



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 10

CBX 104 INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

Rivas Rebaque Fernando. “El cristianismo como mestizaje cultural: Apropiación de la Escritura judía por parte cristiana en Justino Mártir”. *Estudios Bíblicos* 76, Cuaderno 1 (2018): 115-143.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

El cristianismo como mestizaje cultural. Apropiación de la Escritura judía por parte cristiana en Justino Mártir

Fernando Rivas Rebaque

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

MADRID

RESUMEN El cristianismo nació dentro una matriz judía, pero desde sus inicios se fue insertando con gran rapidez en la cultura greco-romana predominante. En este artículo mostraremos este proceso de inculturación desde la perspectiva del mestizaje cultural, centrándonos en uno de sus aspectos más llamativos: la recepción y posterior apropiación por parte cristiana de las Escrituras de origen judío. Justino Mártir, un intelectual cristiano de la segunda mitad del siglo II, nos servirá como modelo de este proceso.

PALABRAS CLAVE Relaciones judíos-cristianos, Justino Mártir, Escrituras, siglo II, mestizaje cultural.

SUMMARY *Christianity was born within a Jewish matrix, but from its beginnings it was rapidly inserted in the predominant Greco-Roman culture. In this paper we will explore this process of inculturation from the perspective of cultural hybridization, focusing on one of its most noteworthy aspects: the reception and subsequent appropriation by the Christians of Jewish Scriptures. Justin Martyr, a Christian intellectual of the second century, will serve as a model for this process.*

KEYWORDS *Jewish-Christian Relations, Justin Martyr, Scriptures, Second Century, Cultural Hybridization.*

El cristianismo nace dentro una matriz judía, pero desde sus inicios se fue insertando con gran rapidez en la cultura greco-romana predominante. En este artículo mostraremos este proceso de inculturación desde la perspectiva del mestizaje cultural, centrándonos en uno de sus aspectos más llamativos: la recepción y posterior apropiación por parte cristiana de las Escrituras de

origen judío. Justino Mártir, intelectual cristiano de la segunda mitad del siglo II, nos servirá como modelo de este proceso.

I. MESTIZAJE CULTURAL

Desde que en 1870 el monje agustino y botánico Gregor Mendel mostrara la importancia de los cruces genéticos, los conceptos “hibridación” y “mestizaje” han sido utilizados por las ciencias sociales como modelos de comprensión para describir diferentes intercambios como el mestizaje entre etnias, los sincretismos religiosos, los préstamos lingüísticos, fusiones artísticas..., y muchas otras formas.

En el intercambio de elementos culturales entre diferentes grupos sociales podemos diferenciar entre “difusión”, proceso selectivo donde se adoptan aquellos elementos que se consideran valiosos de otras culturas y se rechazan los que no, y “asimilación” cuando se produce simplemente la adopción de otra cultura. Si este contacto se realiza de una manera intensiva hablamos de “aculturación” o “inculturación”¹.

Estos contactos interculturales pueden ser directos, indirectos (por medio de intermediarios) o por estimulación (el conocimiento de un rasgo de otra cultura potencia la aparición de un rasgo local equivalente). Se producen por el uso de la fuerza –mediante la conquista o explotación de una sociedad sobre otra– o sin el uso de ella, ya que el pueblo o las personas subordinadas adoptan elementos culturales de la sociedad dominante para sobrevivir en una nueva forma de vida o porque ven que los miembros de la sociedad dominante

1 Mientras el primer término, “aculturación”, se utiliza en contextos más antropológicos y sociológicos, “inculturación” es habitual en el lenguaje religioso. Para una visión de carácter más general, cf. E. H. SPICER, “Acculturation”, en: D. L. SILLIS (ED.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York 1968) 21-27; R. BASTIDE, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones* (Buenos Aires 1973) 145-257; H. CARRIER, *Diccionario de la cultura para el análisis cultural y la inculturación* (Navarra 1994) 16-20; 70s; 276-278; T. TODOROV *et alii*, *Cruce de culturas y mestizaje cultural* (Gijón 1988); A. TORROS, *Inculturación: teología y método* (Madrid-Bilbao 2001) 11-65; N. GARCIA CANCLINI, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Buenos Aires – Barcelona – México 2001); H. K. BHABHA, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires 2002); P. BURKE, *Hibridismo cultural* (Madrid 2010).

tienen unas condiciones de vida mejores y más seguras, y piensan que si se identifican con esta cultura podrán compartir sus beneficios².

A pesar de que es un proceso recíproco, se produce habitualmente en una relación de superior-subordinado, donde la sociedad subordinada toma más elementos prestados de la dominante. En cualquier caso, el mestizaje cultural es un proceso al que se accede de manera diferenciada o asimétrica, donde multitud de personas o grupos sociales quedan excluidos a este acceso, pues los elementos culturales se asimilan desde posiciones desiguales, según se ocupen posiciones centrales o periféricas en los respectivos sistemas sociales³.

En resumen, el mestizaje cultural es el fenómeno resultante del encuentro, interacción, intercambio y apropiación de tradiciones, prácticas, creencias y conductas sociales entre diferentes pueblos, sociedades o etnias⁴.

1. CONDICIONES QUE FAVORECEN EL MESTIZAJE CULTURAL

Hay dos espacios geográficos y un elemento temporal que potencian especialmente los procesos de mestizaje: las fronteras entre países o pueblos, las grandes ciudades y los momentos de crisis.

Los *sitios fronterizos*, sobre todo si están cargados con el añadido del comercio o el tránsito de personas, son lugares privilegiados donde este proceso de hibridación cultural se lleva a cabo de la manera más natural y obligada⁵. Unos espacios fronterizos que no deben ser comprendidos solo desde el punto de vista geográfico, sino también antropológico y cultural, como es el caso de la conexión entre la cultura oral y la escrita o la cultura de las elites y la

2 Cf. R. L. CARNEIRO, "Cultural Adaptation", en: D. L. SILLIS (ED.), *International Encyclopedia III* 551-554; E. ADAMSON HOEBEL – TH. WEAVER, *Antropología y experiencia humana* (Barcelona 1985) 300-319; A. AGUIRRE, "Cultura", en: ID., *Diccionario temático de Antropología* (Barcelona 1988) 208-217; E. W. SAID, *Cultura e imperialismo* (Barcelona 1993) 35-299.

3 Cf. E. J. HOBBSAWM, *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (Barcelona 1974); M. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* (Madrid 1987); J. C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts* (New Haven – London 1990); J. GOODY (COORD.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (Barcelona 1996).

4 Según Néstor García Canclini el mestizaje cultural serían "los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas", *Culturas híbridas* 14.

5 Cf. J. R. V. PRESCOTT, *Boundaries and Frontiers* (London 1978); M. OLMOS (COORD.), *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea* (México 2007).

de las mayorías, por no hablar de la situación de los emigrantes, el contacto entre diferentes grupos sociales o el intercambio de ideas de un lugar a otro⁶.

Asimismo, las *grandes ciudades* ponen en contacto enormes multitudes, lo que favorece extraordinariamente el encuentro entre diferentes etnias, culturas, religiones, lenguajes, costumbres y modas, donde se diluyen en gran medida las raíces más localistas y aparecen planteamientos de carácter más universal⁷.

Mientras las sociedades se mantienen estables se prefieren los comportamientos tradicionales, por las graves consecuencias sociales que podrían generar actitudes innovadoras. Sin embargo en *períodos de crisis*, sobre todo si esta se produce en las costumbres tradicionales, se permite la adopción de comportamientos diferentes a los heredados, y será sobre todo en aquellos segmentos de la población que tienen menos que perder y estamentos sociales más insatisfechos donde se encontrará una mayor receptividad a estas innovaciones culturales⁸.

2. REACCIONES HABITUALES ANTE EL MESTIZAJE CULTURAL

Entre las reacciones más habituales ante el mestizaje cultural hay que diferenciar el comportamiento de las mayorías y el de las minorías, distinguiendo además entre la praxis y las representaciones simbólicas de la misma, como expresa el siguiente cuadro⁹:

-
- 6 Cf. F. BARTH, "Introducción", en: *Id.*, (COMP.), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales* (México 1976) 9-49; CH. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México 1993) 43-107; I. CHAMBERS, *Migración, cultura e identidad* (Buenos Aires 1994) 13-72.96-155; E. LAMO DE ESPINOSA, "Fronteras culturales", en: *Id.* (ED.), *Culturas, estados, ciudad: una aproximación al multiculturalismo en Europa* (Madrid 1995) 13-80; D. DE VALLESCAR PALANCA, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural* (Madrid 2000).
- 7 Cf. V. GORDON CHILDE, *Los orígenes de la civilización* (México 1975) 188-237; H. LEFÈVRE, *La revolución urbana* (Madrid 1980); E. A. WRINGLEY, *Gentes, ciudades y riqueza: la transformación de la sociedad tradicional* (Barcelona 1991); J. RICH – A. WALLACE-HABRILL (EDS.), *City and Country in the Ancient World* (London – New York 1991).
- 8 Cf. A. SHUPE – J. K. HADDEN (EDS.), *The Politics of Religion and Social Change* (New York 1988); J. RIES (ED.), *Crises, ruptures, mutations dans les traditions religieuses* (Turnhout 2005); G. GANIEL – H. WINKEL – CH. MONNOT, *Religion in Times of Crisis* (Leiden – Boston 2014).
- 9 Cf. L. ABAD – A. CUCO – A. IZQUIERDO, *Inmigración, pluralismo y tolerancia* (Madrid 1993) 37. Estas cuatro respuestas no agotan todas las posibilidades reales, sino que funcionan como tipos ideales en torno a los cuales organizar el mestizaje. Gracias a Santiago Guijarro Oporto he conocido una propuesta muy parecida, la de B. BERNARDI, *Uomo, cultura e società. Introduzione*

MAYORÍA	MINORÍA
PRAXIS	
EXCLUSIÓN	MARGINACIÓN
REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS	
EXIGENCIA DE ASIMILACIÓN	CLAUSURA NOSTÁLGICA (MITO DE LOS ORÍGENES)
DERECHO A LA DIFERENCIA	SUPERINTEGRACIÓN

Aparte de estas reacciones más habituales, también puede darse otra postura, la *resistencia creativa*, en la que algunas personas o grupos rechazan de forma consciente y activa ciertas prácticas y representaciones simbólicas de las mayorías y de los grupos dominantes. El descontento en estos casos puede expresarse públicamente, pero por lo general suele hacerse de forma disimulada, mediante rituales, sueños compartidos, lenguajes crípticos, desarrollando incluso una cultura alternativa, basada en muchos casos en la memoria colectiva de su liberación¹⁰.

