

# Identidades Fluidas, Apropiación Cultural y Violencia Religiosa: Una invitación a la relectura del Diálogo con Trifón

ERNESTO PÉREZ BENITO

**RESUMEN:** El presente trabajo intenta ser un invitación a releer el texto “*Diálogo con Trifón*” de Justino Mártir, texto apologético cristiano del s. II, con la ayuda de ciertas claves procedentes de la antropología y la sociología contemporáneas. Frente a una visión tradicional donde se prima el enfrentamiento entre la religión judía y la cristiana como entidades perfectamente delimitadas, representadas por los dos personajes del diálogo, proponemos una visión más fluida de las identidades de sus protagonistas. Ambas identidades, en el s. II, están en proceso de formación y las fronteras entre ambas no están claramente definidas. Muchos cristianos se definen como judíos seguidores de Jesús y muchos judíos buscan una redefinición de su identidad tras la destrucción del Templo de Jerusalén. Además ambas identidades son marginales cuando se ven desde la perspectiva del Imperio Romano que las considera supersticiosas y bárbaras. La apropiación cultural del judaísmo por el cristianismo y del helenismo por parte de ambas nos permite también aproximarnos a un texto y a un ambiente mucho más complejos de lo que hasta ahora se veía. En la segunda parte del trabajo se somete el texto al análisis de ciertas hermenéuticas críticas contemporáneas: el concepto de estrés de Peter Sloterdijk, la experiencia religiosa secundaria de Theo Sundermeier y el concepto de anti-religión de Jan Asselman.

**PALABRAS CLAVE:** Justino Martir, Diálogo, Trifón, antiguo cristianismo, judaísmo, imperio romano, religión, identidad fluída, apropiación cultural, violencia religiosa, estrés, experiencia religiosa secundaria, anti-religión, Sloterdijk, Sundermeier, Asselman.

**ABSTRACT:** The present work pretends to be an invitation to go back to Justin Martyr’s “*Dialogue with Trypho*”, a christian apologetic text from the 2nd

century, with the help of some contemporary anthropology and sociology clues. In contrast to a conventional point of view where prevails the Jewish and Christian confrontation as perfectly delimited identities, shown as the two characters in the dialog, we suggest a seamless vision of those. Both identities, in the 2nd century, are being formed and the boundaries between them are not quite defined. Many Christians see themselves as a Jewish followers of Jesus and lots of Jewish are looking for a redefinition of their own identities after Jerusalem Temple's destruction. Besides, both identities are marginal when seen from Roman Empire's point of view, who thinks they are superstitious and barbarian. The Jewish cultural appropriation by Christianity and the Hellenism by those two allows us to approach to a text and an environment much more complex than it appeared until nowadays. In the second part of this work, the text is analysed using modern critical hermeneutics: Peter Sloterdijk's stress concept, The Sundermeier's secondary religious experience and Jan Asseman's concept of anti-religion.

**KEYWORDS:** Justin Martyr, Dialogue, Trypho, Early Christianity, Judaism, Roman Empire, Religion, Seamless identity, Cultural appropriation, Religious violence, Stress, Secondary religious experience, anti-religion, Sloterdijk, Sundermeier, Asseman.

## Primera parte: Identidades

Imaginemos por un momento a un muchacho de unos 25 años vagando por cualquiera de las plazas de una gran metrópolis. Refugiado de Oriente Medio viene huyendo de conflictos étnicos y religiosos que asolan su tierra natal donde una superpotencia se enfrenta con grupos armados locales que se disputan el control del territorio. Desconectado de su red de relaciones familiares y tribales, ya que todo quedó atrás por la guerra, y sin un gran conocimiento de la cultura y la lengua de comunicación mayoritaria, se enfrenta a una sociedad compleja, más desarrollada económica y políticamente que la suya, pero indiferente hacia a su identidad, cuando no abiertamente hostil a ella.

Muchas cosas son nuevas para él, la alimentación que ve en los puestos callejeros, los diferentes tipos de familia con los que se cruza, los diferentes tipos de relaciones interpersonales, de códigos de conducta y etiqueta social, de manifestaciones simbólicas y estéticas... unas veces le asombran, otras le chocan, otras le desagradan profundamente. Sus intentos de integrarse y comunicar con el medio supondrán para él un choque cultural, un esfuerzo identitario, una auténtica prueba sobre quién es en realidad.

Aunque podamos imaginarnos fácilmente en esta escena a cualquier joven de los que hoy vagan por las calles de Madrid, París, Los Angeles, Karachi o Lagos la imagen que traigo, aquí, al lector en realidad transcurre en el siglo II de nuestra era. El escenario es, con toda probabilidad, el de las calles de Éfeso y nuestro joven refugiado es un joven judío palestinese huyendo de los efectos de la guerra que en este momento (132-135 AD) asola su país cuando las tropas del Imperio romano están sofocando la rebelión de Bar Kochba (el hijo de la estrella). Es la escena con la que comienza una de las obras más fascinantes de la literatura apologética cristiana<sup>1</sup>: El *Diálogo con Trifón*, obra del filósofo y apologista Justino Mártir (100-168 d. de C.).

En este libro el propio Justino se nos presenta a sí mismo paseando y relajándose en los jardines de Xisto<sup>2</sup>. Durante ese paseo se producirá un encuentro casual con un grupo de jóvenes judíos exilados entre los que se encuentra Trifón, el joven de nuestra historia. Refugiados de paso por la ciudad, estos jóvenes gastan su tiempo ocioso mirándolo todo, comentándolo todo, y en esta ocasión con ganas de interactuar con un personaje peculiar de la fauna urbana. Se nos abre una ventana privilegiada para acceder al complejo mundo de relaciones existentes entre judíos, cristianos helenistas y provenientes del judaísmo y la propia cultura imperial greco-romana como marco donde todo esto ocurre.

