria análoga a la que Siker observa en el cristianismo primitivo: si los judeocristianos introducen el argumento «Abraham» para probar la inclusión de los gentiles, los paganocristianos lo convierten en confirmación de la exclusión de los judíos, de modo que Abraham es considerado como «the father of Christians alone» (Siker, *Disinheriting the Jews*, 193). También acerca de la doctrina del resto de Israel, si en Pablo el resto es prenda de la futura salvación de todo Israel, en Justino representa a los pocos que se salvan en Israel, porque se convierten a Cristo (cf. *Dial* 32, 2; 55, 3).

la etiqueta de antijudaísmo⁵¹— es el extender indiscriminadamente estas expresiones a los judíos en cuanto tales, y no sólo a situaciones o a grupos particulares de la historia de Israel.

El capítulo 119 del *Diálogo con Trifón* es ejemplar a la hora de sintetizar la dinámica de transferencia de la *ὀϊοθεσία* de Israel a los cristianos. Justino cita por entero Dt 32, 16-23, que expresa la cólera divina y la promesa de venganza contra los «hijos en los que no hay fe» (Dt 32, 20, citado aquí más arriba). Después de la muerte de Cristo, continúa el apologeta, «nosotros hemos refulgido como un nuevo pueblo», más aún, «nosotros somos no sólo pueblo, sino pueblo santo», porque, tal y como se ha citado antes, «también a nosotros nos ha elegido el Señor» (Dt 14, 2). Y continúa:

Éste es el pueblo que Dios un día prometió a Abraham, cuando le anunció que lo haría «padre de muchos pueblos» (Gn 17, 5), y no pretendía hablar de árabes, egipcios o idumeos. También Ismael, en efecto, se convirtió en padre de una gran nación, al igual que Esaú, y también los amonitas son un número considerable. [...] ¿Qué es, entonces, aquéllo que Dios ha concedido de más a Abraham? Se trata de que con su voz, Él le ha dirigido una llamada (κλήσις) diciéndole que saliera de la tierra en que habitaba. Ahora bien, con aquella voz es a todos nosotros a quienes ha llamado, y nosotros hemos salido de la conducta que teníamos, conducta malvada como la de los otros habitantes de la tierra, y junto con Abraham, heredaremos la tierra santa, herencia que recibiremos por siglos eternos, siendo hijos de Abraham gracias a la misma fe. [...] Dios, entonces, prometió a Abraham un pueblo que tuviera la misma fe, que fuese pío y justo y que deleitara al Padre: pero no sois vosotros «en los cuales no hay fe» (Dt 32, 30)⁵².

51. Baste aquí citar el juicio de B.-Z. Bokser, «Justin Martyr and the Jews»: *The Jewish Quarterly Review* 64 (1973-74) 210: «Justin contributed not a little to the bitter heritage of violence, in words and then in deeds, which the Church inflicted against the Jewish people». El tema es muy controvertido (y la bibliografía muy vasta) y se conecta también con la repetida afirmación de Justino acerca del odio anticristiano de los judíos y acerca de una maldición que ellos arrojarían contra los cristianos en sus sinagogas (cf. p. ej. *Dial* 16, 4; 47, 4; 93, 3-4; 96, 2; 123, 6; 133, 6; 134, 6), lo cual a su vez ha sido relacionado con la presunta inserción de la *birkat ha-minim* en la oración sinagoga cotidiana. Cf. J. M. Lieu, «Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the 'Martyrdom of Polycarp'», en G. N. Stanton y G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 279-295. Para una puesta a punto reciente cf. P. Bobichon, «Persecutions, calomnies, 'Birkat ha-Minim' et émissaires juifs de propagande antichrétienne dans les écrits de Justin Martyr»: *Revue des études juives* 162 (2003) 403-419. Sobre el problema del antijudaísmo en Justino y en su época, véanse M. Mach, «Justin Martyr's 'Dialogus cum Tryphone Iudaeo' and the Development of Christian Anti-Judaism», en O. Limor y G. G. Stroumsa (eds.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10), Tübingen 1996, 27-47; H. Remus, «Justin Martyr's Argument with Judaism», en S. G. Wilson (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, II, Waterloo (Can.) 1986, 59-80; F. Blanchetière, *Aux sources de l'anti-judaïsme chrétien. II^e-III^e siècles*, Jérusalem 1995; D. Cerbelaud, «Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au II^e siècle»: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997) 193-218; S. G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70CE-170CE*, Philadelphia 1995; J. M. Lieu, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edimburgh 1996.