En circunstancias favorables las minorías intentan compatibilizar la situación con una doble pertenencia: una instrumental, por la que aprovechan las ventajas de la nueva situación, adaptándose incluso a ella, y otra existencial, por la que siguen identificándose con los símbolos colectivos de su grupo de origen. En la mayoría de los casos, sin embargo, se prefiere una pertenencia desventajosa a una renuncia a su identidad.

agli studi demo-etno-antropologici (Milano 2016) 98, quien, desde una perspectiva más antropológica, establece cinco formas de aculturación, despendiendo de la intensidad y la actitud: ósmosis (actitud positiva e intensidad moderada), fusión (actitud positiva e intensidad extrema), simbiosis (actitud neutral), resistencia (actitud negativa e intensidad moderada) y rechazo (actitud negativa e intensidad extrema).

¹⁰ Cf. SCOTT, *Domination*, 108-182 y SAID, *Cultura*, 299-434.

II. EL CRISTIANISMO COMO MESTIZAJE CULTURAL

El cristianismo, que nace como un movimiento escindido dentro de las diferentes corrientes judías existentes en el siglo I, adquirirá muy pronto una identidad propia tanto respecto a su matriz judía como respecto a la cultura romano-helenística predominante en ese período, hasta el punto de ser considerado por algunos de sus miembros como una “tercera raza”¹¹, no solo por su sistema teológico, situado entre el rígido monoteísmo judío y el politeísmo de corte henoteísta pagano, sino también por sus modos de situarse en la sociedad (ni reduciéndose al gueto judío ni en el pluralismo indiscriminado gentil), o sus formas de funcionamiento interno (asumiendo elementos de su matriz judía con otros tomados de la cultura romano-helenística, a los que añadirá algunas innovaciones propias), estableciendo una relación de mestizaje cultural con ambos mundos.

1. CONDICIONES QUE FAVORECEN EN EL MESTIZAJE CULTURAL DEL CRISTIANISMO

La primera condición que favorece el mestizaje cultural del cristianismo *desde el punto de vista externo* es la pertenencia, lo mismo que el judaísmo y la cultura greco-romana, a un mismo contexto cultural más amplio, el mundo

11 La primera descripción de los cristianos como tercera raza aparece en el *Kerigma Petri* 5, citado por Clemente de Alejandría, donde se diferencia entre tres formas de adorar a Dios, la de los griegos, la de los judíos y la de los cristianos, y concluye: “Él ha establecido con nosotros una [alianza] nueva; las [establecidas] con los paganos y los judíos son anticuadas, y nosotros, los cristianos, damos culto a Dios de una manera nueva, como la tercera generación/raza [τρίτη γένει]”, *Stromata* VI,5,41 (traducción de M. MERINO, Madrid 2005). Sin embargo, fue el apologista Aristides el que popularizó esta expresión su *Apología*, escrita entre los años 130-140, en su versión griega, donde leemos: “Para nosotros es evidente, oh rey, que hay tres géneros [τρία γένη] de personas en el mundo: los adoradores de los llamados entre vosotros dioses, los judíos y los cristianos, y a su vez los que veneran a muchos dioses se dividen también en tres género: los caldeos, los griegos y los egipcios”, *Apol.* 2 (traducción de D. RUIZ BUENO, Madrid 1979). En cambio, en la versión siríaca la humanidad aparece dividida en cuatro géneros: “Bárbaros y griegos, judíos y cristianos, los bárbaros pueden trazar su raza de Cronos y Rea y del resto de sus dioses, los griegos de Helena..., los judíos imputan su raza a Abraham..., y los cristianos, consideran a Jesucristo como el origen de su religión”, *Apología* 2,3 (Sources Chrétiennes 470, edición a cargo de B. POUDERON et al., Paris 2003, esp. 150-156). Cf. J. M. LIEU, *Cristian Identity in Jewish and Graeco-Roman World* (Cambridge 2004) 239-268; D. K. BUELL, *Why this New Race. Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York 2005) esp. 35s, 185s; S. BÉLANGER, “Enjeu deux mondes: Enjeu d’une terminologie identitaire dans le Discours Apologetique des chrétiens au II^e siècle (Aristide d’Athènes)”, *Judaïsme Ancien* 2 (2014) 1-42.

mediterráneo, donde se compartían, a pesar de las peculiaridades locales, una serie de valores, normas e instituciones comunes¹².

Este mestizaje cultural existente se vio potenciado, en segundo lugar, por una serie de actuaciones políticas que comenzaron a inicios del s. IV a.C. con la unificación política y cultural de la parte oriental del Mediterráneo bajo el dominio de Alejandro Magno y culminaron con la ocupación de todo el orbe mediterráneo por parte del Imperio romano a inicios del s. I a.C., así como el largo período de paz posterior y la ampliación de las comunicaciones (de personas y mercancías) que este predominio trajo consigo durante los siglos I y II d.C.¹³.

Un proyecto político unificador que se vio acompañado, en tercer lugar, por un proyecto cultural globalizador: la puesta en marcha de una cultura común con pretensiones universales (*κοινή*) para la construcción de una sociedad presuntamente global (*οἰκουμένη*), dimensiones ambas con las que las culturas y tradiciones locales tuvieron que enfrentarse. Cualquier intento de resistencia a este pensamiento único será rechazado por la cultura dominante como obsoleto, destructivo y tribal, aunque al mismo tiempo hay una oculta atracción por ese otro bárbaro que se rechaza. Las críticas, represiones y persecuciones a las que vieron sometidos los cristianos se explican en parte por esta presión para asimilarse al sistema dominante¹⁴.

Aparte de estas condiciones externas favorables al mestizaje cultural, *dentro del propio cristianismo* se dieron una serie de elementos que potenciaron enormemente este proceso, entre ellos destacan:

-
- 12 Cf. J. PITT-RIVERS (ED.), *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean* (Paris 1963); F. BRAUDEL (DIR.), *La Méditerranée: les hommes et l'héritage* (Paris 1986); P. HORDEN – N. PURCELL, *The Mediterranean World. Man and Environment in Antiquity and the Middle Ages* (Oxford 1986); B. M. MALINA – R. ROHRBAUGH, *Los Evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* (Estella 1996).
- 13 Cf. P. GRIMAL (COMP.), *La formación del Imperio romano: el mundo mediterráneo en la Edad Antigua III* (México 1975); A. MOMIGLIANO – A. SCHIAVONE (DIRS.), *Storia di Roma. L'Impero mediterraneo I. I principi e il mondo* (Torino 1991); M. SARTRE, *El Oriente romano: provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental. De Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)* (Madrid 1996) 127-210; A. MOMIGLIANO, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización* (México 1999) 11-43; A. B. BOSWORTH, *Alejandro Magno* (Madrid 2005); A. GUZMÁN GUERRA – F. J. GÓMEZ ESPELOSIN, *Alejandro Magno* (Madrid 2005).
- 14 Cf. P. PETIT, *La civilisation hellénistique* (Paris 1965); P. LEVÉQUE, *Le monde hellénistique* (Paris 1969); F. CHAMOUX, *La civilisation hellénistique* (Paris 1981); G. STROUMSA, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity* (Tübingen 1999) 57-84; A. LOZANO VELLILA, *El mundo helenístico* (Madrid 1993); G. SHIPLEY, *El mundo griego después de Alejandro: 323-30 a.C.* (Barcelona 2001) 179-216, 259-294.

- La *composición étnica de las comunidades cristianas*: inicialmente de mayoría palestinese y de procedencia judía, poco a poco el componente helenístico y pagano empieza a adquirir una mayor influencia en su interior hasta convertirse en predominante, con los conflictos y riquezas que esto supuso. Serán precisamente las corrientes cristianas con más capacidad de mestizaje (social, teológico, ritual) las que tendrán un mayor crecimiento, mientras que las comunidades que se mantuvieron más “puras y sin mezcla” quedarán muy pronto reducidas a guetos¹⁵.
- Junto a este factor étnico, hay otro de corte espacial que contribuyó enormemente a este mestizaje cultural: el cristianismo, cuyos orígenes están profundamente unidos al mundo campesino galileo de Jesús, desde muy pronto se transformará en un *movimiento urbano* que se mueve como pez en el agua en uno de los contextos más propicios a la hibridación, las grandes ciudades. Y lo mismo pasa con los espacios fronterizos, donde las estructuras organizativas cristianas, los rituales de corte doméstico y una mentalidad de diáspora se adaptaron perfectamente a estas realidades tan móviles. Pablo y otros misioneros urbanos tienen mucho que decir sobre esta transformación¹⁶.
- Y unidos a los dos anteriores, hay otro factor social que también contribuyó a este mestizaje cultural: el movimiento cristiano consiguió una parte importante de sus adeptos entre los *sectores sociales más insatisfechos y más deseosos de cambio*, implantándose en diferentes lugares por medio de una serie de personas viajeras, con una gran capacidad de aclimatación a las diferentes circunstancias: apóstoles, carismáticos ambulantes, comerciantes, maestros...¹⁷.

