



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



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

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
16, 17 y 18 de noviembre de 2009  
15 y 16 de noviembre de 2010

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., 2012  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4  
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

Padres, madres e hijos en el universo heroico de la <i>Eneida</i> : <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	17
El misterioso <i>puer</i> de la Égloga IV de Virgilio: <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	35
Modelos de madres en las <i>Metamorfosis</i> de Ovidio: <i>María Consuelo Álvarez-Rosa M.ª Iglesias</i> . . . . .	59
Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno: <i>Véronique Boudon-Millot</i> . . . . .	85
Alejandro de Afrodísia y la generación del universo: <i>Andrea Rescigno</i> . . .	101

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento: <i>Heinz-Josef Fabry</i> . . . .	125
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación en Atenágoras: <i>Bernard Pouderon</i> . . . . .	151
La filiación en la <i>Oratio ad Graecos</i> de Taciano: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . .	171
La filiación en la <i>Epistula Apostolorum</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	207
Cristo Padre en la literatura martirial: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	235
Eucaristía y filiación en las teologías de los siglos II y III: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i> . . . . .	257
La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos: <i>Attilio Mastrocinque</i> . . . . .	291
Filiación divina: reflexiones sobre el repertorio iconográfico cristiano prenicensino: <i>Margherita Cecchelli</i> . . . . .	301
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	323
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	327



## PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

El cuarto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual tenemos el gusto de presentar, contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2009 y 2010, en el primer caso en el todavía Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid), en el segundo en la actual Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, heredera del antiguo Instituto.

La nueva Facultad continúa impulsando, con nuevo vigor, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar la temática de la filiación a lo largo y ancho de la antigüedad clásica y judeo-cristiana. Tras la publicación en 2011 del volumen anterior, cumplimos ahora el deseo expresado entonces de ofrecer este año el volumen IV, poniendo así al día la publicación de las Jornadas. El año próximo esperamos poder publicar puntualmente, *Deo volente*, el siguiente volumen.

El orden en el que presentamos las ponencias es el habitual. Bajo el título *Cultura pagana*, después de tratar anteriormente diversos aspectos de la filosofía griega, de las instituciones griegas y romanas y del mundo religioso antiguo, contamos en esta ocasión con tres contribuciones dedicadas a dos autores cumbre de la literatura latina: Virgilio y Ovidio. En la primera (Cristóbal), la *Eneida* nos es presentada como obra escrita precisamente para ilustrar no sólo valores romanos tradicionales como la *pietas*, sino también los lazos familiares de paternidad, maternidad y filiación en todas las formas presentes en la civilización romana de su tiempo. Así Eneas es hijo de diosa y de mortal, hijo de los dioses en general, padre biológico de un único hijo, pero padre-caudillo de todo un pueblo. La segunda (Cristóbal) está dedicada al misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio, primer individuo de la nueva generación humana, niño que, sin ser el promotor del cambio, traerá consigo una nueva edad, unos tiem-

pos nuevos, en los que la antigua maldad será olvidada o rectificada. El niño, por su parte, de quien no parece afirmarse su filiación divina natural, alcanzará por asimilación, adopción y méritos, la vida divina y será considerado un héroe. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de filiación positiva. No hace falta insistir en el influjo que ejerció la Égloga en la posteridad clásica y cristiana, también por lo que se refiere a la temática de la filiación. Por fin, la tercera contribución se dedica a investigar los modelos maternos presentes en las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez-Iglesias): la Madre Tierra, madres responsables de las desgracias de sus hijos, madres de hijos dioses o de hijos que serán divinizados, madres mencionadas como simple eslabón genealógico, madres de héroes importantes cuya mención se une al recuerdo de la filiación materna, madres de las que se explicita el cariño que sienten por sus hijos, etc. La cultura romana aflora a lo largo del poema y permite comprender por qué la madre tiene por lo general un papel menos significativo que el *pater familias* en la epopeya ovidiana.

Sin salir del mundo pagano, un segundo novedoso centro de interés de este volumen lo constituye el médico Galeno, del que son estudiadas la generación y la filiación desde el punto de vista estrictamente biológico (Boudon-Millot). Se trata de explicar por qué los hijos se parecen a sus padres, cuál es el papel que juegan en la generación el padre y la madre, por qué las mujeres son capaces de engendrar hijos, pero no de concebir solas, etcétera.

Por fin, no podía faltar un estudio dedicado a la filosofía griega, centro constante de nuestro interés. En este caso, se ofrece la reflexión del principal comentarista griego de las obras de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, en torno a la generación del universo (Rescigno), tema que, en una ocasión anterior, hemos tratado ya en la filosofía medioplatónica.

Dentro del epígrafe *Religión de Israel*, contamos en este volumen con una contribución no dedicada a un término, a un personaje, a un versículo o a un *corpus* de escritos en general, sino temática, que se ocupa de la relación entre filiación y sacerdocio en los escritos veterotestamentarios (Fabry) y, en particular, del concepto «hijo de Dios»: origen; contexto en el que se desarrolla; intentos modernos de explicación; recepción del tema y del concepto en distintas corrientes judías del tiempo de Jesús; y continuidad y discontinuidad del mismo con el título «Hijo de Dios» aplicado a Cristo.

La sección *Orígenes del cristianismo* comienza con dos ponencias dedicadas a sendos apologetas cristianos. En la primera (Pouderon) se analiza la concepción de Atenágoras tanto acerca de la filiación humana, donde se muestra la ausencia de cualquier tipo de traducianismo en el autor en cuestión, como de la divina, la cual, distinta esencialmente de la primera, es explicada empleando imágenes, no de la fisiología y procreación humanas, sino del orden natural o intelectual; y en la que los términos «potencia» y «rango» adquieren un significado notable. La

segunda está dedicada a la *Oratio ad Graecos* de Taciano (Sáez). En ella se estudian sucesivamente la paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles y Dios como Padre del Logos, en particular los pasajes relativos a su generación, intentando poner de manifiesto los puntos de contacto y las diferencias con los esquemas de la filosofía medioplatónica e iluminar la enseñanza del apologeta a través de tradiciones similares atestiguadas por otros autores cristianos.

Sigue un estudio de la filiación en la *Epistula Apostolorum* (Norelli), en el cual se discute minuciosamente la relación del Hijo con la fórmula de fe inicial, imprescindible para saber qué acciones de la historia de la salvación le son atribuidas en el escrito, así como el origen del Hijo. Destaca el empleo del término «potencia» como elemento unificador entre el Padre y el Hijo. Además se muestra que el escrito no cae dentro de la esfera del gnosticismo o del docetismo.

El volumen continúa con dos contribuciones dedicadas a estudiar la filiación en relación con dos temáticas de gran interés. Así, se trata el tema de Cristo Padre, de larga vida en la historia de la investigación, en la literatura martirial (Navascués), poniéndose de manifiesto los vínculos que existen entre los distintos aspectos de la paternidad ejercida por Cristo, respecto al universo, al género humano, a Jesús, a los cristianos y, en particular, a los mártires y el papel que desempeña la sangre o semilla de Jesús en este último caso. Después es examinada la relación entre eucaristía y filiación en las distintas tradiciones teológicas de los siglos II y III (Aroztegui), las cuales están de acuerdo en la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Sin embargo se discute si Cristo nos alimenta como Hijo de Dios o Hijo del hombre, variando la respuesta si la pregunta es contestada por un valentiniano, un alejandrino o un asiático.

El libro se cierra con dos ponencias bien distintas. Como en los volúmenes precedentes, seguimos interesándonos por las corrientes gnósticas, en este caso a través del estudio de la generación de los dioses según algunas doctrinas y rituales propios de aquellas (Mastrocinque). Por último, hemos incluido de nuevo un estudio que no concierne directamente a fuentes literarias: el análisis del repertorio iconográfico cristiano preniceno (Cecchelli), el cual pone de manifiesto la plasmación de la fe en el arte y en la vida de las primeras comunidades cristianas.

Y llegamos finalmente al capítulo, justo y necesario, de agradecimientos. El presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de la línea de investigación promovida por la Universidad San Dámaso, en este caso, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facul-

tad y promotor de este proyecto, y el profesor Manuel Crespo Losada. Asimismo hemos contado siempre con el calor y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y del claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino; y con el buenhacer del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso, de modo particular, de Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García en el desarrollo de las Jornadas y en la preparación de estas actas.

## SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AC	Antike und Christentum
AnaGre	Analecta Gregoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bibl	Biblica
BK.AT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge)
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBCR	Corpus Basilicarum christianarum Romae
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CFC(Lat)	Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos
CH	Corpus Hermeticum
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
CQ	Classical Quarterly
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane
D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
EClás	Estudios Clásicos
EDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
FuP	Fuentes Patrísticas
FuPEst	Fuentes Patrísticas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
ICS	Illinois Classical Studies
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
KBL	Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LXX.D	Septuaginta Deutsch
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies

ABREVIATURAS UTILIZADAS

PG	Patrologia Graeca
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	Revue Biblique
REAug	Revue des Études Augustininiennes
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC/SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

## ORÍGENES DEL CRISTIANISMO



## CRISTO PADRE EN LA LITERATURA MARTIRIAL

*Patricio de Navascués Benlloch*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

### 1. *Introducción*

En estas Jornadas sobre filiación, es habitual referirse a Cristo en relación con su o sus respectivas filiaciones (humana, divina por naturaleza, divina en la carne por gracia, etcétera). Sin embargo, no podemos olvidar que la Antigüedad cristiana tuvo sus razones para designar también a Cristo con el apelativo de 'padre', y no con pocos argumentos. Dejando a un lado la problemática monarquiana que, probablemente, terminaría afectando a la larga de cara a que este título cayera en desuso, sorprendemos en más de un pasaje de la literatura cristiana de los primeros siglos esta aproximación *paternal* a la figura de Cristo.