52. *Dial* 119, 2-6. Véase el comentario de Bobichon, *Justin Martyr*, II, 871-873.

El pueblo de la promesa es ahora el pueblo de la «llamada» (κλήσις), la «llamada de la nueva y eterna alianza»: διὰ τῆς κλήσεως τῆς καινῆς καὶ αἰωνίου διαθήκης⁵³. La sustitución del antiguo por el nuevo Israel no sucede, sin embargo, de modo puramente mecánico, sino que tiene una connotación cualitativamente diversa, que podemos detectar también por el diferente empleo de aquel sintagma tan querido por Justino: ἐκ παντὸς γένους⁵⁴. Referido al antiguo Israel, indica un pueblo que Dios elige entre todas las razas humanas (*Dial* 130, 3: ἐκ πάντων δὲ τῶν γενῶν γένος ἑαυτῷ λαβὼν τὸ ὑμέτερον)⁵⁵; referido a los cristianos, el pueblo ἐκ πάντων γενῶν ἀνθρώπων (por ejemplo, *1 Apol*, 32, 4) indica un pueblo que se constituye proviniendo de toda raza. De una elección por exclusión se pasa a una llamada por inclusión.

Análogamente, salta toda una rigidez terminológica en el empleo de términos como γένος, λαός, ἔθνος. Bobichon pone de relieve: «A première vue, le mot γένος semble plutôt réservé à la désignation d'un rapport de filiation et d'appartenance à une même race ou une même espèce; ἔθνος s'applique le plus souvent aux nations, distinctes des juifs et des chrétiens; λαός est utilisé généralement à propos du peuple hébreu, ou du peuple des chrétiens. La connotation est 'biologique' pour γένος, sociologique pour ἔθνος, et religieuse pour λαός. Dans le détail, les choses sont plus complexes»⁵⁶. En efecto, la especificidad de los términos se diluirá progresivamente en referencia a los cristianos, que son, o bien un nuevo γένος (cf. *Dial* 138, 2, que citaremos más abajo), o bien λαός, en cuanto que reemplazan al pueblo de Israel, o bien, un único ἔθνος, constituido por la convergencia de los varios ἔθνη, hasta que desaparece del todo la distinción entre ἔθνος y λαός, en una intercambiabilidad que probablemente es intencional, pues tiende, por una parte, a anular cualquier especificidad del Israel histórico, y, por otra, a convalidar la estructura multiétnica del nuevo γένος de los cristianos.

Pero Justino parece ir más allá de la tradicional identificación de los cristianos como «hijos de Abraham», a través de su designación como «semilla de Jacob» (ἐξ Ἰακώβ σπέρμα), en referencia a Is 65, 9 («Yo haré salir una semilla de Jacob»)⁵⁷, delineando un recorrido tipológico y exe-

53. *Dial* 118, 3; cf. también *Dial* 42, 3; 83, 4; 116, 3.

54. Ver más arriba, n. 33.

55. Un empleo análogo del nexos, en sentido selectivo, se da también en referencia a los cristianos, allí donde Justino afirma que «entre todas las estirpes humanas (ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων) nosotros las hemos despreciado (= las divinidades paganas) con la ayuda de Jesucristo» (*Apol* 1, 25, 1).

56. Bobichon, *Justin Martyr*, 972-973. Al empleo de esta terminología en el *Diálogo con Trifón* está dedicado el *Appendice XI*, 971-976.

57. Citado en *Dial* 135, 4. Según Skarsaune (*The Proof from Prophecy*, 352) tenemos aquí una aportación personal de Justino respecto a la tradición por él heredada, centrada sobre el tema de la descendencia de Abraham. El desplazamiento sería el reflejo de una polémica interna del judaísmo que tendía a invalidar la posición tradicional afirmando que la elección del pueblo de Dios había tenido su principio con Jacob, no con Abraham.