15 Cf. J. T. SANDERS, *Schismatics, Sectarian, Dissidents, Deviants: the First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (Walley Forge 1993); L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesucristo en el cristianismo primitivo* (Salamanca 2008) 554s; P. LUOMANEN, *Recovering Jewish Christian Sects and Gospels* (Leiden 2012).

16 Cf. W. A. MEEKS, *El mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca 1988) 23-92; R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001) 11-41; P. OAKES, “Estructura urbana y patronato: seguidores de Cristo en Corinto”, en: D. NEUFELD – R. E. DeMARIS (EDS.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* (Estella 2014) 259-279.

17 R. STARK, “The Class Basis of Early Christianity. Inferences from a Sociological Model”: *Sociological Analysis* 47 (1986) 216-225; MEEKS, *El mundo social*, 93-129; E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios*

- Por último, otro elemento que contribuyó a este mestizaje cultural fue el hecho de que el cristianismo se configurase desde sus inicios como un *movimiento con pretensiones universalistas*, frente a cualquier posición localista (el rechazo del propio judaísmo contribuyó a esta escasa búsqueda de los orígenes), y un movimiento interétnico e interclasista al que podían pertenecer personas de cualquier estamento social (hasta esclavos), e inclusivo (hombres y mujeres igualados por una misma fe)¹⁸.

Intentar conciliar tan grandes diferencias obligó a un enorme proceso de hibridación cultural por parte de las primeras comunidades cristianas con unos resultados bastante plurales.

2. REACCIONES FRENTE AL MESTIZAJE CULTURAL DENTRO DEL CRISTIANISMO

Este mestizaje cultural no fue visto de la misma manera ni se dio con los mismos resultados dentro de las diferentes corrientes cristianas, sino que se produjeron diversas reacciones. Siguiendo el modelo propuesto con anterioridad se pueden detectar, con un carácter genérico y parcial, al menos tres posturas, conectadas en muchos casos entre sí:

- Así, en ciertos grupos judeo-cristianos, sobre todo en la zona palestinese, al igual que algunos movimientos apocalípticos y milenaristas, como fue el caso del montanismo a mediados del s. II en Asia Menor, se da una gran cercanía a la clausura nostálgica en el mito de los orígenes¹⁹.

en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo (Estella 2001) 426.

18 Cf. Gál 3,26-29. También AGUIRRE, *Ensayo*, 53-73; B. HOLMBERG, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity", en: *Id.*, *Exploring Early Christian Identity* (Tübingen 2008) 1-32.

19 Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste* (París 1913) 106-143; F. E. VOKES, "The Opposition to Montanism from Church and State in the Christian Empire", en: F. L. CROSS (ED.), *Studia Patristica IV* (Berlín 1961) 512-517; R. T. WILKEN, "Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land": *Harvard Theological Review* 79 (1986) 298-307; CH. TREVETT, "The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch": *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1998) 117-135; *Id.*, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge 1996) 86-150; J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo* (Madrid 2004) 77-194.377.402; A. MARJANEN, "Montanism: Egalitarian Ecstatic 'New Prophecy'", en: A. MARJANEN - P. LUOMANEN (EDS.), *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'* (Leiden 2005) 185-212.

- El gnosticismo, y en cierto sentido el movimiento nacido de Marción, representarían el deseo de superintegración en la cultura dominante, en gran medida dualista y con tendencias espiritualistas, con el olvido de las propias raíces y la intención de ser más fácilmente asumidos por las élites culturales²⁰.
- Sin embargo mayoría de las comunidades cristianas (lo que se ha dado en llamar la Gran Iglesia) se mueve entre la exigencia de asimilación y el derecho a la diferencia, en este último caso con propuestas muy cercanas a lo que podríamos considerar como oposición creativa, en una especie de mezcla de aceptación y crítica: asumiendo algunos de los elementos de la cultura dominante, negando otros y proponiendo alternativas²¹.

En todos los casos, la forma predominante de este mestizaje, al menos hasta finales del s. II, tuvo un carácter indirecto, ya que fueron las personas y sus contextos, y no las instituciones ni las autoridades eclesiales, las que llevaron a cabo este intercambio. Esto dio lugar a que se produjera un proceso más lento, capilar, de abajo arriba, a través sobre todo del testimonio personal y los encuentros comunitarios.

III. MESTIZAJE CULTURAL DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO RELACIONADO CON LA ESCRITURA

Como afirma el estudioso Guy Stroumsa: “Desde que el cristianismo primitivo no tomó la forma de una cultura, ni reclamó presentarse como una

20 Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Roma – Salamanca 1988) 33-95.107-142; F. BERMEJO, *La escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano* (Salamanca 1998) 254; H. JONAS, *La gnosis y el espíritu de Antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística* (Valencia 2000) 85-140.199-254; Id., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* (Madrid 2000) 65-132; H. RAISÄNEN, “Marcion”, en: A. MARJANEN – P. LUOMANEN (EDS.), *A Companion*, 100-124; A. MARJANEN, “Gnosticism”, en: S. A. HARVEY – D. G. HUNTER (EDS.), *Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford 2009); 203-220; D. BRAKKE, *Los gnósticos. Mito, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo* (Salamanca 2013) 91-113; S. MOLL, *Marción, el primer hereje* (Salamanca 2014) 71-180.

21 F. RIVAS REBAQUE, “El nacimiento de la Gran Iglesia”, en: R. AGUIRRE (ED.), *Así empezó el cristianismo* (Estella 2010) 427-480; F. RIVAS REBAQUE, “Creencias cristianas en el siglo II”, en: R. AGUIRRE (ED.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes* (Estella 2017) 355-400.

entidad étnica o de otro tipo, los cristianos tenían que inventar nuevos parámetros de acuerdo a los que podían construir su propia identidad”²².

Aunque las prácticas cristianas, las estructuras organizativas y los rituales comunitarios se convirtieron en espacios muy proclives al mestizaje²³, sin duda fue el mundo relacionado con *las Escrituras sagradas*, aspecto en el que me voy a centrar, donde el cristianismo llevó a su culmen el mestizaje cultural, en un doble nivel.

En primer lugar, *el relacionado con el propio texto*, puesto que el cristianismo optó desde el inicio y mayoritariamente por el texto griego de los LXX, un escrito que no debemos considerar como una mera traducción, sino como una propuesta de mestizaje cultural de primer nivel, que supuso a la apertura del mundo judío (especialmente de la Diáspora) a la cultura greco-helenística dominante, evitando convertirse en un gueto localista. Un texto, por tanto, cercano a la cultura y sensibilidad de las corrientes helenísticas, tanto judías como cristianas, que les permitió una mayor proyección dentro de la cultura dominante imperial, muy estrechamente conectado además con la creciente mayoría gentil del movimiento cristiano²⁴.

Esta opción supuso la marginación y postergación tanto del original hebreo como de las traducciones arameas de los targumines, así como de los grupos cristianos que los mantenían²⁵, al tiempo que fue un factor de identidad

22 Cf. G. STROUMSA, “Philosophy and the Barbarians: On Early Christian Representations”, en: H. CANKIĆ – H. LICHTENBERGER – P. SCHAFER (EDS.), *Geschichte, Tradition, Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70 Geburtstag* (Tübingen 1996) 341. En la línea con lo expresado por Averil Cameron: “But if ever there was a case of the construction of reality through text, such a case is provided by early Christianity... Christians built themselves a new world. They did so partly through practice—the evolution of a mode of living and a communal discipline that carefully distinguished them from their pagan and Jewish neighbours—and partly through a discourse that was itself constantly brought under control and disciplined”, *Christianity and the Rethoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Berkeley 1992) 21.

23 Cf. CH. N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica* (México 1949) 11-178; G. FIRDILAMO – S. RODA, *Cristianesimo e società antica* (Roma - Bari 1992); J. DANIELOU, *Mensaje cristiano y cultura helenística. Siglos II y III* (Madrid 2002); A. VICIANO, *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa* (Murcia 2003); lo., *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio romano* (Murcia 2007) 23-81.

24 Cf. M. HENGEL, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon* (Edinburgh – New York 2002); N. FERNÁNDEZ MARCOS (ED.), *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible* (Leiden – Boston – Köln 2000) 191-362; lo., *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos* (Salamanca 2008) 17-22; 67-78; 89-130; M. HARL – G. DORIVAL – O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris 1994) 269-334.

25 Cf. IRENEO DE LION, *Adversus Haereses* III, 21 en relación a los ebionitas y los textos canónicos que utilizaban como expresión de su lejanía de la Gran Iglesia.

en relación a su matriz judía. Pues, aunque los LXX habían nacido dentro del judaísmo de Diáspora, especialmente el alejandrino, desde el inicio encontró serias resistencias dentro del judaísmo palestinese, unas resistencias que se agudizaron a partir de la primera Guerra Judía con el proceso de conformación por parte de los rabinos judíos palestineses de un corpus de escritos hebreos considerados como canónicos, en detrimento tanto de los targumines arameos como los textos samaritanos o la propia Septuaginta, considerada tan “contaminada” por su uso cristiano, que se prefirió sustituir en el s. II por las nuevas traducciones del AT al griego a cargo de Aquila, Teodoción o Símaco²⁶.

En segundo lugar, junto a la adopción de los LXX como texto inspirado, el cristianismo comenzó desde sus inicios *la formación de un corpus propio de escritos*, que más tarde serían considerados como canónicos, colocados en paralelo con los ya existentes dentro del judaísmo, e incluso como su clave interpretativa²⁷.