El tema ha suscitado más de un artículo, sobre todo, tratando de esclarecer una afirmación de Melitón de Sardes en su *Homilía Pascual*: «[Cristo] es, en cuanto que engendra, 'padre', en cuanto que es engendrado 'hijo'» (9, 63-64)<sup>1</sup>. El primer intento, a cargo de G. Racle (1962)<sup>2</sup>, dirigió la atención al contexto bautismal. Cristo sería llamado por Melitón 'padre' en razón de su acción en el bautismo. Cristo es 'padre' por ser nuestro 'baño', engendrándonos de este modo a una vida nueva que nos constituye en 'hijos de Dios'. Según esta hipótesis, la paternidad de Cristo no habría que referirla al mundo intratrinitario, sino que habría de entenderse en relación con los bautizados, hijos suyos. 'Padre' alude a un *efecto* de la obra salvífica llevada a cabo por Cristo.

1. Melitón de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, ed. O. Perler (Sources Chrétiennes 123), Paris 1966, 64.

2. G. Racle, «À propos du Christ-Père dans l'homélie pascale de Méliton de Sardes»: *Recherches de science religieuse* 50 (1962) 400-408.

Más adelante, R. Cantalamessa (1967)<sup>3</sup>, girando en torno al mismo pasaje de Melitón, proponía una explicación de índole bien diversa. Según él, la expresión ‘padre’ aplicada a Cristo, en tiempos de Melitón, lejos de orientar hacia el monarquianismo, refleja un intento de asegurar la divinidad de Cristo, tomando prestada de las religiones paganas la identificación entre ‘padre’ y ‘ser divino’. En un estadio de la reflexión teológica aún inmaduro en lo concerniente a la terminología técnica trinitaria, como era el de Melitón, tal expresión, aunque hoy resulte poco feliz, podría salvarse teniendo en cuenta su objetivo. Es evidente que, con esta explicación, el término ‘padre’ queda casi privado de su correlativo lógico ‘hijo’ o ‘hijos’. Cristo es ‘padre’ sería tanto como decir Cristo es ‘dios’.

De nuevo, casi una década después, serían objeto de estudio estas líneas del obispo de Sardes a cargo de V. Grossi (1976)<sup>4</sup>. El estudioso despeja el campo de investigación señalando que el foco de interés no ha de ser tratar de salvar a Melitón frente a una acusación de monarquianismo *ante litteram*. El problema no es cómo combinar en el ámbito de la Trinidad la unidad y la dualidad del Padre y del Hijo, antes bien, el núcleo de la afirmación de Melitón se descubre poniendo de relieve el contexto medioplatónico de la época y el papel demiúrgico que los cristianos atribuían a Cristo. Cristo mediador de la creación entera puede recibir con justicia el título de ‘padre del universo’ (que hunde sus raíces en el *Timeo* de Platón). Justino, la *Cohortatio ad Graecos*, el *Corpus Hermeticum*, Clemente Alejandrino, los *Hechos de Juan*, la homilía *In Sanctum Pascha* y el propio Melitón son invocados como testimonios a favor de la paternidad de Cristo. Cristo ‘padre’ se diría en relación con su función creadora y providencial de cara al universo.

A mi juicio, G. Racle afronta un aspecto no desdeñable de la cuestión y se apoya en textos que lo avalan. V. Grossi acierta a la hora de situar la discusión fuera de la preocupación monarquiana, algo que se deja sentir por desgracia demasiado en la contribución del gran patrólogo Cantalamessa. También comparto, a grandes rasgos, la fundamentación que realiza Grossi sobre el título ‘padre’. Creo, no obstante, que, siendo justa, tal argumentación no basta para dar razón de todas las veces que nos encontramos con la atribución a Cristo de una función paternal en la literatura cristiana antigua. Es curioso observar cómo precisamente en el ámbito de la teología del martirio nos encontramos, en más de una ocasión, y en autores nada marginales (como es el caso de Ireneo, Hipólito, Tertuliano), con la identificación de Cristo como ‘padre’. En particular, quisiera traer a colación tres pasajes de la literatura martirial, poco o

3. R. Cantalamessa, «Il Cristo Padre negli scritti del II-III secolo»: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 3 (1967) 1-27 (recientemente en id., *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri* (Studia Patristica Mediolanensia 26), Milano 2006, 265-289).

4. V. Grossi, «Il titolo cristologico ‘Padre’ nell’antichità cristiana»: *Augustinianum* 16 (1976) 237-269.

nada tratados hasta el momento bajo esta perspectiva: dos pertenecen a la *Passio Perpetuae*, el otro a las *Acta Iustini*. Antes, para contextualizar debidamente las declaraciones breves y rápidas de la literatura martirial, afrontaré dos puntos: el martirio como ‘parto’ y algunas alusiones al Verbo ‘padre’ en Ireneo y Tertuliano.

## 2. *El martirio como ‘parto’*

En la carta de Ignacio de Antioquía a los romanos es imposible encontrar una doctrina ordenada acerca del martirio. Falta incluso, como es sabido, el uso técnico del término ‘mártir’. El conceptismo, la concisión, que caracterizan el estilo literario del santo obispo y mártir no siempre facilitan nuestra indagación. Todo esto no obsta para que, detrás de las entusiasmadas palabras del obispo de Siria, seamos capaces hoy de entrever destellos de un pensamiento rico y de gran hondura.

Una de las expresiones que lanza en dicha epístola puede interpretarse como una suerte de definición del martirio cristiano. Hacia la mitad de la epístola dice, *A los romanos* 6, 1:

Οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ τερπνὰ τοῦ κόσμου οὐδὲν αἰ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου. Καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, ἢ βασιλεύειν τῶν περᾶτων τῆς γῆς. Ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι’ ἡμᾶς ἀναστάντα. Ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται. Σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί· μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζησαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν· τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε μὴδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι. Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου...

[*De nada me servirán los confines del mundo ni los reinos de este siglo. Para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquél que murió por nosotros. Quiero a Aquél que resucitó por nosotros. Mi parto es inminente. Perdonadme, hermanos. No impidáis que viva; no queráis que muera. No entreguéis al mundo al que quiere ser de Dios, ni lo engaños con la materia. Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando eso suceda, seré hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios...*]<sup>5</sup>.

«Mi parto (*toketos*) es inminente», la frase es singular —como tantas otras de este obispo mártir—. No ha merecido, que yo sepa, grandes análisis. Considerar la muerte como la ocasión para nacer no era idea extraña a la cultura grecorromana. Se ha apuntado, por ejemplo, algún pasaje de Séneca (cf. *Epístola* 102)<sup>6</sup>. Si bien ambos autores coinciden en la

5. Texto y traducción en Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna. *Carta de la Iglesia de Esmirna*, ed. J. J. Ayán Calvo (Fuentes Patrísticas 1), Madrid 1999, 154-157.

6. Cf. *Epístola* 102, 22-24, en Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, II, tr. y nt. de I. Roca

identificación entre muerte y parto, las diferencias que les separan son de mucho mayor calado. Es sabido que el estoicismo fundamental de Séneca no está exento de influencias platónicas y este es precisamente uno de los casos. Para Séneca la muerte libera al alma inmortal y casi divina, dejando el cuerpo como una «envoltura pesada y terrena». La muerte se convierte en la «última hora» «para el cuerpo», pero «no para el alma», preparada y madura ya para este «nuevo parto», en el que ella misma se autorrestituye a los dioses (cf. *ipse me dis reddam*). Ignacio, por el contrario, instruido en la fe cristiana, busca alimentarse con la carne y sangre de Cristo, busca resucitar libre en Jesucristo, ser «un liberto de Jesucristo» (cf. *A los romanos* 7, 4; 4, 3), y busca tal destino como un favor que se le concede de parte de Dios y que se le permite alcanzar con la ayuda de la Iglesia. El martirio, su parto, será un paso de la muerte a la vida para el cuerpo, una vida —además— que no es restitución, sino resurrección a una novedad plena.

Ignacio escoge el término griego *toketos*. En el mundo griego los términos *tokos*, *toketos*, *teknon*, todos ellos derivados de *tikto*, describían las causas y efectos de la generación subrayando los vínculos físicos entre los progenitores y el hijo<sup>7</sup>. Franz Xaver Funk, seguido después por Karin Bommers, en su monografía acerca de la teología martirial del Antioqueño, sugirieron que esta expresión del santo había de ser entendida en una doble dirección<sup>8</sup>. Por un lado, su martirio se le presenta como parto por los dolores que Ignacio debe afrontar en su cuerpo. Por otro, es parto por la vida nueva y plena que se le ofrece a continuación.