gético que permite concluir sin más que los cristianos *son* Israel, y esto apoyándose en aquello que el apologeta denomina «la potencia encerrada en el nombre de Israel» (τίς ἡ δύναμις τοῦ Ἰσραὴλ ὀνόματος)⁵⁸. En el hecho de que a Jacob le fue cambiado el nombre por ‘Israel’ (Gn 32, 29; cf. *Dial* 75, 2), Justino ve la indicación de que ‘Jacob’ e ‘Israel’ son nombres que designan al Cristo (cf. *Dial* 100, 1 y 114, 2), como resulta para él confirmado por la recensión por él conocida del primer canto del Siervo de JHWH (Is 42, 1): «Jacob es mi siervo, yo lo sostendré, Israel, mi elegido, sobre él pondré mi espíritu y llevará el derecho a las naciones» (en *Dial* 123, 8 y 135, 2). Realmente, Israel es un nombre que pertenecía a Cristo, dado en figura a Jacob, pero manifestado en realidad en el Cristo encarnado, y conferido al pueblo que a partir de éste ha tenido origen. Entonces, concluye Justino, «como la palabra denomina Cristo a ‘Israel’ y a ‘Jacob’, así también nosotros, que hemos sido como recortados a partir del seno de Cristo, somos la verdadera estirpe de Israel (οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινὸν ἔσμεν γένος)»⁵⁹. De aquí resulta que los cristianos, en realidad, no son el *nuevo* Israel, sino el *único* verdadero Israel, gracias a la filiación de Aquél que, desde siempre, llevaba el nombre de Israel y lo era, o sea, Cristo Logos. Y, en efecto, la ecuación cristianos = Israel es transferida, en otro lugar, por el apologeta a un plano totalmente diverso, con un paralelismo significativamente forzado, que pone de relieve la cualidad sustancialmente distinta de la filiación divina de los cristianos respecto a la reivindicada por el antiguo Israel. Afirma Justino: «Como entonces a partir del único Jacob, llamado también Israel, ha tomado el nombre de Jacob e Israel toda vuestra estirpe, así también nosotros, a partir de Cristo *que nos ha engendrado para Dios* ... somos denominados y somos los *verdaderos hijos de Dios*»⁶⁰. O, con otras palabras, Justino no dice sólo: como a partir de Jacob-Israel vuestro pueblo ha tomado el nombre de Israel, así también nosotros, que provenimos de Cristo-Israel, reivindicamos ser el verdadero Israel, sino que dice: así nosotros, que hemos sido engendrados por Cristo (se entiende: que es Hijo de Dios), *somos hijos de Dios*, lo cual configura una *filiación* que es otra cosa bien diversa de la *elección* reivindicada por el Israel histórico⁶¹. Esto se puede considerar el punto de llegada del debate que Justino entabla con el judaísmo acerca del tema de la filiación.

Ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ ... καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἔσμεν, dice el texto apenas citado: somos hijos

58. *Dial* 125, 1.

59. *Dial* 125, 1.

60. *Dial* 123, 9.

61. Y, en efecto, inmediatamente después Justino siente el deber de registrar la turbación (συνταραχθέντας) de Trifón y sus compañeros «porque había afirmado que nosotros éramos también hijos de Dios». Pasa después a comentar Sal 81, 6: «Vosotros sois hijos del Altísimo (υἱοὶ ὑψίστου)», que entiende como profecía referida a los cristianos (*Dial* 124, 1-4).

de Dios porque Jesucristo nos ha engendrado para Dios. El nuevo γένος de los cristianos tiene su fuente original en Cristo. Podemos sintetizar y cerrar este punto con una densísima presentación tipológica de Cristo como nuevo Noé, que va también más allá de las resonancias bautismales de 1 P 3, 19-21, texto en el cual probablemente se inspira:

Cristo, en efecto, que es el primogénito de toda la creación, se ha hecho también principio / cabeza de otra estirpe (ἀρχή... ἄλλου γένους), aquélla hecha renacer por él (ἀναγεννηθέντος υπ' αὐτοῦ) por medio del agua, de la fe y del madero, que encierra el misterio de la cruz, así como también Noé encontró la salvación en el madero (ἐν ξύλῳ), flotando sobre las aguas (τοῖς ὕδασι) junto con los suyos⁶².

A través del bautismo, los creyentes se convierten en miembros de una nueva humanidad que tiene como ἀρχή a Cristo, el segundo Noé.

Como la filiación «natural» de los paganos es sustituida por una paternidad y filiación espirituales, así la paternidad de Abraham sobre «muchos pueblos» no sigue la línea «natural» de una posteridad que se extiende sobre distintas naciones (árabes, egipcios, idumeos, etc.), sino que es una paternidad espiritual sobre aquéllos que siguen, como Abraham, la llamada de Dios. La misma filiación por elección seguía una línea selectiva: la promesa de Abraham vale para Isaac, pero no para Ismael; de ahí pasa a Jacob, pero no a Esaú, después se desliza entre los hijos que Jacob ha tenido de Lía y de Raquel y de las respectivas esclavas. Justino tiene cuidado de seguir la tipología de las dobles filiaciones y descendencias del Antiguo Testamento, pero lo hace para proyectar la reunificación de todas las estirpes, esclavas y libres, en el nuevo y único pueblo generado por Cristo:

Lía representa a vuestro pueblo (scil.: de los judíos) y la sinagoga; Raquel, en cambio, nuestra Iglesia. Por ellos Cristo sirve (scil.: como Jacob a Labán) hasta hoy, por ellos y por los esclavos de una y otra. [...] Ahora, Cristo ha venido para reintegrar a ambos, tanto a los hijos de los libres como a los hijos de los esclavos, reconociendo la misma dignidad a todos aquéllos que guardan sus preceptos, del mismo modo que los hijos de Jacob, tanto los que tuvo con las mujeres libres como los hijos de las esclavas, disfrutaron todos de la misma dignidad. [...] Jacob sirvió a Labán para obtener el ganado veteado y multiforme (cf. Gn 30, 32): Cristo ha vivido la servidumbre hasta la cruz por los hombres de toda raza, de todo tipo y variedad, ganándoles a precio de su sangre y del misterio de la cruz (*Dial* 134, 3-5).

62. *Dial* 138, 2. Cf. el análisis de Skarsaune, *The Proof from Prophecy*, 338-341; todavía útil J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Essai sur les origines de la typologie biblique*, París 1950, 74-79. Más en general véase el abundante material recogido en J. P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1978.

Los cristianos, más específicamente, son «semilla de Jacob». Pero Jacob-Israel es Cristo. Ellos son el verdadero Israel en cuanto que son «semilla de Cristo».

III. LOGOS SPERMATIKÓS

En la noción de *Logos spermatikós* podemos, entonces, individuar el núcleo que en Justino suelda la unidad de las diversas acepciones de «filia-ción», entendida como paternidad del Verbo Cristo sobre la humanidad. El Logos, en cuanto *spermatikós*, «seminal», es intrínsecamente generativo (naturalmente esto implica conceder al término un valor activo, como ha hecho Holte, y no pasivo [Logos «diseminado»], como hacía Andresen)⁶³.

Del Logos en Justino se ha tratado ampliamente en las conferencias que me han precedido⁶⁴, de modo que no pretendo detenerme sobre la noción en cuanto tal, sino, más bien, intentar iluminar en su conjunto la estructura que conduce al destinatario final, es decir, al hombre, con el objetivo de mostrar que la intención del apologeta es la de producir un sistema profundamente unitario y «totalizante»⁶⁵.

Toda la acción del Logos es concebida en contraste con una *νιοθεσία* en negativo, la cual engendra a los ídolos y a los dioses paganos, que, en realidad, son demonios. Ésta es hija de la transgresión y se produce a partir de los ángeles rebeldes, los cuales, escribe Justino, «copularon con mujeres y engendraron hijos, que son los llamados demonios», que sometieron al género humano «sembrando entre los hombres homicidios, guerras, adulterios, desenfreno y todo tipo de mal»; estos demonios y sus hijos recibieron de los inexpertos poetas y mitógrafos los nombres de las

63. Cf. R. Holte, «Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies»: *Studia Theologica* 12 (1958) 109-168, corrigiendo a C. Andresen, «Justin und der mittlere Platonismus»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-1953) 157-195 y, más ampliamente, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955 (sobre Justino 312-344). Para una reciente puesta a punto véase J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, (Analecta Gregoriana 296), Roma 2005, 64-82.

64. Se refiere a las contribuciones de J. J. Ayán y de J. Granados presentes también en este volumen.

65. Para los aspectos que aquí interesan, el debate sobre la noción de *Logos* en Justino versa, hoy igual que siempre, sobre la cuestión de si y en qué medida el apologeta tiene influjos filosóficos (platonismo, medioplatonismo, estoicismo) o judeohelenísticos (Filón de Alejandría) o bíblicos (LXX, tradición joánica). Hace de Justino un perfecto platoníco, de la escuela de Numenio, J. M. Edwards, «On the Platonic Schooling of Justin Martyr»: *The Journal of Theological Studies* 42 (1991) 17-34 (del mismo autor véase también «Justin's Logos and the Word of God»: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 261-280); redimensiona, en cambio, el influjo de las escuelas filosóficas y del platonismo R. M. Price, «'Hellenization' and Logos Doctrine in Justin Martyr»: *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 18-23. Cf. Ch. Nahm, «The Debate on the 'Platonism' of Justin Martyr»: *The Second Century* 9 (1992) 129-151. Para un reexamen más amplio del problema remitimos a nuestro ensayo «La filosofía come dialogo in Giustino Martire», en *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*, (Studi Agostiniani 13), Roma 2005, 187-217.

divinidades paganas, los «hijos de Zeus» de los que antes hemos hablado (*Apol* 2, 5, 3.5.6)⁶⁶.