Estas dos realidades obligaron a numerosas tomas de posición dentro del propio cristianismo: desde grupos que se quedaron solo con los escritos canónicos judíos anteriores (judeocristianos sobre todo), a grupos que veían en las tradiciones judías, Escrituras incluidas, un lastre inútil y desechable (entre ellos habría que hablar de ciertos grupos gnósticos y Marción), pasando por

26 Tanto la *Carta de Aristeas* como Filón de Alejandría vendrían a responder a estas resistencias, al intentar dar un carácter autoritativo a los LXX semejante al del original judío. Así leemos en el primero que, después de la lectura de los rollos de los LXX, “se pusieron en pie los sacerdotes, los ancianos de la delegación de traductores, los representantes de la comunidad y los jefes de la población y dijeron: ‘Puesto que la traducción es correcta, de una precisión y piedad extraordinarias, justo es que permanezca tal como está y que no se produzca ninguna desviación’. [Y] todos asintieron a estas palabras y ordenaron pronunciar una maldición, como es costumbre entre ellos, en el caso de que alguien se atreviera a revisarla añadiendo, modificando o quitando algo al conjunto del texto. E hicieron bien, para que se mantenga siempre igual e imperecedera”, *Carta de Aristeas* 317. Y Filón escribió que “después de tomar los libros sagrados, [los LXX] los levantaron hacia el cielo juntamente con sus manos, implorando a Dios no claudicar en su cometido. Y Dios aceptó sus súplicas para que la mayor parte y aun de la totalidad del género humano fuera beneficiada por el acceso a normas filosóficas y excelentísimas para alcanzar la rectitud de la vida... E inspirados por la divinidad como estaban, profetizaron, y no cada uno algo distinto, sino todos con los mismos sustantivos y los mismos verbos, como si a cada uno le dictase un apuntador invisible”, *Vida de Moisés* II,36s.

27 Cf. B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance* (Oxford 1987); J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1998) 261-284.

grupos que consideraban que el canon de escritos sagrados estaba todavía abierto a posibles nuevas incorporaciones (montanistas)²⁸.

Sin embargo, la corriente predominante, conocida como Gran Iglesia, optó por asumir y unir ambas Alianzas (AT y NT), con las dificultades que esto suponía, tanto por parte del judaísmo como por parte del mundo gentil o de otras corrientes cristianas, considerando el AT como promesa y anticipo del cumplimiento que tendría lugar en el NT.

Esta unión de los escritos canónicos obligó a las comunidades cristianas a realizar a una inmensa tarea tanto exegética como teológica de mestizaje cultural, en la que estuvieron implicados los principales intelectuales cristianos de este período (siglo II) como Ignacio, Ireneo, Clemente de Alejandría, o Tertuliano, destacando en este sentido sobre todo Justino²⁹.

IV. APROPIACIÓN DE LA ESCRITURA JUDÍA POR EL CRISTIANISMO EN JUSTINO MÁRTIR

Aunque la tarea de mestizaje cultural y apropiación de la Escritura judía está presente ya en los primeros autores cristianos, como vemos en la utilización de las expresiones “está escrito (γέγραπται)” o el “como está escrito (καθὼς γέγραπται)”, así como el uso que el NT hace del AT³⁰, Justino³¹ jugó un

28 CH. KANNENGISSER, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, I* (Leiden – Boston 2004) 445-448 (montanismo); 454-471 (gnosticismo); 450-453 (Marción).

29 Cf. R. P. C. HANSON, “The Bible in the Early Church,” en: P. R. ACKROYD – C. F. EVANS (EDS.), *The Cambridge History of the Bible, I. From the Beginnings to Jerome* (Cambridge 1970) 412-453; F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge 1997) 9-28; KANNENGISSER, *Handbook*, 434-444.

30 P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris 1962); J. BARR, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments* (London 1966); P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament, 1. Essai de lecture* (Paris 1976); *Id.*, 2. *Accomplir les Écritures* (Paris 1990); I. CARBAJOSA – L. SÁNCHEZ NAVARRO (EDS.), *Entrar en lo antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento* (Madrid 2007).

31 Justino es un intelectual cristiano nacido en Samaria a inicios del siglo II (en la actual Nablús), que después de un recorrido por diferentes escuelas filosóficas de su tiempo, se convertirá al cristianismo, ejerciendo su oficio de filósofo sobre todo en la ciudad de Roma, donde murió como mártir hacia el 165. Cf. B. BAGATTI, “San Giustino nella sua patria”: *Augustinianum* 19 (1979) 319-331; A. HAMMAN, “Essai de chronologie de la vie et des oeuvres de Justin”: *Augustinianum* 35 (1995) 231-239; G. ARAGIONE, “Justin de Naplouse devient Justin Martyr (1 Apologie 2.4)”: *Revue de Théologie et de Philosophie* 139 (2007) 127-141; F. RIVAS REBAQUE, *San Justino, intelectual cristiano en Roma* (Madrid 2016) 13-55.

papel clave en la apropiación de la Escritura judía por parte cristiana, porque fue no solo el pensador cristiano que trató con mayor amplitud esta cuestión, sino también el que lo hizo de una manera más completa y compleja en las tres obras suyas que nos han llegado: la *Primera y Segunda Apología* y el *Diálogo con el judío Trifón*, esta última especialmente importante para nuestro tema³².

Un pensamiento, el de Justino, beligerante y complejo, fruto sin duda de su carácter mestizo, pues en él encontramos conceptos y categorías tomadas de las filosofías dominantes de su tiempo, las enseñanzas de los maestros cristianos de los que aprendió lo relacionado con la Escritura (con un fuerte componente judeocristiano) y las críticas a las que se vio sometido por parte del judaísmo en relación con el propio texto de las Escrituras judías y el uso que el cristianismo hacía de ellas³³. Así, en el *Diálogo con el judío Trifón*, en un capítulo dedicado a la circuncisión, para confirmar la autoridad de sus argumentos, Justino llega a decir:

Porque no son discursos pergeñados por mí o adornados con artificio humano, sino que se trata o de salmos que David cantó o de alegres mensajes que Isaías anunció o de lo que Zacarías predicó y Moisés puso por escrito. ¿Los reconoces, Trifón? En vuestros escritos están consignados, o mejor dicho, *no en los vuestros, sino en los nuestros*, porque nosotros los creemos, sin embargo vosotros, por más que los leéis, no entendéis su sentido (D 29,2)³⁴.

Ver a un grupo compitiendo con otro, con el que ha mantenido unos profundos lazos en el pasado, por la correcta comprensión de un texto consi-

32 A partir de ahora: *Primera Apología* [1Apol]; *Segunda Apología* [2Apol] y *Diálogo con el judío Trifón* [D]; las dos primera obras escritas en torno al 150 d.C. y la última hacia el 160. Cf. *Justin. Apologie pour les chrétiens* (Paris 2006, edición a cargo de CH. MOUNER); *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies* (Oxford 2009, editado por D. MINNIS – P. PARVIS); *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, vols. I-II (Friburgo 2003, edición de PH. BOBICHON).

33 Cf. J. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr* (Leiden 1963); D. E. AUNE, "Justin Martyr's Use of the OT": *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 9 (1966) 179-197; E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences* (Amsterdam 1968) 57-100; R. JOUY, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle* (Brussels 1973) 94-104; C. H. COSGROVE, "Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the *Dialogue with Trypho*": *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 209-232; YOUNG, *Biblical Exegesis*, 9-28.

34 Las citas de Justino están tomadas de *Padres apologistas griegos, s. II* (Madrid 1979, a cargo de D. RUIZ BUENO), salvo algunas correcciones propias.

derado como autoritativo no es algo nuevo en la Antigüedad, porque muchos grupos se apropiaban de fuentes escritas de otros grupos consideradas como especialmente significativas o valiosas con el fin de conseguir la primacía cultural o el reconocimiento social.

Una postura competitiva mucho menos extraña dentro del judaísmo, como bien dice una estudiosa de Justino, Susan Wendel, donde las Escrituras, sobre todo a partir del período persa, “funcionaron como una fuente significativa de verdad autoritativa”, produciendo al mismo tiempo “un fuerte sentido de identidad nacional y las bases ideológicas para una comunidad de vida”³⁵.

Pues, aunque los textos sagrados pertenecían a todo el pueblo de Israel, dada la dificultad para su correcta comprensión, fueron considerados como posesión especial de algunos intérpretes privilegiados, lo que condujo al desarrollo de propuestas rivales de pericia en la interpretación de la Escritura, y diferentes movimientos que usaron diversas formas de discurso sobre la Escritura para conseguir su propia autodefinición, presentando “su exégesis como autoritativa y afirmando su especial estatus sobre otros judíos”³⁶.

No sorprende, por tanto, que el movimiento cristiano se situase desde su nacimiento dentro del judaísmo como un grupo con su propia manera de apropiarse de las Escrituras judías, e incluso se viese como los únicos poseedores del auténtico sentido de las mismas³⁷. Lo particular de Justino es que esta pretensión fue hecha por un grupo compuesto fundamentalmente por no judíos, e incluso utilizase las Escrituras judías para definir su propia identidad, excluyendo a los propios judíos de este proceso³⁸.

Para comprender cómo se llevó a cabo esta apropiación de la Escritura veremos en primer lugar ciertos presupuestos que le permitieron a Justino llevar a cabo esta tarea y más adelante nos centraremos en algunas de las

35 Cf. S. J. WENDEL, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr* (Leiden – Boston 2011) 1s (traducción propia).

36 *Id.*, 30. En referencia a C. A. NEWSOM, *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran* (Leiden 2004).

37 Cf. YOUNG, *Biblical Exegesis*, 49-75.

38 Aunque en esa apropiación de las Escrituras judías hay otros elementos de corte sociológico como las dinámicas producidas en la separación de las sectas de sus orígenes y el desarrollo de sus propias estructuras (cf. LIEU, *Christian Identity*, 4), o cultural, como el uso del rollo o del papiro en el judaísmo y el movimiento cristiano como factor de diferenciación, sobre todo en el s. II (cf. YOUNG, *Biblical Exegesis*, 13-17 y 288-290), me centraré específicamente en las relacionadas con la propia utilización de la Escritura, eliminando otras que prolongarían el artículo de manera excesiva.

estrategias literarias y retóricas utilizadas. La amplísima documentación de que disponemos nos obliga a plantear estas cuestiones con un carácter sumario, que intentaremos complementar mediante algunos ejemplos ilustrativos.