Meliá (Biblioteca Clásica Gredos 129), Madrid 1989, 263: «En segundo lugar, [el alma ] no permite que se le asigne a su vida una duración limitada: «Todos los años —dice [el alma para sí]— me pertenecen, ningún siglo queda cerrado para los grandes genios, ningún tiempo es inaccesible al pensamiento. Cuando llegue el día que disuelva esta mezcla de lo humano y lo divino, dejaré el cuerpo en esta tierra donde lo encontré y yo mismo me restituiré a los dioses. Tampoco ahora vivo separado de ellos, pero me veo retenido por esta envoltura pesada y terrena». Por medio de estas dilaciones de la vida mortal nos ejercitamos para aquella vida mejor y más larga. Pues como el claustro materno nos retiene durante diez meses y nos prepara no para sí, sino para aquel lugar al que parece que somos lanzados cuando ya somos aptos para respirar y resistir al aire libre, así también a través del tiempo que se extiende de la infancia a la vejez, vamos madurando para un nuevo parto (*in alium maturescimus partum*). Nos aguarda otro origen, una situación distinta. Todavía no podemos soportar la visión del cielo sino a distancia. Por lo tanto contempla con valor aquella hora decisiva; no es la última para el alma sino para el cuerpo. Todas cuantas cosas te rodean considéralas como el mobiliario de un albergue, pues hemos de marchar a otro lugar. La naturaleza despoja al que sale de la vida, como al que entra en ella». Texto latino en *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. O. Hense, Leipzig 1938, 491.

7. Cf. C. Termini, «Tipologías de filiación en Filón de Alejandría», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch, M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 131-167, aquí pp. 131-132, donde recuerda el siguiente paso filoniano, *De mutatione* 147: «En efecto, 'teknon' (= hijo) deriva de 'tokos' (= parto), poniendo énfasis en la afinidad con que naturalmente [*physikos*] están ligados los hijos a sus progenitores». El sustantivo *teknon*, 'hijo', además evoca la ternura asociada a la relación de la madre con su vástago.

8. Cf. F. X. Funk, *Patres Apostolici* I, Tübingen 1901, 260; K. Bommers, *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* (Theophaneia 27), Köln 1976, 85, n. 143.

Ambos significados generan reminiscencias de algunos pasajes paulinos como Ga 4, 19: «Hijos míos (τεκνία μου), por quienes sufro dolores de parto (ὠδίνω) hasta que Cristo sea formado en vosotros», o Rm 8, 22-23: «Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto (συνωδίνει). Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando la filiación (ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι), el rescate de nuestro cuerpo». Cristo mismo había sido calificado en las tradiciones paulina y joánica como *primogénito* (πρωτότοκος) *de entre los muertos* (cf. Col 1, 18; Ap 1, 5). El mártir, que busca, entre otras cosas, ser un imitador (μιμητής) de Cristo<sup>9</sup>, *prototokos*, un imitador de su pasión, ha de pasar también por el mismo trance o *tokos*, nacimiento *de entre los muertos*.

Tal idea permanecerá en la tradición cristiana, aunque la afirmación tan contundente de Ignacio no la volvamos a encontrar. A menudo, en las actas martiriales se entrevén las nuevas relaciones familiares que el mártir recibió con el bautismo y está dispuesto a sellar con su martirio, algo que se comprende bien a la luz del martirio como nacimiento definitivo y adquisición irreversible y perfecta de la filiación.

Hay quien podría pensar que la designación por parte de la Iglesia de la conmemoración de los mártires como *dies natalis* o γενέθλιος ἡμέρα, podría ser un nuevo eco de esta doctrina ignaciana. A decir de H. Delehaye, tal designación no es exclusiva del aniversario del mártir, sino común a todos los cristianos<sup>10</sup>. Como tal, el término es de origen pagano y designa el ‘día del nacimiento’. Entre paganos, a los difuntos se les recordaba en la fecha de su nacimiento o *dies natalis*, de ahí que, según Delehaye, el significado de *dies natalis*, en era cristiana, ya no era tanto el de ‘nacimiento’ sino, más bien, el de ‘conmemoración de los difuntos’. Concediendo crédito a la argumentación del insigne bolandista, habrá que seguir explicando, en cualquier caso, cómo o por qué los cristianos para conmemorar a sus difuntos escogieron el día de su muerte como *dies natalis* y no el día de su nacimiento.

Con otras palabras, la costumbre de celebrar como *dies natalis* el aniversario de la muerte de los cristianos, y, de un modo especial, el de los mártires, sólo puede entenderse a la luz de las premisas explícitamente puestas por Ignacio en su carta a los romanos, en línea con el pensamiento paulino y johánico. De hecho, algún que otro lugar confirma el éxito de la intuición del Antioqueno. Veamos, por ejemplo, este pasaje de finales del siglo II, perteneciente a los mártires de Lyon, recogido por Eusebio de Cesarea en *Historia Ecclesiastica* V, 1, 49:

9. Cf. p.e., Ignacio de Antioquía, *A los romanos* 6, 3 (Fuentes Patristicas 1), 156; K. Bommes, *Weizen Gottes*, 86-107.

10. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia Hagiographica 20), Bruxelles 1933, 24-49; cf., además, sobre este tema, J. Davies, *Death, burial and rebirth in the religions of Antiquity*, London 1999, 191-200.

Cuando estaban siendo interrogados, un tal Alejandro, frigio de nacimiento y médico de profesión, que había vivido muchos años en las Galias y que de casi todos era conocido por su amor a Dios y por la franqueza de su hablar (pues también participaba del carisma apostólico), se hallaba de pie junto al tribunal y con gestos los animaba a la confesión, pareciendo a los que rodeaban la tribuna como que tuviera dolores de parto (ὥσπερ ὠδίνων)<sup>11</sup>.

El aparato en nota con justicia remite a Ga 4, 19, y se sitúa en línea con el testimonio ignaciano. El juego literario se delata. Alejandro, médico de profesión, actúa como un tocólogo ayudando a los mártires en el trance de la confesión, hasta el punto de hacer suyos los sufrimientos de aquéllos. Alejandro queda personificado como una ‘madre’, casi más que como un ‘obstetra’. Algo semejante parece insinuarse en un pasaje de la pasión africana dedicada a Perpetua y compañeros, de comienzos del siglo III, cf. *Passio Perpetuae et Felicitatis* XVIII, 1:

Igualmente Felicidad, contenta de haber dado a luz felizmente para poder luchar contra las bestias, yendo de una sangre a otra sangre (*a sanguine ad sanguinem*), de la comadrona al reciarío (*ab obstetrice ad retiarium*), se disponía a ser lavada tras el parto con el bautismo segundo (*lotura post partum baptismo secundo*)<sup>12</sup>.

Felicidad, que acababa de dar a luz podía, sólo así, disponerse para el martirio. En realidad, éste queda descrito como otro parto donde se encuentra igualmente la sangre, quien «ayuda» (en un caso, la comadrona, en éste, el reciarío) y el agua que purifica (agua común, en un caso; agua del bautismo, o sea, Espíritu, en el otro).

### 3. *El Verbo padre en algunos lugares de Ireneo y Tertuliano*

Por más de una vez, Ireneo se refiere al Verbo como ‘padre’ y lo hace en un contexto martirial. Son pasajes que han merecido el atento análisis del padre Orbe, que ahora me limito a resumir. En el libro IV de su obra *Adversus Haereses*, Ireneo enuncia un principio exegético, acerca de cómo interpretar algunos pasajes del Antiguo Testamento que resultan en una primera lectura inmorales. En esos casos es preciso *ir en busca de la figura*. Como ejemplo aduce el caso de Lot y sus hijas (cf. Gn 19, 23-38), en el que, una vez convertida en estatua de sal la mujer de Lot a las afueras de Sodoma, sus dos hijas, ante la falta de otro varón, deciden embriagar a

11. Texto y traducción en Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*, tr. int. y nt. de A. Velasco-Delgado, (BAC Normal 349), Madrid 1997, 281.

12. Cf. texto y traducción en *Actas latinas de mártires africanos*, ed. Jerónimo Leal (Fuentes Patrísticas 22), Madrid 2009, 128-129.

su padre para unirse con él en busca de descendencia<sup>13</sup>. Comenta Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 31, 1-2:

Lot, no por su voluntad, ni por su concupiscencia carnal, sin tomar conciencia ni idea de tal acción, dio cumplimiento a la figura... Al ignorar, de consiguiente, el hombre y no servir a la libido, llevábase a cabo la Dispensación, según la cual las dos hijas, esto es, las dos sinagogas, eran adoptadas fuera de carnal libido por un solo y mismo Padre. Pues no había otro que pudiera darles simiente vital y fruto de hijos... Sus palabras [de las hijas] indicaban que ningún otro había fuera de nuestro Padre, capaz de engendrar hijos de la sinagoga mayor y de la menor. Ahora bien, el Padre del género humano era el Verbo de Dios (*Pater autem generis humani Verbum Dei*), según lo da a entender Moisés al decir: «¿No es este mismo tu Padre, que te adquirió y te hizo y te creó?» (Dt 32, 6). ¿Cuándo pues derramó éste en el género humano la simiente vital, a saber el Espíritu de remisión de pecados, mediante el cual somos vivificados (*vitale semen, hoc est Spiritum remissionis peccatorum per quem vivificamur*)? ¿No fue cuando se sentaba a comer con los hombres y a beber vino en la tierra... y cuando se acostó a dormir y cogió sueño, como él mismo lo dice en David: «Yo me dormí y cogí sueño» (Sal 3, 6)... Todo era significado por Lot, porque la simiente del Padre del universo, a saber, el Espíritu de Dios, mediante el cual fueron hechas todas las cosas, se mezcló y unió a la carne, esto es, a su plasma. Y mediante esta mezcla y unidad, las dos sinagogas, a saber, las dos asambleas, sacan de su padre hijos vivientes para el Dios vivo (cf. Rm 7, 4)<sup>14</sup>.