En los primeros capítulos de la *Apología* (cc. 2-5), inmediatamente después del saludo que hemos examinado al comienzo —y, por consiguiente, en lo que constituye el verdadero y propio inicio de la obra— el discurso de Justino transcurre hacia un *climax* sucesivo y progresivo, que parte del concepto más genérico de *logos* (razón) al más específico de *Logos* Cristo. La primera frase de la *Apología* tiene como sujeto ó λόγος: «El *logos* (la razón) exige que aquéllos que son verdaderamente píos y filósofos honren y amen solamente lo verdadero» (2, 1); justo después, este *logos* pasa a ser ó σώφρων λόγος, la «recta razón», que exige que no se cometan injusticias (*ibidem*) y, en el capítulo inmediatamente sucesivo, se convierte en ó ἀληθῆς λόγος, la «verdadera razón», que impide golpear injustamente a los inocentes (3, 1); paralelamente procede una segunda hilera, antitética de la precedente: los gobernantes, si perseveran en perseguir a los cristianos, seguirán un impulso irracional (ἄλόγῳ ὀρμηῇ) (2, 3) y una pasión irracional (ἄλόγῳ πάθει) (5, 1), es decir, serán guiados por el «látigo de los malvados demonios» (*ibidem*), los cuales tenían subyugados a los hombres en aquel temor que les impedía valorar las cosas según la razón (λόγῳ ... οὐκ ἔκρινον) (5, 2)⁶⁷. Ahora bien —y se trata del punto de llegada de la progresión ilustrada por Justino para los paganos—, las tramas de los demonios «no fueron desenmascaradas sólo entre los griegos por Sócrates por medio de la razón (*logos*), sino también entre los no griegos por el *Logos* mismo que ha tomado forma, se ha hecho hombre y fue llamado Jesucristo» (5, 4).

Entonces, conforme a los célebres axiomas de Justino, dado que Cristo es «el primogénito de Dios» y al mismo tiempo «el Logos del que participa todo el género humano», «aquéllos que han vivido conforme a *logos* son cristianos, aunque fuesen considerados ateos», como precisamente Sócrates (1, 46, 2-3)⁶⁸. En efecto, si Cristo «era y es el Logos que está

66. Paralelamente, cf. Atenágoras, *Supplicatio* 24, 5-6. Sobre el origen del culto pagano a la luz de Gn 6, 1-4, en la denominada «Justin's demonization of Greco-Roman religion», cf. A. Y. Reed, «The Trickery of the Fallen Angels and the Demoniac Mimesis of the Divine. Aethiology, Demonology, and the Polemics in the Writings of Justin Martyr»: *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004) 141-171. Para una lectura, en clave política de *Apol* 2, 5, cf. E. Pagels, «Christian Apologists and 'The Fall of the Angels': An Attack on Roman Imperial Power?»: *The Harvard Theological Review* 78 (1985) 301-325. Más sistemáticamente, véase J. J. Ayán Calvo, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III*, Santiago de Compostela-Córdoba 1988, 165-195 («La apostasía de los ángeles»).

67. Cf. también 12, 5: se vuelve sobre las maquinaciones de los demonios malvados, «los cuales pretenden sacrificios y culto de parte de aquellos que no viven según razón (παρὰ τῶν ἀλόγως βιούντων)», para concluir: «Pero no queremos pensar que hagáis algo irrazonable (ἄλογόν τι) vosotros, que buscáis piedad y filosofía (εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας)»; para este último tema, cf. *supra* n. 4.

68. Justino evoca a Sócrates en *Apol* 1, 5, 3-4 y 6, 1; 46, 3; 2, 3, 6-7; 7, 3-4; 10, 4-8. Cf. M. Fédou, «La figure de Socrate selon Justin», en B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, (Théologie historique 105), Paris 1998, 51-66; O. Skarsaune, «Ju-

en todo», él «ha sido conocido, en parte, también por Sócrates» (*Apol 2*, 10, 8), gracias a aquella «semilla del *logos*» (equivalente a «semillas de verdad»: *Apol 1*, 44, 10), que es innata en todo hombre: διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου (*Apol 2*, 8, 1). Más aún, en el capítulo conclusivo de su obra apologética, antes de la peroración final a los gobernantes, en un contexto en el que afirma que las doctrinas de Platón no son extrañas a las de Cristo, Justino llega a utilizar la categoría platónica de la συγγένεια, casi como para sugerir una forma de conocimiento por «connaturalidad», merced a la participación en el *Logos spermatikós* (ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θεοῦ λόγου τὸ συγγενὲς ὄρων) (*Apol 2*, 13, 2-3).