1. ALGUNOS PRESUPUESTOS DE LA APROPIACIÓN DE LAS ESCRITURAS POR PARTE DE LOS CRISTIANOS EN JUSTINO

En continuidad con lo mantenido en la *Carta de Aristeas*, Justino sostiene que la traducción de los LXX es tan inspirada como el original hebreo y que la única clave para su comprensión es Jesucristo³⁹. Pues Jesucristo no solo ha inspirado a los escritores sagrados por medio de su Espíritu, sino que es también el fin y el sentido de las Escrituras, ya que es de él de quien la Escritura habla en la mayoría de los casos, aunque en forma de misterio y profecía⁴⁰. Por eso para Justino los cristianos son los únicos que pueden comprender correctamente las Escrituras, no por sus propias capacidades, sino por la fe en Jesucristo y la gracia de Dios⁴¹.

Justino se sitúa de nuevo dentro del contexto judío intertestamentario, donde la diversidad de perspectivas en torno a la Escritura animó a ciertos grupos religiosos judíos a considerarse a sí mismos como únicos herederos y verdaderos intérpretes de los textos sagrados, bien por el estatus privilegiado del intérprete que lideraba el grupo, debido a su elección divina, bien por considerar la actividad exegética del intérprete como experiencia revelatoria, en continuidad con la de los antiguos profetas, lo que le permitía descubrir su sentido más oculto⁴². Ambos aspectos eran utilizados para reivindicar la autoridad del intérprete y de los grupos que ellos representaban⁴³. En esta línea

39 Cf. 1Apo 33,1-6. También. También SHOTWELL, *The Biblical Exegesis*, 6s.

40 Cf. *ib.*, 12ss. También D 42,4.

41 "¿Cómo íbamos a poder entender estos misterios de las Escrituras si no hubiéramos recibido gracia para entenderlos por voluntad de Aquel que los quiso?", D 119,1. Cf. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis*, 2-7; JOLY, *Christianisme et Philosophie*, 104-113; C. A. ALLERT, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho* (Leiden – Boston – Köln 2002) 63-121.

42 Cf. 1Apo 23,1-2; 31,1; 33,1-2; 36,1-3... Asimismo WENDEL, *Scriptural Interpretation*, 78.

43 Cf. *ib.*, 44s.

podemos incluir muchos de los textos apocalípticos de este tiempo (como *1Enoc*) o los pertenecientes a Qumrán⁴⁴.

La peculiaridad de Justino es que atribuye la capacidad interpretativa de los cristianos a la experiencia divina revelatoria de Jesucristo y a la instrucción que el Cristo resucitado dio a los apóstoles⁴⁵ y que estos transmitieron a las siguientes generaciones⁴⁶, de aquí su estatus privilegiado⁴⁷.

Además de este carácter revelatorio, algunos textos judíos intertestamentarios muestran la exégesis bíblica de ciertos grupos como un regalo escatológico que confirma el estatus elegido de sus miembros, capaces de comprender lo que el resto de Israel no puede, porque ellos representan al auténtico Israel⁴⁸. De esta manera se refuerza la identidad comunitaria, entre los de dentro (que reciben la iluminación como don añadido a la salvación) y los de fuera, aquellos que no comprenden o rechazan su mensaje, utilizando para ello los oráculos proféticos de juicio, es decir, como parte de un plan divino, en los que destacan sobre todo los términos de exclusión y oscuridad⁴⁹.

De la misma manera, Justino identificará a los cristianos como aquellos que han recibido el don escatológico de la iluminación⁵⁰ y el regalo divino (gracia) que les permite comprender las Escrituras judías⁵¹, regalo y gracia concedidas por el Espíritu Santo, el mismo que inspiró a los profetas⁵².

Y frente a esta visión positiva de los de dentro, Justino coloca a los judíos como los de fuera, a los que Justino etiqueta muy negativamente sobre todo

44 Cf. *Id.*, 49-77.

45 Así según 1Apol 50,12 y D 53,5 los apóstoles fueron capaces de transmitir la interpretación de las profecías bíblicas solo después de la resurrección de Cristo, y en D 76,6-7 Justino afirma que nadie, ni siquiera los apóstoles, puede comprender el sentido de las profecías de la Escrituras a no ser que se lo explique Jesucristo.

46 Cf. D 7,1-3.

47 Cf. D 58,1; 78,10-11; 100,2; 119,1. También WENDEL, *Scriptural Interpretation*, 81.

48 *Id.*, 31ss.

49 *Id.*, 205. Cf. D 30,1; 92,1. La exégesis cristiana del siglo II, y Justino en particular, contempla de manera ambivalente las interpretaciones judías de la Escritura: por un lado reclama esta antigua herencia como propia, pero, por otro, niega estas tradiciones en cuando ponían en cuestión su propia identidad, cf. YOUNG, *Biblical Exegesis*, 126 y LIEU, *Christian Identity*, 160.

50 De hecho Justino presenta la interpretación escriturística de los creyentes en Jesucristo como la iluminación de las naciones predicha por Isaías (Is 49,6), en contraste con la adopción de la ley mosaica por los prosélitos del judaísmo, mostrando al mismo tiempo a los apóstoles como partícipes de la profecía de Is 2, cf. D 121,3-4 y 122,3-5.

51 Cf. D 30,2; 58,1; 78,10-11; 92,1; 100,2; 119,2... También SHOTWELL, *The Biblical Exegesis*, 3-7.

52 Cf. D 3,6; 4,1; 7,1... Para este apartado, mirar J. C. M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Tryphon. Chapters One to Nine* (Leiden 1971) 11-117; JOLY, *Christianisme et Philosophie*, 104-117.

por medio de oráculos proféticos, resaltando su incapacidad para comprender las Escrituras⁵³, pues habían sido incapaces de obedecerlas, obcecados en unas leyes caducas, por cuya “maldad Dios ocultó la sabiduría contenida en sus palabras”⁵⁴; un rechazo que forma parte del plan divino. Y aunque reconoce que un pequeño número de judíos creen en Jesús como Mesías⁵⁵, y espera que otros lo hagan con posterioridad⁵⁶, los considera una excepción⁵⁷.

La novedad de Justino se encuentra en este caso en la utilización del Logos preexistente, Cristo⁵⁸, para mostrar la continuidad entre las Escrituras judías y la interpretación de los cristianos⁵⁹, pues es este mismo Logos el que había estado en el origen de los textos sagrados⁶⁰ y en el de la nueva raza de los creyentes en Cristo⁶¹, no siendo necesario, por tanto, un lazo directo con los orígenes judíos.

2. ESTRATEGIAS LITERARIAS Y RETÓRICAS UTILIZADAS EN ESTE PROYECTO DE APROPIACIÓN DE LA ESCRITURA POR PARTE CRISTIANA

Para llevar a cabo este proyecto de apropiación de la Escritura por parte cristiana, y la consiguiente exclusión de la misma los judíos, Justino utilizará una serie de estrategias literarias y retóricas, pero antes de exponerlas es preciso comentar que algunas de ellas no son buscadas por el propio Justino,

53 Cf. 1Apol 49,1-5; D 11; D 121,1-122,4, comentando en WENDEL, *Scriptural*, 178-184.

54 D 55,3.

55 Cf. 1Apol 53,3-12; D 39,2; 55,3.

56 Cf. D 32,2; 55,3; 125,1.

57 Cf. 1Apol 53,7-8; D 55,3.

58 Cf. R. HOLTE, “Logos Spermatikos: Christian and Ancient Philosophy according to St. Justin’s Apologies”: *Studia Theologica* 12 (1958) 109-168; E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr* 139-175; E. F. OSBORN, *Justin Martyr* (Tübingen 1973) 28-43; M. J. EDWARDS, “Justin’s Logos and the Word of God”: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995) 261-280.

59 Cf. L. W. BARNARD, “The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr”: *Vetus Testamentum* 14 (1964) 395-406; J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir* (Roma 2005) 82-111; B. CHILTON, “Justin and Israelite Prophecy”, en: PARVIS – FOSTER, *Justin Martyr*, 77-87.

60 Cf. 1Apol 46,1-2; 2Apol 10,8.

61 Cf. D 138,2. De aquí la completa comprensión de la verdad, cf. 1Apol 32,8; 2Apol 13,5-6. También ALLERT, *Revelation, Truth*, 123-186.

sino que pertenecen a su propio método exegético⁶², muy dependiente de los métodos de interpretación de la Escritura utilizados por los rabinos judíos de este tiempo⁶³.

Así, *en primer lugar*, Justino no tenía acceso a los manuscritos completos de los libros bíblicos en la mayoría de los casos⁶⁴, sino que manejaba una antología cristiana de textos probatorios o *testimonia* sobre Jesucristo⁶⁵, la mayoría tomados de las profecías o de los salmos, con una serie de breves interpretaciones o comentarios de los mismos⁶⁶.

Aunque estos *testimonia* estaban basados en los LXX, en ocasiones los textos estaban abreviados o con una serie de interpolaciones, de manera muy parecida a como se hacía en los targumines. Su contenido, centrado originariamente en textos sobre la muerte en cruz, la resurrección y la ascensión de Cristo, se fue ampliando con posterioridad a otras temáticas narrativas como el nacimiento o su segunda venida⁶⁷.

62 Cf. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis*; OSBORN, *Justin Martyr*, 87-98; J. P. MARTIN, "Hermeneútica en el cristianismo y en el judaísmo según el Diálogo de Justino mártir": *Revista Bíblica* 39 (1977) 327-344; G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino* (Dial. 63-84) (Bari 1979); *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon I* (PH. BOBICHON) 109-128; S. O. PRESLEY, "A Loftier Doctrine: the Use of Scripture in Justin Martyr's Second Apology": *Perichoresis* 12 (2014) 185-200.