Logra Ireneo gracias a esta particular exégesis tipológica hacer de este acto incestuoso una figura de la nueva economía. No es el momento de entrar en análisis, sino de ofrecer los resultados. Las dos sinagogas, simbolizadas por las dos hijas, resultan ser los dos Testamentos, o más claramente, los pueblos de los dos Testamentos, a saber, el judío y el cristiano, venidos del único y mismo padre. Lot prefigura, a su vez, al Verbo padre del género humano, único capaz de unirse en Espíritu a la naturaleza humana, infundiendo su simiente vital (Espíritu) para fructificar en hijos para Dios. Las dos hijas, ingenuamente y al margen de concupiscencia alguna, se unen al padre buscando la descendencia de un mismo origen. Necesitan el *semen vitale* de su padre para tal fin. Tal semilla habría de infundirla el Verbo padre como Espíritu vivificante (que perdona y devuelve de la muerte a la vida), gracias a su Encarnación (cuando

13. Se presupone todo el análisis impecable realizado por A. Orbe, «Los hechos de Lot, mujer e hijas vistos por san Ireneo (*Adv. Haer.* IV, 31, 1, 15 / 3, 71)»: *Gregorianum* 75 (1994) 37-64; Id., «Ecclesia, sal terrae según san Ireneo»: *Revue de Sciences Religieuses* 60 (1972) 219-240 (= *Judéo-Christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage à Jean Daniélou* [Paris 1972]); Id., «El Hijo del hombre, come y bebe (Mt 11, 19,- Lc 7, 34)»: *Gregorianum* 58 (1977) 523-555.

14. Cf. texto latino en *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*, ed. A. Rousseau (SCh 100\*), Paris 2008, 788-794; traducción de A. Orbe, *Teología de san Ireneo IV. Traducción y comentario del Libro IV del «Adversus Haereses»* (BAC Maior 53), Madrid 1996, 425-426.

el Verbo comía y bebía), en el momento del despertar de su sueño, o sea, en su resurrección de entre los muertos. De este modo, a ambos pueblos el Verbo padre les dotó de una Vida propia de Dios, les concedió a los hombres la filiación divina.

Ireneo no se olvida de la mujer de Lot y le dedica las siguientes líneas, *Adversus Haereses* IV, 31, 3:

A todo esto, había quedado la mujer en Sodoma, ya no en carne corruptible, sino en estatua de sal (Gn 19, 26) que permanece siempre y revela por las partes de natura lo humano acostumbrado; porque también la Iglesia, que es *la sal de la tierra* (Mt 5, 13), ha sido abandonada en los confines de la tierra, sujeta a las pasiones humanas. Y aunque a menudo le quitan miembros enteros, persevera estatua de sal, a saber sostén de la fe, afianzando y enviando por delante hijos al Padre de ellos<sup>15</sup>.

Ireneo no considera la causa por que se convirtió la mujer de Lot en estatua de sal y, sin embargo, hace notar las tres propiedades de tan singular estatua que es figura de la Iglesia madre: a) perseverar hasta el fin del mundo como principio de conservación y condimento del sacrificio grato a Dios; b) en menstruación, o sea, en régimen de persecución y sufrimiento y, por último, c) permaneciendo, no obstante, íntegra, porque los hijos que la Iglesia madre pierde aparentemente por el martirio, en realidad, los gana para el cielo, enviándolos por delante a Lot, es decir, al Verbo padre de los mártires<sup>16</sup>.

Es interesante reparar en que Ireneo da por habitual esta designación del Verbo como padre, como quien acude a un lugar común. Lo mismo ocurre en otro paso martirial de la vasta obra tertuliana. Nos referimos a *Scorpiace* VII, 1-3:

Con razón él mismo se proclamó más que homicida por boca de su propia Sabiduría, por medio de Salomón: «Sofía» dice «degolló a sus hijos» (*Sophia ingulavit filios suos*) (Pr 9, 2). Sofía es la Sabiduría. Con sabiduría, ciertamente, los degolló, en cuanto que les dirige a la vida, y con razón, en cuanto que los encamina para la gloria. ¡Qué parricidio más ingenioso! ¡Qué delito más artificial! ¡Qué razonamientos tiene la crueldad que mata precisamente por eso, para que no muera aquél que ella mata! Y, por eso, ¿qué sigue? «Á Sofía en las salidas se le cantan himnos», pues también se celebra con cantos la salida de los mártires. «Sofía en las plazas obra con

15. Cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo* IV, 426. De nuevo aparece esta expresión 'padre de los mártires' en *Adversus Haereses* IV, 33, 9, cuando Ireneo retoma la exégesis de la mujer de Lot.

16. Concluye el padre Orbe, *Teología de san Ireneo* IV, 445: «La mujer de Lot permanece abajo a merced de las leyes de la materia. Se le traducen éstas en dolorosa pérdida de miembros. La mujer en el menstuo no engendra; apunta a engendrarlos. Esposa de Cristo, la Iglesia terrena los engendra parecidamente en el dolor, arrancados por la persecución. En apariencia los pierde para sí. De hecho los gana para Cristo, hacia el cual los encamina como a Esposo suyo y Padre de ellos. El drama de la mujer de Lot prefigura de esta suerte la Iglesia de los mártires; y exalta, por única verdadera, a la grande Iglesia».

constancia» (Pr 1, 20), pues degüella bien a sus hijos... ¡Oh, qué madre más buena! Yo también quiero ser contado entre sus hijos para ser matado por ella (*opto et ipse in filios eius redigi*); quiero ser matado para convertirme en hijo (*opto occidi, ut filius fiam*)<sup>17</sup>.

Lejos de amilanarse Tertuliano ante la acusación recibida por parte de los gnósticos de que un Dios, amante de los mártires, sería un dios homicida, el Africano les planta cara con esta frase ciertamente provocadora, tomada de una lectura singular de Pr 9, 2. Defiende entonces la racionalidad del martirio porque el aparente deseo de muerte por parte de Dios, de Su Sabiduría, esconde en realidad la voluntad de querer engendrar, por medio del martirio, hijos de Dios. La exégesis del paso bíblico hace descansar el papel de ‘madre’ sobre la Sabiduría que, más adelante, Tertuliano identifica con Cristo (cf. *Scorpiace* VII, 5). La racionalidad del aparente parricidio se resuelve poniendo de relieve la finalidad del martirio y la voluntariedad del mártir. Además, Tertuliano, recordando el paso de Rm 4, 25 (*Cristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados*) expondrá también la ejemplaridad de la propia Sabiduría que se autoinmoló, para vencer a la muerte y restituir a los hombres (sus hijos) a la vida.

Soy consciente de no haber agotado, en absoluto, los lugares en que encontramos referencias a Cristo ‘padre’ o a una posible paternidad de Cristo en el ámbito de la literatura cristiana prenicena. Pero para el objetivo buscado, o sea, para poder contextualizar dogmáticamente las citas que a continuación presentaré de la literatura martirial, son suficientes estos testimonios aducidos de Ireneo y Tertuliano.

#### 4. *Passio Perpetuae et Felicitatis* IV, 9

Pasamos a estudiar ahora una expresión que transmite la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, una de las obras literarias cristianas antiguas más reseñable por varios aspectos. La bibliografía al respecto es inagotable y las cuestiones se multiplican no siempre ofreciendo una solución clara y distinta. Sobre este documento se amontonan artículos de interés patristico, histórico, dogmático, literario, hagiográfico, psicológico, feminista... Es una obra que ha tenido la virtud de suscitar intereses muy variados.

No pretendo en esta ocasión entrar a debatir si el escrito tal cual lo conocemos es obra de uno, dos, tres o cuatro autores, ni si se trata de una obra montanista, católica, o católica retocada por un montanista en su prólogo, ni si responde o no con veracidad lo narrado por Perpetua a lo soñado por ella, etcétera. Bástenos saber que estamos ante una obra cristiana, proveniente de la tradición africana, de comienzos del siglo III<sup>18</sup>.

17. Texto latino en *Tertulliano. Scorpiace*, ed. G. Azzali Bernardelli (Biblioteca Patristica 14), Firenze 1990, 104.

18. Recientemente publicada en español y con bibliografía, cf. *Actas latinas de mártires africanos*, 57-137.

La pasión narra el martirio de Perpetua, Saturo —su catequista— y demás compañeros. El redactor tuvo en cuenta, al parecer, el diario escrito poco antes de morir por Perpetua, en el que se describen muchos pormenores de lo sucedido y también, incluso, se exponen los sueños o revelaciones que Perpetua recibió graciosamente antes de su martirio y como premonición victoriosa del mismo.