De hecho, la relación entre la búsqueda de la verdad antes y después de la venida de Cristo parece venir expresada por Justino según una relación de pura diferencia cuantitativa, en una relación entre parcialidad y totalidad. Así, los cristianos son aquéllos que «no se esfuerzan por vivir según una parte del *Logos* seminal (οὐ κατὰ σπερματικῆς λόγου μέρος), sino según el conocimiento y la contemplación de todo el *Logos*, que es Cristo» (*Apol 2*, 8, 3). Y también: «Nuestra doctrina resulta ser superior a cualquier doctrina humana, porque para nosotros se ha manifestado el *Logos* total, Cristo, aparecido en cuerpo, alma y espíritu. En efecto, todo aquello que, en cualquier tiempo, los filósofos y legisladores han formulado correctamente y descubierto, fue fruto de un trabajo laborioso y de investigación, en la medida de su participación en el *Logos* (κατὰ λόγου μέρος). Pero dado que no conocieron todo del *Logos*, que es Cristo, a menudo dijeron cosas contradictorias» (*Apol 2*, 10, 1-2).

Por este camino no ha parecido inverosímil hacer asumir al *Logos* las características de la Razón universal, de la cual todo ser racional, en cuanto *logikos*, participa, de modo que el cristianismo no resultase ser otra cosa que el subsumir las instancias de indagación y el anhelo de verdad innatos en el hombre y tematizados en la especulación filosófica, poniendo final a tales conquistas laboriosas y parciales, en una especie de «humanismo religioso» que presupone una sustancial continuidad entre filosofía y cristianismo, entre *sapientia* profana y *veritas* cristiana, como Justino afirmó en otra de sus célebres frases: «Todo cuanto de bueno ha sido expresado por cualquiera, pertenece a nosotros los cristianos» (*Apol 2*, 13, 4). Avanzando siempre por esta vía, el apologeta ha sido acreditado con la imagen positiva y «laica» de intelectual abierto, que rinde homenaje a la verdad, en donde quiera que se encuentre⁶⁹, hasta casi an-

daism and Hellenism in Justin Martyr, Elucidated from His Portrait of Socrates», en H. Cancik, H. Lichtenberger y P. Schäfer (eds.), *Geschichte —Tradition— Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1996, 585-611; E. G. Rivas, «El martirio del filósofo: Sócrates en los escritos de San Justino mártir»: *Cuadernos de teología* 22 (2003) 279-294.

69. En esta línea, cf. algunas de las posiciones modernas mencionadas por Fédou, *La figure de Socrate*, 51. Cf. también Ch. Munier, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens*, (Paradosis 39), Fribourg 1995, 14, donde se recuerda cómo frecuentemente se subrayan «l'ouverture d'esprit du

tipicar la teoría de los «cristianos anónimos» (véase Sócrates), formulada en el siglo XX por Karl Rahner.

Yo creo que, si en Justino hay algo así como una connaturalidad entre búsqueda racional y revelación divina, no es merced a una reducción racionalista y naturalista del cristianismo, sino más bien porque, antes de todo, existe el Logos Cristo, que deja una impronta de sí en toda la realidad. Es la realidad la que previamente es «cristiana», sin que, por ello, comporte una dimensión distinta de la «natural», porque es en esta misma dimensión, que es después la de la filiación creatural por medio del Logos, donde se expresa el carácter divino de la filiación humana, superando toda distinción entre ámbito natural y sobrenatural.

Cristo Logos gobierna tanto el camino profano de la humanidad, marcado por la investigación filosófica, como la historia sagrada de la revelación trazada en la Escritura.

Para Justino, la encarnación no es otra cosa sino el culmen de un proceso de manifestación del Logos que acompaña a toda la historia de la humanidad, confiriéndole, por eso mismo, las características de una historia de salvación. Es el Logos quien ha hablado con Adán en el jardín del Edén, el que ha castigado a Sodoma y Gomorra, el que se ha aparecido a Abraham en la encina de Mambré, quien ha luchado con Jacob, quien ha hablado a Moisés desde la zarza ardiente y, finalmente, se ha aparecido en forma humana en Jesús:

Jesucristo es el Hijo de Dios y su enviado. Él era primeramente el Logos, aparecido unas veces en forma de fuego, otras en imagen incorpórea; pero ahora, por querer de Dios se ha hecho hombre para salvar al género humano⁷⁰.