63 Cf. F. MANNS, "L'exégèse de Justin dans le *Dialogue avec Tryphon*, témoin de l'exégèse juive ancienne", en: *Id.*, *Essais sur le judéo-christianisme* (Jerusalem 1977) 130-152; L. MISIARCZYK, *Il Midrash nel "Dialogo con Trifone" di Giustino Martire* (Plock 1999); PH. BOBICHON, "L'enseignement juif, païen, hérétique et chrétien dans l'oeuvre de Justin Martyre": *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999) 233-259; *Id.*, "Comment Justin a-t-il acquis sa connaissance exceptionnelle des exégèses juives?": *Revue de Théologie et de Philosophie* 57 (2007) 101-126; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Leiden 1987); *Id.*, "Justin and His Bible", en: S. PARVIS – P. FOSTER (EDS.), *Justin and His World* (Minneapolis 2007) 53-76.

64 Los manuscritos bíblicos utilizados por Justino fueron producidos por escribas judíos, que habitualmente escribían en el formato rollo que se encuentran en las sinagogas de los judíos, como escribe el propio Justino (cf. D 72,3), cf. SKARSAUNE, "Justin and His Bible", 57s.

65 Cf. *Id.*, 58s y W. RUTHERFORD, "Altercatio Jasonis et Papisci as a Testimony Source for Justin's 'Second God' Argument?": en: PARVIS – FOSTER, *Justin Martyr*, 137-144.

66 Según F. M. Young, el texto era comentado, abstrayéndolo del contexto, y a continuación era seguido por alguna exposición de material simbólico, confluyendo con la afirmación del cumplimiento de la profecía, cf. *Biblical Exegesis*, 124.

67 Sobre los *testimonia* cristianos, cf. P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Bernabé I, XVI et ses Sources* (Gabalda 1961); J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia* (Paris 1966) y C. ALBI, "And Scripture Cannot Be Broken": *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Leiden 1999). En relación a Justino, cf. W. S. KURZ, *The Function of Christological Proof from Prophecy for Luke and Justin*, 1976 (tesis doctoral defendida en la Universidad de Yale) 155-245; SKARSAUNE, "Justin and His Bible", 56s; E. NORELLI, "Les plus anciennes traditions sur la naissance de Jésus et leur rapport avec les testimonia", en: C. CLIVAZ *et al.*, *Infancy Gospels: Stories and Identities* (Tübingen 2011) 47-66.

Por eso, *y en segundo lugar*, en Justino el texto bíblico podía ser abreviado en ciertos casos (por ejemplo cuando hay dos dichos referidos a un mismo hecho y colocados en paralelismo sinonímico, podían ser condensados en uno solo)⁶⁸, con la intención de facilitar la correspondencia entre la supuesta profecía y su cumplimiento, algo que ya encontramos en los sinópticos⁶⁹. Pero también el texto podía ser expandido por interpolaciones interpretativas y adiciones, de manera muy parecida a lo que se hacía en los targumines: unas interpolaciones consideradas por Justino como auténtico texto revelado⁷⁰.

En *tercer y último lugar*, frases de diferentes versículos podían ser combinadas en un único comentario por medio de temas comunes o palabras-gancho⁷¹.

Una vez descrito someramente el método exegético de Justino mostramos cuatro estrategias retóricas y literarias que utilizará para su tarea de apropiación de la Escritura judía por parte de los creyentes en Cristo.

a. Adición, supresión o modificación de elementos escriturísticos

Después de lo visto con anterioridad, no sorprende la inmensa cantidad de adiciones, supresiones o modificaciones de elementos escriturísticos que aparecen en sus obras⁷². Por ello me centraré en la referencia al Salmo 96,10 (95 en los LXX), considerándolo como un modelo de su forma de proceder⁷³.

El Salmo 96 es un himno de alabanza a la realeza de Israel, donde el salmista exhorta a traer ofrendas y postrarse ante Yahvé en su atrio sagrado, proclamando ante todos los pueblos su realeza⁷⁴. En el texto hebreo se dice en el v. 10: אָמְרוּ בְּגוֹיִם יְהוָה מֶלֶךְ (“decid entre las naciones: ‘el Señor rei-

68 Cf. 1Apc: 32,12 (Nm 24,17); 35,5 y 38,4 (Sal 22,6); 35,11 (Za 9,9, cf. Mt 21,5); 47,5 (Is 7,1); 51,7 (Sal 24,7)...

69 Cf. SKARSAUNE, “Justin and His Bible”, 69.

70 CHILTON, “Justin and Israelite Prophecy”, 80s.

71 Cf. SKARSAUNE, “Justin and His Bible”, 60.

72 Cf. *Id.*, *The Proof from Prophecy*, 25-90.

73 J. D. M. DERRÉ, “Ο ΚΥΡΙΟΣ ΕΒΑΣΙΛΕΥΣΕΝ ΑΠΟ ΤΟΥ ΞΥΛΟΥ”: *Vigiliae Christianae* 43 (1989) 378-392; L. ALESSIO, “Reinó Dios desde el madero”. Sobre la interpretación cristiana de los salmos”: *Revista Bíblica* 33 (1971) 327-337; SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, 35-42.

74 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, II (51-100)* (Bologna 1985) 993-1008 (esp. 1006s); H.-J. KRAUS, *Los Salmos (Sal 50-150), II* (Salamanca 1995) 373-380 (esp. 378s).

na”). El texto de los LXX mantiene la misma expresión: εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν (“decid en las naciones: ‘el Señor reinó’”).

Justino cita Sal 96,10 en tres ocasiones⁷⁵: la primera en *1Apol 41,4*, un capítulo dedicado a las profecías sobre el reinado futuro de Cristo después de su crucifixión, donde escribe: “Alégrense en las naciones: el Señor reinó *desde el madero* [ἀπὸ τοῦ ξύλου]”, añadido este último que no aparece ni en el texto hebreo ni en los LXX.

Más adelante, en *D 73,1*, un comentario al Salmo 96 (95 según los LXX), Justino comenta a su interlocutor, el judío Trifón, al que podemos ver como el representante de las posturas de los maestros rabinos de este tiempo:

Y del salmo 95, de las palabras de David, [los rabinos judíos] suprimieron esta breve expresión: ‘Desde el madero [ἀπὸ τοῦ ξύλου]’. Porque diciendo la expresión: ‘Decid en las naciones: ‘El Señor reinó desde el madero’, dejaron: ‘el Señor reinó’. Entre las naciones, jamás se dijo de ninguno de los seres humanos de vuestro linaje, como de Dios y Señor, que reinó, excepto de este que fue crucificado (D 73,1)⁷⁶.

Por último, en este mismo capítulo vuelve a aparecer Sal 96,10 en *D 73,4*, donde leemos “Adorar al Señor en su santo atrio. Estremézcase en su presencia la tierra entera. Decid en las naciones: ‘El Señor reinó *desde el madero* [ἀπὸ τοῦ ξύλου]”.

Sin duda el añadido “desde el madero” le sirve a Justino para encontrar una legitimación escriturística perfecta a uno de sus temas favoritos: cómo el mensaje de la cruz, a pesar de la oposición que ha encontrado dentro del mundo judío, ha sido recibido con gran alegría entre los gentiles⁷⁷. Pero la pregunta sigue viva: ¿de dónde ha sacado Justino el añadido “desde el árbol”, que no aparece ni en el texto hebreo ni en los LXX?

La respuesta está en gran medida en *D 73,4* donde, aunque Justino diga que pertenece al Salmo 96 (95 en los LXX), en realidad se trata de una

75 Antes de Justino la *Carta de Bernabé* había hablado en términos parecidos: “Que el reino de Jesús está sobre el madero [ἐπὶ τῷ ξύλῳ] y que los que esperen en él vivirán para siempre”, VIII,5.

76 Cf. *Justin Martyr* (Ph. BOBICHON) II, 770s.

77 Cf. GRANADOS, *Los misterios*, 385-430; M. ARÓZTEGUI, “San Justino Mártir y la cruz del Calvario”: *Revista Española de Teología* 69 (2009) 99-124.

referencia a 1Cro 16,23-33, una paráfrasis del propio salmo donde, entre otras referencias, está escrito:

Que el cielo se alegre y se goce la tierra. Y digan en las naciones: 'El Señor reina [βασιλεύων]. Que resuene el mar con sus olas y el árbol (ξύλον) del campo y todo lo que hay en él. Entonces se alegrarán los árboles (τὰ ξύλα) del bosque [τοῦ δρυμοῦ] delante del Señor, porque ha venido para juzgar la tierra (D 73,4).

Y es aquí, en esta referencia a los árboles de 1Cro 16,31-33, donde Justino pudo haber encontrado un motivo suficiente para insertar el árbol/madero en su lectura del Salmo 96, sin que la considerase ilegítima. Una interpolación que, por otro lado, no tuvo continuidad en los escribas cristianos que compusieron los primeros códices de los LXX, sino que copiaron el texto judío de sus manuscritos, para ellos más fiable⁷⁸, aunque sí se mantuvo en muchas tradiciones latinas, como bien atestiguan los casos de Tertuliano⁷⁹, Agustín⁸⁰, León Magno⁸¹, Arnobio⁸², Casiodoro⁸³, y muchos otros testimonios de la Antigüedad, hasta llegar al *Salterio Romano*⁸⁴.