En el primero de ellos, Perpetua, que ha sido encarcelada junto con otros compañeros, y que es una joven madre de veintidós años, que aún da de mamar a su pequeño hijo recién nacido, que experimenta la oposición de su padre, el cual la insta a desistir de su propósito martirial, y que está sufriendo las estrecheces de la cárcel es consolada con una visión profética de su inminente prueba. Pide la visión y vio una escalera estrecha de bronce hasta el cielo que presentaba múltiples obstáculos punzantes para subir por ella de modo que sólo podía subirse con la mirada tendida hacia lo alto. A los pies de la escalera un dragón amenazaba a quien quería subir por ella. Por delante de ella subía Saturo, su catequista, quien, una vez en la cima, invitaba a Perpetua. Tras superar la prueba llegó a la cima y le cedió la palabra a ella misma, *Passio Perpetuae et Felicitatis* IV, 8-10:

Vi un enorme jardín. En medio había un hombre de blancos cabellos, con aspecto de pastor, sentado, de enorme estatura, ordeñando ovejas. A su alrededor, se encontraban muchos miles de personas vestidas de blanco. El hombre levantó la cabeza, me miró y me dijo: *Bienvenida, hija (Bene venisti, tagnon)*. Me hizo aproximarme y de la leche (*de caseo*) que estaba ordeñando me dio a probar un sorbo. Yo lo tomé con las manos juntas y me lo bebí. Y todos los que se encontraban allí alrededor dijeron *Amén*. Al sonido de esta voz me desperté, todavía con el gusto de haber tomado no sé qué cosa dulce<sup>19</sup>.

Este pasaje presenta no pocas dificultades interpretativas. Una de ellas cómo traducir *caseus*, si leche o queso, cuestión sobre la que más adelante volveré. En general, se está de acuerdo en que Perpetua confecciona su sueño con arreglo a algunas imágenes bíblicas características de la primera tradición cristiana, como la escala que Jacob contempló en sueños, o la recreación de Cristo como el buen pastor, rodeado de un paisaje idílico.

A partir de ahí, hay quien pone más peso en lo teológico<sup>20</sup>, otros en lo onirológico<sup>21</sup>, o en lo narratológico<sup>22</sup>, o en una interpretación de corte

19. Cf. *Actas latinas de mártires africanos*, 98-99.

20. E. Corsini, «Proposte per una lettura della *Passio Perpetuae*», en *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Torino 1975, 481-541.

21. J. Amat, «L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Félicité»: *Augustinianum* 29 (1989) 445-454; D. Devoti, «La passion de Perpétue: un noeud familial», en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XXI*, Leuven 1989, 66-72.

22. C. Mertens, «Le rêve dans les Passions des martyrs. Analyse narrative»: *Augustinianum* 44 (2004) 269-319; E. Ronsse, «Rhetoric of Martyrs: Listening to Saints Perpetua and Felicitas»: *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006) 283-327.

feminista...<sup>23</sup>. A veces, se hace notar lo extraño de un pastor anciano, fuera de los cánones representativos habituales del buen pastor cristiano. En realidad, es propio de las visiones combinar y acumular datos que, a la letra, no tienen por qué ser en todo coherentes. De este modo, no habrá dificultad alguna en observar cómo este pastor que se aparece a Perpetua esté caracterizado simultáneamente con los rasgos del Hijo del Hombre que contemplaba el vidente Juan (cf. Ap 1, 14) y que sugieren la condición preexistente de tal personaje y, consecuentemente, divina.

Con razón, las palabras que el pastor de pelo cano dirige a la santa han merecido la atención de la crítica. Llama la atención el grecismo de *tegnon* en lugar de *filia*. Se explica partiendo de la cultura bilingüe de las clases instruidas, a las que parece pertenecer Perpetua, en el África de los siglos II-III. El apelativo de 'hija' que curiosamente le dirige Cristo responde, a decir de algunos, a la búsqueda de un tono afectuoso con el que el Buen pastor quiere recibir en el paraíso a la santa<sup>24</sup>.

A partir de ahí las hipótesis modernas que tratan de dar razón de la figura paterna que representa a Cristo se suceden unas a otras, a veces, rayando en lo inadmisibles. Es cierto que, con toda la intención, la autora de la *Passio* pone en continuo contraste la figura del padre terreno con aquélla de Cristo. Toda la ternura y amabilidad que rodea a éste en su relación con Perpetua se convierte en violencia, incomprensión y sufrimiento cuando la santa se las ve con su padre terreno. Pero de ahí no es legítimo deducir, con abuso del método psicoanalítico aplicado a una obra de fines catequético-litúrgicos del siglo III, que si Cristo presenta los rasgos de un padre se debe a una sublimación realizada por Perpetua<sup>25</sup>, mediante la cual la santa opera una sustitución o simbolización onírica, en la que, debido al tormento que le causaba no poder alimentar a su hijo recién nacido, Perpetua convierte tal clima en otro contrario, positivo, familiar, con la figura de un anciano apacible y paternal<sup>26</sup>.

Yo creo que es mejor aplicar aquí el principio de interpretar lo oscuro con lo claro. Resulta más sencillo, cercano y claro acudir a la idea,

23. G. Lanata, «Sogni di donne nel primo cristianesimo», en A. Scattigno, L. Accatti, G. Lanata (eds.), *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino 1996, 61-98.

24. Cf. A. A. R. Bastiaensen, «Commento alla *Passio Perpetuae et Felicitatis*», en A. A. R. Bastiaensen et alii (eds.), *Acti e passioni dei martiri*, Vicenza 1987, 422, seguido por *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes*, ed. J. Amat (Sources Chrétiennes 417), Paris 1996, 206.

25. Cf. J. Amat, *L'authenticité des songes*, 187.

26. Cf. C. Mertens, *Le rêve dans les Passions*, 297. La explicación que propongo en este trabajo está muy lejos, por ejemplo, de la conclusión de M. Meslin, «Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains», en J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, 1972, 139-153, aquí p. 153: «Ce rêve, qui se présente comme un retour vers l'image du Père, est d'abord réellement vécu comme une relation entre Perpétue-enfant et un père imaginaire, créé par ses craintes comme par ses désirs. Mais ce qui me paraît essentiel c'est que, par-delà cette réalité psychique —dont il faut bien tenir compte puisque c'est en elle que s'enracine toute foi chrétienne—, c'est le symbole même de l'union éternelle et bienheureuse du chrétien à Dieu le Père, qui se manifeste, de manière ambivalente et à travers une tradition héritée de la Bible et développée durant les premiers siècles chrétiens».

familiar a los cristianos de los primeros siglos, del Cristo ‘padre’ de los mártires, antes que pensar en el tono cálido del término *tegnon*, o en las interpretaciones oníricas. Es menester agotar las vías más próximas a la obra. Ignacio, los mártires de Lyon, Ireneo y Tertuliano... nos ofrecen el contexto preciso que interpreta esta corta frase del anciano pastor.

El martirio, en efecto, ha supuesto para la recién bautizada Perpetua el definitivo nacimiento, el definitivo parto. Ha supuesto una ceremonia de adopción por parte de Cristo, que la recibe —una más— en el número de sus hijas. El martirio, por medio de la sangre de la cruz, simbolizada en la escalera, ha sellado el definitivo corte con los vínculos terrestres (simbolizados en el padre incrédulo) para pasar a una relación totalmente nueva, en la que Cristo queda caracterizado como su ‘padre’.

De hecho, el gesto que realiza Cristo, lleno de dulzura, ofreciendo un bocadito de queso o de leche (cf. *de caseo... buccellam*) puede interpretarse, a mi juicio, en la misma línea. Unas líneas de Aristóteles nos ayudarán, *De generatione animalium* II, 4, 739b:

Quando la secreción de la mujer en el útero queda constituida por obra del semen del varón sucede algo semejante a lo de la cuajada con la leche (ὡσπερ ἐπὶ τοῦ γάλακτος τῆς πνετίας). En efecto, la cuajada es leche que contiene un calor vital, y conduce de modo similar todo a un único ser y se constituye, y el semen experimenta lo mismo con relación a la sustancia de la menstruación; en efecto, la sustancia de la leche y la de la menstruación es del mismo tipo<sup>27</sup>.

Pero tal vez a Perpetua le resultase más próxima la tradición idéntica de que es testigo el libro de Job 10, 10: «¿No me ordeñaste como leche y me coagulaste como cuajada?» (*Nonne tanquam lac mulsisti me et coagulasti me ut caseum?*<sup>28</sup>), que, más tarde, resuena en unas líneas del africano Tertuliano, *De carne Christi* XIX, 3-4:

Y porque negó que proceda [Cristo] de sangre, no le denegó la sustancia de la carne sino la materia del semen (*materiam seminis*) que la constituye, a saber, el calor de la sangre, que, alterado por una suerte de enfriamiento, coagula la sangre de la mujer. En efecto, también el coágulo, en la cuajada (*coagulum in caseo*) es de la misma sustancia que, gracias a un determinado tratamiento, solidifica, o sea, de la leche (*lactis*)<sup>29</sup>.

La misma corriente que asocia generación humana y transformación de leche en cuajo se deja ver, apoyada en Job, en Gregorio Magno, *Moralia in Job* IX, 78:

27. A. L. Peck (trad.), *Aristotle. Generation of animals*, Cambridge 1942, 188.190.

28. Cf. P. Sabatier (ed.), *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae* I, Remis 1743, 850.

29. Cf. texto latino en *Tertullien. La chair du Christ* I, ed. J.-P. Mahé (Sources Chrétiennes 216), Paris 1975, 288. Ver también comentario de J.-P. Mahé en *Tertullien. La chair du Christ* II (Sources Chrétiennes 217), Paris 1975, 414-415.