Pero cuando Moisés se ha acercado a la zarza ardiente —afirma Justino— «con él ha hablado *nuestro Cristo*, diciéndole: ‘Quítate las sandalias, acércate y escucha’», de modo que, para cumplir su misión en Egipto, Moisés «obtuviese fuerza y vigor *de parte de Cristo*» (*Apol* 1, 62, 3-4). Es demasiado neta esta identificación personal del Logos con Cristo como para dudar, a nuestro parecer, que también donde dice que los antiguos

didascalie romain, sa volonté d'accueillir et de reconnaître toutes les parcelles de vérité disséminées dans les systèmes de la philosophie grecque et les écrits des poètes classiques».

70. *Apol* 1, 63, 10 (cf. también, un poco más abajo, 1, 63, 15-16). El tema de las teofanías veterotestamentarias atribuidas al Logos, típico de Justino y sumariamente enunciado en las *Apologías*, viene desarrollado sobre todo en el *Diálogo con Trifón* (en particular en la § 55-60), porque el apologeta funda sobre él la tesis según la cual ya en el Antiguo Testamento está vislumbrada la existencia de un segundo Dios además del Padre y creador. A las teofanías en Justino está dedicada una amplia sección del notable estudio de L. Misiarczyk, *Il midrash nel «Dialogo con Trifone» di Giustino martire*, Plock 1999, 71-112 («Le teofanie del 'secondo Dio'»), el cual trata ampliamente de la aparición a Abraham en Mambré (Gn 18-19), de las teofanías a Jacob en Betel (Gn 28, 10-19), en Aram (Gn 31, 10-13), en Penuel (Gn 32, 23-32) y en Luz (Gn 35, 6-15) y de la manifestación a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3), en continua comparación con la exégesis judaica.

filósofos han percibido en parte y oscuramente la verdad, debido a su participación en el Logos que está presente en todo ser, Justino trate de decir no que ellos han participado de un principio indistinto de racionalidad, sino que han bebido de Cristo. Que Cristo haya sido «conocido en parte por Sócrates» (*Apol 2*, 10, 8) se dice en sentido propio (tampoco Moisés sabía que hablaba con Cristo). Por consiguiente, Justino no profesa, al modo de los filósofos, un cristianismo anónimo, una teoría cosmológica sobre el *logos* revestida de una pátina cristiana, sino que propone un anuncio declaradamente cristológico.

Entre una interpretación débil y una fuerte de la doctrina del Logos nosotros nos inclinamos por la segunda. La primera entiende que en Cristo se ha hipostatizado un principio de racionalidad antes presente de forma difusa en las realidades creadas, las cuales por medio de las «semillas del logos» encontraban acceso a una especie de revelación natural. El cristianismo resulta ser, por este camino, el *vértice* de un proceso que antes era parcial, fragmentario e indistinto, y la sabiduría de los griegos se propone como una forma de *pre-revelación* por la vía de la manifestación de la verdad.

La interpretación fuerte dice que el cristianismo no es sino el salir a la luz de lo que estaba ya desde el comienzo. Antes de todo existe el Cristo creador como Logos personal preexistente, potencia del Padre que plasma y gobierna el universo. En éste él ha dejado sus *σπέρματα*, sus semillas, por medio de las cuales también Sócrates y Heráclito lo han conocido fragmentariamente; ha inspirado las Escrituras proféticas, se ha manifestado a los patriarcas y a Moisés y, finalmente, se ha encarnado en Jesucristo. Aquí, la filosofía de los griegos no es una propedéutica a la revelación en Cristo, sino el reflejo parcial, subordinado y secundario de la única verdadera filosofía que es *desde siempre* el cristianismo. Toda la realidad está «cristificada», aprehendida en la gran inclusión entre el Logos preexistente y el Logos manifestado: en el medio están los fragmentos y la parcialidad de la investigación filosófica y de la prefiguración veterotestamentaria. Pero las filosofías no son una contribución a la búsqueda de la verdad, no son un don de Dios a los griegos, sino un sucedáneo del cristianismo como filosofía del Logos, fragmentos derivados de la única verdadera filosofía que ya les precedía⁷¹. El intento de Justino es el de encerrar todo lo real en una única dimensión que es *λογική*, es decir, «crística» y «racional» al mismo tiempo, anulando cualquier contraposición entre razón y revelación, entre naturaleza y gracia⁷², entre fi-

71. No compartimos, por tanto, posiciones como la expresada por Hamman: «Pour Justin, la philosophie joue un rôle providentiel, parce qu'elle balise la route à la révélation», A. G. Hamman, «Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines chrétiennes à Justin: genèse et étapes», en *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, 41-50, aquí 49.