78 Cf. SKARSAUNE, "Justin and His Bible", 60.

79 El propio Tertuliano afirmará a inicios del s. III y frente a Marción, la no contradicción entre el AT y el NT, puesto que este Mesías Jesús estaba anunciado en el AT, cuando escribe: "Si leíste en David: 'El Señor reino desde el madero', ¿qué entiendes? ¿Acaso piensas que allí está significado algún rey carpintero y no Cristo, que reinó habiendo superado la muerte a partir de la pasión del madero? Pues si la muerte ha reinado desde Adán hasta Cristo, ¿por qué no se va a decir que Cristo reinó desde el madero, dado que desde el madero de la cruz, muerto, excluyó el reino de la muerte?". *Adversus Marcionem* III, 19, 1.

80 Ante el uso de violencia por parte de los circunceliones (fuerzas de choque de los donatistas), Agustín cita el Sal 96,10 y comenta: "¿Acaso consiguieron esto porque reinan [los donatistas] mediante los palos de los circunceliones y por eso dicen que reinan por el madero? No se trata de la madera de los garrotes, sino del leño de la cruz", y más adelante escribe: "Reina por la cruz de Cristo si quieres reinar por el madero". *Enarraciones sobre los salmos. Salmo 95,11* (Madrid 1966) 515.

81 Casi al mismo tiempo que Agustín, León Magno utiliza el Sal 96,10 de manera muy parecida a Justino, para responder a las burlas de los ancianos y escribas que encontramos en Mt 27,42: "Que baje de la cruz y creeremos en él". Cf. LÉON LE GRAND, *Sermons, III* (París 1961, Sources Chrétiennes 74, ed. a cargo de R. DOLLE) 38.

82 En un plano más teológico, a mediados del siglo V, Arnobio comentará el Salmo 96,10: "Que un pueblo diga a otro: el único Señor *reina desde el madero* de la cruz, porque así como por el madero de la concupiscencia [el árbol del paraíso] se había alejado de los hombres, el reino e Dios, ahora por el madero de la cruz ha retornado el reino de Dios". *Commentarium in Psalmos. Psal. XCV* (PL 53,464B).

83 En esta misma línea teológica continúa Casiodoro a mediados del s. VI: *Expositio in Psalterium. Psal. XCV* (PL 70,580CD).

84 La lectura "desde el madero" se mantiene solo en los salterios y leccionarios latinos, sahídicos o bohairicos, cf. A. RAHLFS, *Der Text des Septuaginta-Psalms* (Göttingen 1965) 203-206. También R. WEBER, *Le Psautier romain* (Roma 1953) 237.

b. Inserción de fragmentos tomados de textos
presuntamente canónicos

En la mayoría de los casos estas adiciones, supresiones o modificaciones de la Escritura eran menores: una o pocas palabras, lo suficiente eficaces para darle el sentido que Justino quiere o apoyar la interpretación que le interesa.

Hay, sin embargo, algunos casos, y entramos en la segunda estrategia retórica, donde estos añadidos son mayores: frases tomadas de textos pretendidamente canónicos, aunque en realidad no se encuentran en la Escritura judía. Entre estos casos⁸⁵ me fijaré en un texto que Justino, en respuesta a la pregunta de Trifón⁸⁶, atribuye a Esdras:

Pues bien, de los comentarios que Esdras hizo a la ley sobre la Pascua, [los maestros judíos] quitaron este pasaje: 'Esta Pascua es nuestro salvador y nuestro refugio. Si reflexionáis y sube a vuestro corazón que hemos de humillarle en la cruz, y después de eso esperamos en él, este lugar no quedará *desolado* jamás, dice el Señor de las virtudes. Más si no lo creyereis, ni oyereis su predicación, seréis la *irrisión de las naciones*' (D 72,1)⁸⁷.

85 Por ejemplo, el texto atribuido por Justino a Jeremías de D 72,4 ("de la palabras también de Jeremías [los maestros judíos] eliminaron este pasaje: 'Se acordó el Señor, el Dios santo Israel, de sus muertos, de los que se durmieron en la tierra amontonada, y bajó a ellos para anunciarles su salvación'"); o este texto que según Justino habría escrito Isaías: "Más como lo que sigue indica que se dijo de Cristo (dice así, en efecto: 'Y él será la expectación de las naciones'), no voy a discutir con vosotros por una frasecilla", D 120,5. Y también, poco más adelante, una tradición judía sobre la muerte de Isaías, aserrado por Manasés: "Si vuestros rabinos las hubieran entendido, sabed bien que las hubieran hecho desaparecer, como ha sucedido con la muerte de Isaías, a quien serrasteis con una sierra de madera. También eso fue misterio de Cristo, que ha de cortar en dos partes a la gentes de vuestro pueblo", D 120,5, posiblemente tomado del *Martirio de Isaías*. Un eco de este martirio lo encontramos en Hb 11,37. Cf. E. NORELLI, "Il martirio di Isaia come *testimonium* anti giudaico": *Henoch* 2 (1980) 37-57 y *Justin Martyr* (PH. BOBICHON) II,875s.

86 "Trifón dijo: 'Antes te rogamos que nos digas algunas de las Escrituras que tú dices que han sido completamente suprimidas [por los judíos]'", D 71,4.

87 Cf. PRIGENT, *Justin*, 175-191 (para este autor se trataría de un *midrás* cristiano basado en una serie de *testimonia* sobre la cruz, opinión reafirmada OTRANTO, *Esegesi*, 128-137). En esta misma línea iría E. NORELLI, "Due *testimonia* attribuiti a Esdra": *Annali di storia dell'esegesi* 1 (1984) 231-282; para quien se trataría de un *midrás* a Ex 12 elaborado en Palestina antes de la composición del *Diálogo* de Justino, dentro de una catequesis pascual. Para mayor información, cf. *Justin Martyr* (PH. BOBICHON) II,767s.

No sabemos si es un apócrifo sobre Esdras existente en tiempos de Justino que no nos haya llegado o si, lo más probable, es un añadido cristiano a este libro de la Escritura realizado por maestros cristianos, pero Justino lo utiliza por las palabras “lugar... desolado” e “irrisión de las naciones”, que tan bien cuadran con el estado de destrucción en que ha quedado Palestina tras la relativamente reciente segunda Guerra Judía encabezada por Bar Kochba (132-135), considerado por el autor cristiano como un justo castigo al rechazo del Mesías Jesús por parte del pueblo judío⁸⁸.

Ante la réplica de su interlocutor, Trifón, de que estos textos no se encuentran en los rollos de la Escritura que él maneja, la respuesta de Justino en este caso, y en el resto de los textos no canónicos, es que los escribas judíos han eliminado estos pasajes de la Escritura para evitar que los cristianos pudieran utilizarlos en su contra⁸⁹.

c. Interpretaciones diferentes y (en ocasiones) contrapuestas

Sin embargo, las palabras de los textos no se podían cambiar, sustituir, o modificar en todos los casos, ni tampoco se podían añadir alegremente fragmentos de escritos que no se encontraban en la Escritura, por lo que fue en la lucha por las interpretaciones donde este intento de apropiación de la Escritura tuvo su campo más prolífico. En el fondo se trataba, ya lo hemos visto con antelación, de saber cuál era el auténtico sentido de la Escritura, en ocasiones oscuro y escondido.

Sin duda el texto más conocido es el relacionado con la profecía del Emmanuel de *Is 7,14*, largamente debatido en el *Diálogo con el judío Trifón*⁹⁰, junto con los textos sobre el Mesías crucificado, señal de que esta era una de las *quaestiones disputatae* entre judíos y cristianos a mediados del s. II⁹¹.

En este caso los cristianos, y Justino en particular, cuentan con la ayuda de los LXX, donde el original hebreo עַלְמוּתָא, “joven en edad núbil”, había sido

88 Cf. 2Apoc 12,6; D 110,6. También S. G. WILSON S. G., *Related Strangers. Jews and Christians (70-170 C.E.)* (Minneapolis 1995) 276ss.

89 Cf. D 72,1.3.4. También SKARSAUNE, “Justin and His Bible”, 63s.

90 Cf. D 43,5.8; 46,4; 50,1; 66,1-2; 68,6... También aparece en 1Apoc 33,1.4. Cf. MISIARCZYK, *II Midrash*, 193-204; SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, 200-203.

91 Cf. D 43,7; 66,4.

traducido por παρθένος, “virgen”⁹². La respuesta judía no se hizo esperar y en las nuevas traducciones griegas de las Escrituras judías, en concreto las de Aquila y Teodoción, se traduce por νεανίς, “joven”.

Además, algunos intérpretes judíos consideraban que la profecía de Is 7,14 se refería en realidad al nacimiento de Ezequías, hijo y sucesor del rey Acáz⁹³, mientras que por parte cristiana el que “una joven” diera a luz no podía ser considerado como un “signo (σημεῖον)” prodigioso, pues como dice Justino:

Sí que es verdaderamente un signo maravilloso y digno de ser creído por el género humano que de un vientre virginal naciera como verdadero niño, hecho carne, el que es primogénito de todas las creaturas (D 88,2).

En esta misma línea van las diferentes, y todavía más conflictivas, interpretaciones en torno al *Salmo 110*, uno de los favoritos de Justino para defender el mesianismo de Jesús⁹⁴, no solo frente a los judíos, sino también ante los gentiles⁹⁵, especialmente en su versículo tercero.

De nuevo el origen del conflicto es de tipo textual, pues mientras el texto hebreo pone: מִרְחֵם מִשְׁחַר לֶךְ טַל יִלְדוּחֶיךָ (“desde el seno de la aurora tú tienes el rocío de tu juventud”), en los LXX aparece: ἐκ γαστροῦ προῦ ἑωσφοῦρου ἐξεγέννησά σε (“desde el vientre, antes de la aurora, [yo, el Señor,] te engendré”).

El opositor de Justino, Trifón, reprocha a los cristianos haber convertido un salmo de entronización real en una profecía de exaltación mesiánica⁹⁶, e

92 En realidad los LXX no hacen sino reflejar la indefinición que la propia Escritura tiene en este campo, como cuando escribe en Gen 24,16: “La joven era de muy buen ver, virgen [בתולה], que no había conocido varón”, pues la palabra בתולה puede traducirse por “joven” o “virgen”.