¿Acaso no me ordeñaste como leche y me cuajaste como queso? De piel y carne me vestiste y me tejiste de huesos y nervios (Jb 10, 10-11). El hombre plasmado ha sido hecho como lodo; se reproduce, sin embargo, como leche: se vierte el semen y, como el queso, cuaja formando la carne (*mulgetur semine et sicut caseus coagulatur in carne*). De piel y de carne se viste: se consolida con huesos y nervios. Así pues, mediante el lodo se indica la cualidad de la primera condición (*per lotum... primae conditionis qualitas*), mediante la leche el orden posterior de la reproducción (*sequentis ordo conceptionis*), que progresa por el aumento de la cuajadura hasta formar los huesos paulatinamente (*qui per coagulationis incrementa ducitur, ut paulisper in ossa roboretur*)<sup>30</sup>.

Resumamos. Desde tiempos inmemoriales se asocia la generación humana al fenómeno de la cuajada como fermentación de la leche. Testigo de ello, entre otros, son el libro de Job, Aristóteles, Tertuliano, Gregorio Magno. La leche se asocia al orden de la concepción, la cuajada al del aumento y configuración. Tal interpretación encontrará también una resonancia en Prisciliano, esta vez aplicada directamente a la generación del hombre nuevo. En el afán de presentar ante los acusadores una *facies* absolutamente antimaniquea, el heresiarca hispano se sirve de los versos de Job, denunciando, sin duda, una tradición previa a él. Helo aquí, *Tractatus* I, 21:

Cristo Dios, al manifestarse en la carne, dijo que somos su templo y quiso habitar en nosotros en aquéllo que él mismo se había construido para sí en nosotros, según dice también el profeta Job: *Tus manos me modelaron y me crearon; tras esto, cambiando de parecer, me apartaste; acuérdate bien de que, modelado con barro de la tierra, de nuevo volviste a llamarme y como leche me mezclaste y me cuajaste como queso; de piel y carne me revestiste, colocaste huesos y nervios; además depositaste en mí vida y misericordia y tus visitas preservaron mi espíritu*<sup>31</sup>.

En fin, después de esto, propongo que el paso que nos ocupa de *Passio Perpetuae* ha de traducirse inequívocamente por *cuajo*, *cuajada*, *queso* y no *leche*. La aparente incoherencia de que, ordeñando ovejas, el pastor le ofrezca al punto un bocado de cuajada a la mártir forma parte del género apocalíptico o, si queremos, onírico. Pero es precisamente en esa aparente incongruencia donde se insinúa el contenido más acentuado. La escena del pastor ordeñador y el bocado de queso tiene como

30. Cf. texto latino en *Gregorius Magnus. Moralia in Job*, ed. M. Adriaen (CCL 143), Turnhout 1979, 510-511; traducción española de *Gregorio Magno. Libros morales/2 (VI-X)*, int. tr. nt. de J. Rico Pavés (Biblioteca de Patrística 62), Madrid 2004, p. 295.

31. Cf. *Priscilliani Tractatus XI*, ed. G. Schepss (CSEL 18), Wien 1889, 21. Debo esta referencia a la gentileza del profesor Manuel José Crespo Losada, de cuya tesis tomo precisamente la traducción del paso prisciliano, cf. M. J. Crespo Losada, *Traducción y comentario filológico del Tractatus primus de Prisciliano de Ávila, intitulado Liber Apologeticus* (Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filología), diss., Madrid 2008, 73.

trasfondo una tradición exegética de Job 10, 10 que se deja sentir antes y después de nuestra obra en autores como Tertuliano, Prisciliano o Gregorio Magno.

El gesto con el que el pastor acompaña sus palabras de ‘bienvenida, hija’, ofreciendo leche apenas ordeñada convertida en cuajada, expresa cómo el martirio conduce a perfección la concepción concedida a Perpetua en el bautismo, unos pocos días antes de su encarcelamiento. El martirio configura, *cuaja*, la vida de Perpetua para siempre. La leche se transformó en cuajo. El bautismo en martirio. La vida incipiente del bautismo se hace filiación madura en el martirio, merced a la ternura y dulzura de un padre, Cristo, acostumbrado a los sufrimientos. La hija concebida fue dada a luz definitivamente: *ibienvenida, hija!*

##### 5. *Passio Perpetuae et Felicitatis* X, 13

Perpetua prosigue su relato, con las visiones de su hermano Dinócrates, hasta llegar a la cuarta revelación en la víspera de su martirio: Perpetua es conducida por un diácono a la arena, en donde habrá de enfrentarse con un egipcio de horrible aspecto; desnudada y transformada en varón es ungida con aceite, cuando observa una figura enorme, con sandalias de oro y plata, que no es sino el *lanista* o *brabeutes*, o sea, el encargado de conceder la palma de la victoria. La pelea se entabla y Perpetua vence pisándole la cabeza al egipcio. Entonces, prosigue la mártir misma, *Passio Perpetuae et Felicitatis* X, 12-13:

El pueblo comenzó a gritar y mis auxiliares a salmodiar. Me acerqué al *lanista* y me entregó el ramo. Éste me besó y me dijo: *Hija, la paz sea contigo (osculatus est me et dixit mihi: Filia, pax tecum)*. Y comencé a ir con gloria a la puerta Sanavivaria<sup>32</sup>.

Llama la atención que por segunda vez se presente la figura de Cristo ‘padre’ y, no obstante, también este lugar haya pasado desapercibido para los estudiosos, que se han concentrado en explicar el significado y la historicidad de la puerta *Sanavivaria*, por donde acostumbraban a salir los gladiadores vencedores.

Creo que, de nuevo, estamos ante otro testimonio más de Cristo ‘padre’ de los mártires. Perpetua participa de la victoria que había sido prometida a la descendencia de la mujer, o sea, a Cristo: que es pisar la cabeza del dragón. Incluso la llamativa transformación de Perpetua en varón, más allá del *topos* ‘mulier fortis’, ¿acaso no podía hacer referencia a la promesa de Gn 3, 15 que habría de cumplirse a través del *nacido de mujer* de Ga 4, 4? O sea, ¿no será esta transformación de Perpetua en varón una puesta en escena de la historia de genealogías que transmiten

32. Cf. *Actas latinas de mártires africanos*, 113.

la promesa hasta que llega el hombre que ha de merecer la palma, la descendencia prometida (cf. Ga 3, 19), el nacido de mujer (cf. Ga 4, 4), el único que puede, como cabeza que recapitula y da vida a todo el linaje humano, pisar la cabeza de la serpiente que, como el egipcio espantoso del sueño, se arrastraba por el suelo revolcándose en la arena:<sup>33</sup>

En cualquier caso, pienso que la fuerza que adquirió Perpetua para vencer la tentación del Maligno en el combate martirial le descendía *recta via* de Cristo, triunfador sobre la muerte y el pecado, ascendido al cielo, y principio de vida y, por eso, con razón llamado indirectamente ‘padre’ de todo el género humano, una vez que saluda a Perpetua con el vocativo ‘hija’.

Una vez más, el gesto realizado por Cristo acompaña el sentido de la filiación. Se trata en esta ocasión del beso. El significado del ósculo fue abordado desde varias perspectivas en su día por F. J. Dölger<sup>34</sup>. Su lectura ofrece interés para nuestro paso. Podría tratarse de una expresión de comunión entre santos. Perpetua, santificada por el martirio, puede presentar su boca santa a su padre Cristo; o de un signo de hermandad cultural, como gesto de reconocimiento que vincula con un culto determinado, aunque, tal vez, este sentido sea de difícil aplicación al encuentro entre Perpetua y Cristo. Más esclarecedor para nuestro pasaje resulta un fragmento del epistolario de Cipriano estudiado por Dölger a propósito del ritual bautismal. Dice así, *Epístola* 64, 4, 1-2:

Dices que el cuerpo de un niño los primeros días de su vida es inmundo y que cada uno de nosotros tiene aprensión a besarlo, pero tampoco eso creemos que sea ningún impedimento para que se le dé la gracia. Pues está escrito: «Para los limpios todo es limpio» (Tt 1, 15). A ninguno de nosotros ha de darle aprensión lo que Dios se ha dignado hacer. Aunque el niño sea recién nacido (*Nam etsi adhuc infans a partu novus est*), no es éste ningún motivo para sentir aprensión a besarlo al darle la gracia y hacer la paz (*in gratia danda atque in pace facienda horrere debeat osculari*), pues cuando besamos al niño, cada uno según su fe ha de pensar en las manos del mismo Dios que lo acaban de hacer, manos que en cierta manera besamos en ese hombre recién formado y recién nacido, puesto que abrazamos lo que Dios ha hecho<sup>35</sup>.

33. Conviene leer sendos artículos que el padre Orbe dedicó a la exégesis de Gn 3, 15: A. Orbe, «Ipse tuum calcabit caput (S. Ireneo y Gn 3, 15)» (I y II): *Gregorianum* 52 (1971) 95-150; 215-271.

34. F. J. Dölger, «Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom»: *Antike und Christentum* 1 (1929) 186-196; «Der Kuss der Kirchenschwelle»: *Antike und Christentum* 2 (1930) 156-158; «Zum Kuss der Tempelschwelle»: *Antike und Christentum* 3 (1932) 283; «Christen verweigern Heiden den Kuss»: *Antike und Christentum* 5 (1936) 147-149.