72. Para el problema, bastante discutido, del papel de la gracia en Justino, remitimos, para discusión y bibliografía, a nuestra contribución «Grazia divina e divinizzazione dell'uomo negli apologisti greci: l'uomo tra natura e grazia», en *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri*

losófia y teología. Pero esta unidad, según Justino, se realiza en el cristianismo, desde siempre la única y verdadera filosofía. El axioma que antes hemos citado («todo cuanto de bueno ha sido expresado por cualquiera, nos pertenece a nosotros los cristianos») ha de ser interpretado a la luz de este otro: «No somos nosotros los que profesamos las mismas doctrinas de los demás, sino todos ellos los que hablan imitando las nuestras» (*Apol* 1, 60, 10).

«Gracias a la semilla del Logos (σπέρμα τοῦ λόγου) innata en toda raza humana (ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων)», hemos leído hace poco. La semilla (*sperma*) y el *genos*, la estirpe. He aquí la esencia del proceso generativo que hace de los cristianos un pueblo formado ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων. Como el cristianismo es desde siempre la verdadera filosofía, así los cristianos son desde siempre el único y verdadero Israel. Ellos son «semilla del Logos» (σπέρμα τοῦ λόγου) así como son «semilla de Jacob» (σπέρμα Ἰακώβ), que es, en realidad, el Cristo Israel.

Esta visión, que quiere ser omnicomprendiva, corre ciertamente el riesgo de tener como resultado aquel «imperialismo cristiano», que también ha sido temido en Justino⁷³, en la medida que se subordina a una óptica exclusivista y particularista. Pero puede tener un resultado liberador en la medida en que aquello que es cristiano se dilata en lo que es humano, y esto sucede sobre todo bajo el signo de la *libertad*, máxima expresión del ser *logikós* del hombre⁷⁴.

La filiación de Cristo se vierte sobre los hombres, en cuanto que dotados de *logos* y en cuanto que en el ejercicio de su libertad, reconocen (y celebran) en el Logos la impronta que los ha engendrado. Justino

della Chiesa, (Dizionario di spiritualità biblico-patristica 31), Roma 2002, 85-107. Cf. también P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, (Biblioteca di Scienze Religiose 111), Roma 1995, 150-162 («Quale ruolo per i dinamismi della grazia?»), el cual concluye que Justino permanece «extraño a la temática de los dinamismos de gracia que previenen y acompañan al hombre en su recta orientación y actuación» (p. 160). En efecto, en Justino resulta primario el ejercicio de las facultades racionales —y la responsabilidad personal del hombre—, sea en la comprensión de la Escritura, sea en la determinación de las elecciones éticas. La gracia divina, en realidad, está implícita en el hecho de que el hombre es *logikós*.

73. Es Droge quien habla de «Justin's imperialistic view of history: Christianity is responsible for whatever truths exist in Greek philosophy. More importantly, Christianity is the sole bearer of truth in its entirety», A. J. Droge, «Justin Martyr and the Restoration of Philosophy»: *Church History* 56 (1987) 303-319, aquí 315. Droge sostiene que la argumentación de Justino acerca de la superioridad del cristianismo se basa sobre una teoría tradicional de la decadencia progresiva de la única filosofía originaria en la multiplicidad de las escuelas, teoría que según Hyldahl el apologeta habría adoptado de Posidonio, según Droge, en cambio, de Numenio. Y concluye: «Christianity therefore is not one, or even the best, philosophy among many; it is the only philosophy insofar as it is the reconstitution of the original, primordial philosophy» (p. 319). El conjunto del estudio expresa posiciones cercanas a las aquí profesadas por nosotros.

74. Sobre esto, véase A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1968, *passim*, sobre la base del índice onomástico en referencia a Justino (cf. 544), en particular, 166-175, a la luz del axioma «la razón funda la libertad»; Ayán Calvo, *Antropología de San Justino*, 151-163 («La libertad»); Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos*, 29-77 («Apologia della libertà e della responsabilità»).

quiere fundir estas dos dimensiones, genérica y específica: «Cristo es el primogénito de Dios y el Logos del cual fue hecho partícipe todo el género humano: aquellos que han vivido y viven conforme al Logos son cristianos»⁷⁵.

75. 1 *Apol*, 46, 2.4.