93 Cf. D 67,1. Sobre esta interpretación de Is 7,14, cf. D 43,8; 68,6-8; 77,1.

94 En continuidad con la tradición cristiana, pues este salmo ya ha aparecido en Mc 12,35-37, donde se cita Sal 110,1. También Hch 2,35-36. Cf. MISIARCYK, *Il Midrash*, 113-121; SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy*, 86-88; 159s.

95 Sobre todo Sal 110,3, citado por Justino, entre otras ocasiones, en 1Apol 45,5; D 32,6; 45,4; 63,3... Justino emplea Sal 110,1-2 en 1Apol 45,2; D 32,3,6; 56,14; 83,1 y 127,5.

96 Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, III (101—150)* (Bologna 1985) 255-290, esp.292-298, y KRAUS, *Los Salmos II*, 505-521. Una lectura que también había sido hecha en ciertos textos de Qumrán y algunos escritos apocalípticos. También G. GRANERØD, *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110* (Berlin – New York 2010).

interpreta el Salmo 110 en referencia al rey Ezequías⁹⁷. Justino, en cambio, pone este salmo en relación con el Salmo 2,⁷⁹⁸ (LXX, pues el hebreo mantiene la misma lectura): Κύριος εἶπεν πρὸς με · Υἱός μου εἶ σὺ · ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (“el Señor me dijo: ‘Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy’”).

De esta manera Justino lo puede atribuir a Jesucristo, que no solo fue “engendrado antes de todas las creaturas”⁹⁹, sino que es el único al que realmente se le puede atribuir el título de sacerdote, algo que aparece en Salmo 110,4 (“tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec”).

Por último, Justino critica la propuesta de Trifón afirmando que rey Ezequías no solo no fue sacerdote sino que está ya muerto y que, frente a otras lecturas rabínicas, no “se trataría de la orden que se le dio [al rey Ezequías] de sentarse a la derecha del templo cuando el rey de los asirios le envió una embajada amenazante y por boca de Isaías¹⁰⁰ se le dijo que no tuviera miedo porque Dios protegería a Jerusalén”, D 83,13.

Los casos se podrían multiplicar hasta la saciedad, porque este es uno de los campos escriturísticos donde la polémica entre judíos y cristianos tuvo su mayor repercusión, pero por límite de espacio nos vemos obligados a terminar con la última de las estrategias retóricas utilizadas por Justino en esta tarea de apropiación de la Escritura judía que vamos a estudiar: la promoción o disminución del protagonismo de ciertos personajes bíblicos en función de sus intereses.

d. Promoción/disminución del protagonismo de ciertos personajes bíblicos

Justino otorga un especial protagonismo y peso en sus argumentaciones escriturísticas a los personajes de Abrahán, Jacob, Enoc y Melquisedec, frente a la escasa incidencia que tienen las figuras de Moisés o Aarón.

97 Cf. D 33,1 y 83. Otros rabinos habrían afirmado, en cambio, que se volvió indigno de esta elección, de aquí que se deba seguir esperando todavía al mesías, o que estas palabras se refieren en realidad a al pueblo judío.

98 Algunas referencia a Sal 2,7 en Justino son 1Apol 40,13; D 88,8; 122,6... Cf. C. BASEVI, “La generazione eterna di Cristo nei Ps. 2 e 110 secondo S. Giustino e S. Ireneo”: *Augustinianum* 22 (1982) 135-147.

99 D 61,1.

100 Cf. Is 37,33-38.

Siguiendo a Pablo, Justino presenta a *Abrahán* como símbolo del creyente, a veces considerado como alternativa a la ley caduca de Moisés¹⁰¹, y aunque en ocasiones ambos personajes se encuentran unidos en la obra de Justino, la preferencia por Abrahán es evidente¹⁰², al igual que por el personaje de *Jacob*, utilizado profusamente por Justino (más de setenta veces)¹⁰³, para considerar a los cristianos como el auténtico Israel¹⁰⁴.

Si resulta un poco extraña la importancia que Justino concede a *Enoc*¹⁰⁵, en consonancia con la que tiene para otros escritos apocalípticos intertestamentarios, pero en este caso no para destacar su carácter revelatorio, sino para afirmar que la circuncisión no es necesaria para salvarse¹⁰⁶ y así justificar el rechazo de los cristianos gentiles a la circuncisión carnal¹⁰⁷, al tiempo que para demostrar que lo importante es la circuncisión espiritual, es decir, el bautismo¹⁰⁸.

Y lo mismo podemos hablar de *Melquisedec*, a quien Justino utiliza en la línea ya comenzada por la Carta a los Hebreos¹⁰⁹, con la finalidad de legitimar bíblicamente un sacerdocio no judío superior al de Aarón, un sacerdote incircunciso¹¹⁰, conectándolo asimismo con el Salmo 110,3, utilizado como *testimonia* cristológico.

101 Cf. D 11,4 y 44,2. También J. S. SIKER, *Disinheriting the Jews. The Use of Abraham in Early Christian Controversy with Judaism from Paul through Justin* (tesis en Faculty of Princeton Theological Seminary 1989) 379-424.

102 Abrahán y Moisés aparecen unidos en Justino en D 56,11.22 y 75,4.

103 Cf. D 15,2; 20,1; 26,1; 27,1; 36,2.4; 37,3; 52,4; 53,4; 54,1; 58,3.6.8.10.11.13; 64,4; 85,3 (Jacob); 69,2 (Jacob y Moisés); 75,1. (Abrahán y Jacob); 56,11; 60,5; 75,4 (Abrahán, Jacob, Moisés); 11,1.5; 35,5; 46,3; 59,2.3; 60,2.3; 76,4; 80,4 (Abrahán, Isaac y Jacob); 45,2.4 (Noé, Enoc y Jacob); 44,2 (Noé, Daniel y Jacob).

104 Cf. 75,2; 78,8 (Jacob = Israel).

105 Justino hace referencia a Enoc especialmente en D 19,3; 23,1 y 43,2.

106 A pesar de ser incircunciso, "agradó Enoc a Dios y no se le encontró, desapareció porque Dios se lo llevo", Gn 5,24.

107 Cf. D 45,4; 92,2.

108 "El mandamiento de la circuncisión, por el que se mandaba que todos los nacidos habían de circuncidarse al octavo día (cf. Gn 17,21 y Flp 3,5), era también figura de la verdadera circuncisión por la que Jesucristo nuestro Señor, resucitado el día primero de la semana, nos circuncidó a todos del error y de la maldad", D 41,4.

109 Cf. Hb 10. También J. COMPTON, *Psalms 110 and the Logic of Hebrews* (London 2015) y S. BÉLANGER, "L'Épître aux Hébreux dans le contexte spéculatif sur la figure de Melchisédech durant la période du Second Temple de Jérusalem (II^e siècle avant notre ère – I^{er} siècle de notre ère": *Annali di Storia dell'Esegesi* 33 (2016) 31-77.

110 Cf. Gn 14,18-20. También P. G. ZOUZA, "Melquisedec y Jesucristo. Estudio de Gn 14,18 y Ps 110,4 en la literatura patristica hasta el siglo III": *Augustinianum* 22 (1982) 271-284.

CONCLUSIONES

Tanto la propia composición étnica y social, como los espacios en que se movieron, las situaciones de crisis que les tocaron vivir y las opciones misioneras que fueron tomando, obligaron a los primeros cristianos a un intenso proceso de mestizaje cultural, una de cuyas expresiones más evidentes es su relación con las Escrituras judías. Frente a otras alternativas más (eliminación del AT o del NT), la propuesta y aceptación de un canon dúplice, sin duda la más compleja y arriesgada, obligó al cristianismo primitivo a un proceso de hibridación sorprendente.

Los cristianos, sobre todo en los dos primeros siglos, aprovecharon las Escrituras judías, y las técnicas judías exegéticas relacionadas con ellas, para definir su propia identidad colectiva no solo frente al mundo judío, al considerarse como sus legítimos herederos y los auténticos y autorizados intérpretes de las Escrituras, sino también frente al mundo gentil, reclamando para sí un pasado remoto o una religión legal, frente a las acusaciones de novedad y superstición por parte de las autoridades romanas, y presentando una cobertura narrativa adecuada y culturalmente aceptada, como era el caso de los LXX, algo que todavía no tenía el reciente corpus de escritos considerados como sagrados que daría lugar al NT.

Aunque judíos y cristianos compartían una subcultura común, cuyo centro literario son las Escrituras judías, este uso común ha sido en gran medida competitivo y, en muchas ocasiones, conflictivo, entre dos grupos que reclamaban su propia identidad. Esto incentivó no solo todo lo relacionado con el mundo de la exégesis, como la producción de comentarios o estudios de los textos, sino el desarrollo de un nuevo discurso, tanto simbólico como artístico o práctico, estrechamente vinculado a la Escritura para la defensa de las propias identidades. En esta tarea tuvieron un especial papel, por parte cristiana, una serie de intelectuales, muchos de ellos laicos, entre los que se encuentra Justino, rápidamente acompañados por algunos obispos como Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lión.

De hecho, el comportamiento que tuvo el cristianismo primitivo con el mundo judío, especialmente el relacionado con la Escritura, le sirvió como anticipo y preparación para el que realizaría con posterioridad, durante los siglos III al V, en relación a la cultura clásica.

Y para terminar: una de las particularidades más notables del cristianismo primitivo es su obsesión inculturadora por traducir la Escritura a la lengua vernácula de los diferentes pueblos a donde llegó la nueva fe (griego, latín, siríaco, copto, armenio...); incluso, caso de no existir un lenguaje escrito, como sería más adelante el de los pueblos eslavos, lo creó para así poder recibir la Palabra, porque lo sagrado no era solo la Escritura, sino la Palabra de Dios que por ella hablaba y en ella habitaba.