35. Cf. texto latino en *Cyprianus. Epistulae*, ed. G. F. Diercks (CCL 3C), Turnhout 1996, 421-422; traducción española en *Cipriano. Cartas*, int. tr. y nt. M.<sup>a</sup> Luisa García Sanchidrián, Madrid 1998, 308.

Era costumbre entre paganos dejar transcurrir un lapso de tiempo, ocho para las niñas y nueve para los niños, hasta que llegase el *dies lustricus* o día en el que el niño purificado era tomado y abrazado por el padre que le imponía el nombre. Esta costumbre pagana, estima Cipriano, no puede imponerse en la praxis sacramental de la Iglesia, no ha de primar sobre el deseo que tiene Dios de conceder la gracia y la paz por medio del bautismo a los niños recién nacidos, algo que queda expresado con el beso de los santos.

Pero la relación que observamos entre beso y generación se expresa sin tapujos en alguna obra gnóstica. En efecto, el gnóstico *Evangelio de Felipe* testimonia, sin embargo, el vínculo directo existente entre el beso y la filiación. Veamos, *Evangelio de Felipe* 59.63:

Pues los perfectos conciben mediante un beso, y engendran. Por ello nos besamos unos a otros, recibiendo la concepción por la gracia mutua que hay entre nosotros... El Salvador la amaba [a Magdalena] más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la [boca]<sup>36</sup>.

El beso, como ha sido señalado a propósito de estos pasajes<sup>37</sup>, se convierte de este modo en el medio escogido para transmitir la generación espiritual, propia de los gnósticos. Besar es tanto como engendrar.

En fin, todo esto nos conduce a concluir que, al igual que con el episodio de la leche y la cuajada, ahora, Cristo ‘padre’, mediante el beso, sanciona la vida que comenzó a comunicarle santamente en el bautismo. Perpetua, que llegará, como si de un parto se tratase, envuelta en sangre, no encontrará obstáculo en eso para recibir el ósculo santo de parte de su padre Cristo, porque esta sangre, lejos de representar cualquier contaminación, es la sangre del mismo Cristo vertida sobre Perpetua para darle vida. Cristo la besa y sella su generación. Cristo, en exégesis clásica al salmo 44, es la Palabra que sale del corazón paterno, Palabra que engendra a los santos, los cuales, a su vez, vuelven a engendrar a Cristo Logos<sup>38</sup>.

36. Cf. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, edd. A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (Paradigmas 23), Madrid 1999, 31.35. En aparato, apuntan los editores el siguiente paso de Plutarco, *Moralia. De Iside et Osiride* 381a, 2-4 (ed. Stephanus, Teubner 1935): «Muchos creen todavía y dicen, en efecto, que la comadreja concibe por el oído, y da a luz por la boca, a imagen de la generación de la palabra (εἰκασμα τῆς τοῦ λόγου γενέσεως)».

37. Cf. G. Filoramo, «Diventare dio: visione e rigenerazione nello gnosticismo»: *Augustinianum* 29 (1989) 81-121, aquí pp. 94-95.

38. Cf. el paso de Hipólito, en contexto también martirial a propósito de los tres jóvenes, *Hippolyte. Commentaire sur Daniel* I, X, 5, ed. M. Lefèvre (Sources Chrétiennes 14), Paris 1947, 89 (texto eslavo): «La bouche du Père a engendré une Parole pure; une seconde Parole apparaît, née des saints; engendrant constamment les saints, elle est elle-même aussi réengendrée par les saints».

6. *Acta Iustini* (B) IV, 8

La tradición textual de las *Acta Iustini*, que narran el proceso de Justino y sus compañeros ante el prefecto Rústico, conoce tres recensiones griegas. La más difundida, la B, representa un estadio intermedio entre la que parece más antigua y cercana al original, la A, y la versión C, que se aleja bastante de estas dos por sus amplios desarrollos literarios<sup>39</sup>.

En general, se tiende a datar la recensión B, bastante lejos de la fecha en que tuvo lugar el martirio, en torno al año 165, merced al encabezamiento de esta recensión (que falta en A)<sup>40</sup>. En la recensión A, más parca en los diálogos y de sabor más genuino, llegado un momento el prefecto Rústico interroga a Hiérax, compañero de Justino, *Acta Iustini* (A) IV, 8:

El prefecto Rústico dijo a Hiérax: «¿Dónde están tus padres (γονεῖς)?». Hiérax dijo: «Murieron. Y yo, ya hace bastante tiempo que fui arrancado de Frigia»<sup>41</sup>.

En la recensión B, el mismo lugar, IV, 8, sufre una pequeña ampliación, sobre la que quisiera mínimamente detenerme:

El prefecto Rústico dice a Hierax: «¿Dónde están tus padres (γονεῖς)?». Él contestó diciendo: «Nuestro verdadero padre es Cristo (ὁ ἀληθινὸς ἡμῶν πατήρ ἐστὶν ὁ Χριστός) y la madre es la fe en Él (μητήρ ἡ εἰς αὐτὸν πίστις). Mis padres terrenos (οἱ δὲ ἐπίγειοί μου γονεῖς) murieron, y yo vine aquí, arrancado de Iconio de Frigia»<sup>42</sup>.

La ampliación es, aunque fina, evidente. G. Lazzati la califica de ampliación de tipo «retórico edificante»<sup>43</sup>. Sin desmerecer la opinión de este gran crítico y estudioso de la literatura martirial, creo que se pueda añadir que esta ampliación presupone toda una base dogmática, sobre la que se ha insistido ya a lo largo de este trabajo. Quisiera, antes de trazar una conclusión, profundizar en la clave que vincula al mártir con Cristo por medio de una relación filial.

39. Cf. G. Lazzati, «Gli atti di S. Giustino martire»: *Aevum* 27 (1953) 473-497; H. Musurillo, *Acts of the Christian martyrs* II, Oxford 1972, xvii-xxi.

40. En efecto, la recensión B comienza así, cf. *Actas de los mártires*, ed. D. Ruiz Bueno (BAC 75), Madrid <sup>5</sup>1996, p. 311: «En el tiempo de los inicuos defensores de la idolatría, publicábanse, por ciudades y lugares, impíos edictos contra los piadosos cristianos, con el fin de obligarles a sacrificar a los ídolos vanos». Esto ha movido a G. Lazzati a creer que el autor de esta recensión viva en tiempos de paz, o sea, en el siglo IV, como fecha más temprana. Sin embargo, creo que el resto del texto de la recensión B no proporciona ningún otro dato interno concluyente para una fecha tan lejana con respecto del año 165. ¿Acaso no pudo añadirse el encabezamiento, en tiempos del siglo IV, a una recensión B, construida ciertamente sobre la base de la A, pero aún en los siglos II-III?

41. Cf. texto griego en H. Musurillo, *Acts of the Christian martyrs*, p. 46.

42. Cf. texto griego en H. Musurillo, *Acts of the Christian martyrs*, p. 50.

43. Cf. G. Lazzati, «Gli atti di S. Giustino martire», p. 483.

7. *La sangre de Cristo: clave de la filiación martirial*

A lo largo de esta exposición, he llamado la atención alguna que otra vez sobre la coincidencia entre el tema de Cristo 'padre' y el campo de la teología y literatura martiriales. ¿Por qué ocurre precisamente así? ¿Por qué no registran los datos de que disponemos con la misma frecuencia una asociación entre la paternidad de Cristo y otros momentos de la vida cristiana? La pregunta, al menos, cabe. Dar con la respuesta, si la hubiere, puede ayudar a profundizar en las razones por las que, con derecho, Cristo es designado 'padre' de los cristianos.

Comenzaremos por un pasaje atribuido a Orígenes. Parece que el Alejandrino está tratando Pr 20, 20: «Al que maldice a su padre o a su madre se le apagará su lámpara en su más profunda oscuridad». Y comenta:

También Cristo puede ser llamado padre y madre: padre de los que tienen el espíritu de filiación (πατήρ μὲν τῶν ἔχόντων πνεῦμα υἰοθεσίας), y madre de los que tienen necesidad de leche y no de alimento sólido. En efecto, también el Cristo, que hablaba en Pablo, se hizo padre de los efesios, revelándoles los misterios de la sabiduría (cf. Ef 1, 17), y madre de los corintios, dándoles leche para beber (cf. 1 Co 3, 2)<sup>44</sup>.

Ahora bien, el momento cualificado en el que Cristo infunde sobre los hombres el espíritu de filiación es el misterio pascual, la efusión de Pentecostés, que es, en realidad, la consecuencia más granada del bautismo de Jesús y de su muerte en cruz. En virtud del bautismo en el Jordán, el Espíritu Santo desciende sobre la carne del Hijo para mezclarse dinámicamente con él, según las virtualidades de las naturalezas. La mezcla se lleva a su culmen en la cruz. Gracias a la resurrección (victoria en carne sobre la muerte y el pecado) y a la ascensión (consumación en carne de la visión paterna) puede ahora derramar Cristo su semilla que le caracteriza justamente como 'padre'. Cristo ha sido constituido en *arché*, en principio de una nueva vida, en cabeza de un cuerpo, en padre del linaje humano. El costado abierto de Cristo será el manantial de espíritu, sangre y agua. Del costado de Adán dormido, padre del género humano, educó Dios a Eva; del costado del nuevo Adán, padre del linaje humano, brota el triple testimonio para la vida de los creyentes.

El derramamiento de su espíritu de vida filial es el acto potísimamente paterno de Cristo. Este espíritu es la verdadera semilla de Cristo, su verdadero semen paterno —tal como nos enseñaba uno de los textos de Ireneo examinados, cf. *supra*—, que introduce en la vieja sustancia de la carne un principio de renovación que ha de conducirla hasta la vida eterna. Así se expresaba, en efecto, Justino, *Apología* I, 32, 11<sup>45</sup>:

44. Orígenes, *Expositio in Proverbia*, ed. C. Delarue, C. V. Delarue (PG 17), Paris 1857, 212.

45. *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. M. Marcovich (PTS 38), Berlin 1994, 79.

... porque la sangre de Cristo no procedería de semen humano sino de la virtud de Dios (οὐκ ἐξ ἀνθρωπειού σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ).

Por la misma ley, en la nueva generación de los cristianos gracias al bautismo, ellos no nacen por medio de un proceso idéntico a aquél con el que fueron concebidos por sus padres, sino que reciben la semilla procedente de la virtud de Dios, del Espíritu Santo derramado por Cristo 'padre' en cada uno de los creyentes.

Ahora bien, era doctrina común entre paganos y cristianos que la semilla depositada por el progenitor se iba convirtiendo en el útero de la madre paulatinamente en sangre. Veamos, por ejemplo, al latino Censorino, gramático y filósofo del siglo III d.C., el cual, en su obra *De die natali* IX, 3, presentando polémicamente la variedad de opiniones que había en torno al tiempo de la gestación, decantándose por la de Pitágoras, se expresa así:

Pitágoras, en cambio, y era más de fiar en esto, dijo que había dos clases de parto, uno a los siete meses, y otro a los diez, y que el primero se configuraba con unos números, y el segundo, con otros. Pero aquellos números, que en un parto confieren también algún tipo de cambio, mientras el semen se convierte en sangre (*dum aut semen in sanguinem... convertitur*), o la sangre en carne, o la carne adquiere la figura del hombre, se presentan entre sí relacionándose con la misma proporción que tienen los sonidos, que en música se llaman *consonantes*<sup>46</sup>.

Al margen de la teoría pitagórica sobre los números, nos interesa ahora advertir este lugar común acerca de la progresiva transformación del semen o semilla en sangre hasta llegar a la madurez del parto.

En este otro texto cristiano se aprecia alguna distinción, pero la relación directa *semen-sanguis* está servida, cf. *Recognitiones* VIII, 28:

En efecto, el cuerpo que consta de huesos y de carne, toma inicio a partir del semen del varón (*ex semine viri*), el cual, al calentarse es sacado de su médula y conferido a la vulva como si fuese su tierra, a la cual, adhiriéndose, regado paulatinamente con la fuente de la sangre, desarrolla la carne y los huesos y se configura a imagen del autor del semen depuesto<sup>47</sup>.

Cristo 'padre' deposita en los cristianos su semilla espiritual, acostumbrada a mezclarse con la carne y la sangre, y a dinamizarlos, de modo que el concebido vaya desarrollándose hasta llegar a alcanzar la madurez del parto. Lo que, en otros casos más discretos de vida cristiana resultaría

46. Cf. Censorinus, *De die natali liber*, ed. N. Sallmann, Leipzig 1983, 15.

47. *Clemens Romanus (pseudo)*. *Recognitiones*, ed. B. Rehm, F. Paschke, Berlin 1965, p. 234.

oculto, queda manifiesto en el testimonio público del martirio. La sangre derramada por el mártir no es sino la maduración dentro de sí de la semilla recibida en el bautismo. Cristo puede ser considerado y felicitado como ‘padre’ de aquél que ha nacido a su imagen, a imagen del Cristo crucificado y resucitado.

Esta sangre del mártir no es sino la de Cristo, como testimonia Cipriano, *Epístola* 58, 1, 2:

Y no creamos que lo que ahora viene es lo mismo que lo pasado; se acerca un combate más fuerte y más cruel, para el que los soldados de Cristo se han de armar de una fe incorrupta y de un valor vigoroso, pensando que para eso beben cada día el cáliz de la sangre de Cristo, para que también ellos puedan verter por Cristo su sangre (*ipsi propter Christum sanguinem fundere*)<sup>48</sup>.

Esta sangre de los mártires, sigue siendo de Cristo, sigue portando la semilla, por lo que, con razón, pudo pronunciar Tertuliano su célebre frase en el *Apologeticum* 50, 13: «*semen est sanguis christianorum*», acuñando con su genio una idea que ya estaba presente en Justino, Ireneo y que tendrá un éxito notable en la posterior literatura cristiana<sup>49</sup>.

Si se me puede permitir una analogía con la curación del ciego de nacimiento, se podría afirmar que en el martirio no sucede nada más extraordinario de lo que sucede en la muerte de un cristiano que ha vivido cabalmente entregado a Dios y a los demás, pero lo que en este caso resta oculto, se exhibe en el martirio por medio de la sangre, en lo que podría considerarse una verdadera epifanía del nacimiento de los hijos de Cristo.

## 8. *Hacia una conclusión*

No trato ahora tanto de extraer una conclusión cerrada, sino de avanzar aclarando una serie de puntos, fruto del discurso realizado hasta ahora. No hay lugar ni tiempo para seguir tratando la filiación en torno al mártir. Conviene aún reflexionar sobre la Iglesia, madre de los mártires, y su relación con Cristo, así como otras personificaciones maternas alusivas a la fe, o a Eva en la literatura martirial. También, en línea con la paternidad de Cristo habría que indagar en la paternidad de los mártires con respecto a los demás cristianos, como, por ejemplo, Policarpo, denominado ‘maestro de Asia y padre de los cristianos’ (Οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατήρ τῶν Χριστιανῶν, *Martirio de Policarpo* XII, 2<sup>50</sup>).

48. Cf. texto latino en *Cyprianus. Epistulae*, p. 320; traducción en *Cipriano. Cartas*, p. 246.

49. Cf. M. Pellegrino, «*Semen est sanguis christianorum* (Tert., *Apol.* 50, 13)»: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 90 (1955-1956) 371-442; publicado también en Id., *Ricerche Patristiche* I, Torino 1982, 453-524.

50. *Martirio de Policarpo. Carta de la iglesia de Esmirna sobre el martirio de san Policarpo*, en H. Musurillo, *Acts of the Christian martyrs*, Oxford 1972, 10.

En este trabajo nos hemos centrado en un aspecto concreto de la paternidad de Cristo, que no sólo no excluye los otros ámbitos de ejercicio de su paternidad, sino que necesariamente los reclama. Dicho de otra manera, Cristo no podría ser constituido en 'padre', por medio de su pasión, muerte y resurrección, como principio de una nueva vida, si no fuese gracias a que él era ya, desde el comienzo, el 'padre del universo'. De este modo, habría que distinguir sucesivas etapas que culminan en Pentecostés, y se van acumulando sobre la persona de Cristo (tal como se observaba también en el testimonio citado de san Ireneo, cf. *supra*):

1) Cristo, 'padre del universo' (que fue el aspecto puesto de relieve por V. Grossi), en cuanto que por medio de él son creadas todas las cosas y gracias a él están todas ellas unidas y dotadas de un dinamismo vital.

2) Cristo, 'padre del género humano', en cuanto que él plasmó a Adán y guió paternalmente a los hombres, tratando con ellos a lo largo de todo el período veterotestamentario (aspecto que parcialmente revelaba alguna línea de Ireneo).

3) Cristo, 'padre de Jesús' en el Jordán (aspecto señalado en el artículo de G. Racle<sup>51</sup>), en cuanto Espíritu divino que unge la carne de Jesús (sin implicar necesariamente una solución monarquiana), poniendo el acento en la plenitud de Espíritu que, a modo de semilla, en el bautismo del Jordán quedó depositada en la carne de Jesús.

4) Cristo, 'padre de los cristianos' y singularmente 'de los mártires' (que ha sido el aspecto sobre el que me he detenido en este trabajo), merced a haber sido configurado en Pentecostés, a raíz de la ascensión, como cabeza y principio que infunde el Espíritu de filiación, que quita, por medio de la pasión y de los dolores de la muerte, el pecado del mundo e introduce un principio de vida nueva en los creyentes, vida que queda irreversiblemente sellada y salvada por Dios, cuando el creyente deja que el don bautismal, la semilla recibida de Cristo, madure hasta alcanzar la perfección por medio del martirio.

5) Elemento que exhibe, en el caso de los mártires, sensiblemente esta paternidad de Cristo es Su sangre o semilla que, junto con el agua del bautismo, comunican al mártir el Espíritu de filiación y le convierten en un ser configurado a imagen de Cristo, su 'padre', y que, movido por la fe y el testimonio de amor al Dios invisible, continúa derramando su propia sangre, prolongación de la de Cristo.

Por tal motivo, el martirio puede ser considerado un verdadero parto en el que Cristo (y la Iglesia) asumen los dolores propios del mismo a fin de engendrar para el cielo a aquél que, pasando por el mismo trance de la muerte, alcance definitivamente la Vida.

51. Siendo muy sugerente este artículo, no alcanza la claridad de las páginas dedicadas a este tema e insustituibles por A. Orbe, «Apuntes sobre el bautismo de Jesús», en Id., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, (FuPEst 1), Madrid 1994, pp. 491-505.