Esta obra ha sido objeto de una gran cantidad de análisis a lo largo de la historia de la interpretación<sup>3</sup>, y esto por muchos motivos. La antigüedad de la misma, el interés por la evolución de la doctrina en la Iglesia primitiva, el uso del vocabulario filosófico helenista por autores cristianos, la ejemplificación de los métodos hermenéuticos de lectura de las escrituras por los seguidores de Jesús frente a los judíos, la opinión que estas

---

<sup>1</sup> Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαίων Διάλογος. El texto en griego puede consultarse en línea en <http://kharzarzar.skeptik.net/books/justinus/tryphong.htm> su traducción castellana más accesible en *Padres Apostólicos y Apologistas Griegos (S. II)*. Introducción, notas y versión española por RUIZ BUENO, Daniel. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2002.

<sup>2</sup> Probablemente un paseo al aire libre junto al pórtico techado de la palestra en el gimnasio de la polis.

<sup>3</sup> Recomendando el clásico de BARNARD, L.W. *Justin Martyr. His Life and Thought*. Cambridge. Cambridge Press. 1967 y, sobre el tema, ROKÉAH, D. *Justin Martyr and the Jews*. Leiden. Brill. 2001.

comunidades tenían las unas de las otras, la ruptura de los caminos, los orígenes de antisemitismo cristiano...

Sin embargo nosotros intentaremos aquí una aproximación distinta, nos centraremos en la figura de Trifón el judío, el personaje que a modo de negativo sirve a Justino como interlocutor, como un “otro” ante el que justificar su doctrina, su sensibilidad, su pensamiento y, simultáneamente, justificarse a sí mismo. Intentaremos llamar la atención en este análisis sobre la complejidad del propio personaje como rival del autor, no sólo literariamente, sino como cruce de caminos de identidades diversas, como un espacio donde la apropiación cultural, la dialéctica de dominación se manifiestan a la par que se ocultan en el texto, reflejando ese momento privilegiado donde las identidades judías y cristianas estaban forjándose y, simultáneamente, diferenciándose de un modo decisivo para la historia de nuestra cultura y la historia de las religiones: la separación de caminos o “*parting of the ways*”<sup>4</sup>.

Intentaremos encontrarnos con Trifón, ese “otro” de Justino y trataremos de verle en su especificidad, no sólo como un “sparring” o un muñeco de entrenamiento para lucimiento del apologeta cristiano. Veremos que Justino al caracterizar a este muchacho está, por un lado indirectamente, también generando su propia imagen, muy compleja también, de modo parecido a cuando dos luchadores se enfrentan y deben adecuar y sincronizar sus movimientos durante el combate y, en un momento dado, formar una díada en la que, en ocasiones, no son fácilmente distinguibles el uno del otro. Pero, por otra parte, Justino debe, a su vez, configurar a su interlocutor en su diferencia y, para ello, debe hacer el esfuerzo de salir de su propio discurso y enfrentarse (literalmente ponerse enfrente de sí mismo) a una alteridad, la del judaísmo, con la que puede comunicarse, con la que comparte un lenguaje, comparte la veneración hacia textos revelados de carácter sagrado, comparte sensibilidades, comparte creencias que, a su vez, también les distinguen y enfrentan entre sí y con la cultura helenística imperial dominante, por la que ambos están siendo dominados.

---

<sup>4</sup> Véase al respecto Dunn, James D.G. *Jews and Christians the parting the ways*. A.D. 70-135. William B. Eerdmans Publishing. Michigan-Cambridge. 1989. La datación de este proceso de separación es llevada por algunos especialistas hasta fechas tan tardías como el s. IV de nuestra era.

Es, por tanto, un cuádruple proceso al que asistiremos en la lectura de este texto:

- En primer lugar, en el uso de un lenguaje exhortativo, propio del calor del diálogo, se da la identificación de las diferencias entre ambos contendientes, “vosotros decís...”, “he oído que vosotros coméis...”, expresiones normales en la toma de distancia entre sujetos pertenecientes a grupos distintos; de cada uno como judío o como cristiano. Se establecen límites exteriores e interiores del propio discurso. Una serie de reproches, acusaciones, vistas como límites o “líneas rojas” que no consideran, ninguno de los dos, lícito traspasar y que echan al otro en cara.
- Pero además, el reconocimiento de “porosidades” y ámbitos difusos en esas fronteras, como muestran ciertas transgresiones realizadas por cada uno de ellos contra sus supuestos “dogmas” o identidades culturales, indicios de que una identidad no es nunca una roca refractaria: Trifón, por ejemplo, no acepta la prohibición de las autoridades judías en cuanto a no leer los escritos de los “minim” o cristianos y, contraviniendo prohibiciones explícitas, confiesa haberlas leído buscando sentido a su identidad judía o, quizás, por simple curiosidad; Justino, por su parte, reconoce que no todos los cristianos comparten la creencia en que Cristo haya tenido un nacimiento sobrenatural o sea algo más que un hombre elegido por Dios (polémicas adopcionistas sobre su pre-existencia) y que otros cristianos mantienen su fidelidad a la ley mosaica, junto a su creencia en Jesús, reconociendo en ello, que se puede ser cristiano de formas muy distintas, incluso en algo hoy tan fundamental para nosotros. El mero hecho del diálogo es una transgresión.
- En tercer lugar, el reconocimiento de un ámbito simbólico común, en lo cultural y en el ámbito de textos y creencias que genera un área yuxtapuesta difusa, pero efectiva: Los textos de la traducción de los LXX, la autoridad de determinados libros proféticos y legales, el sentido profundo del monoteísmo, elementos comunes para ambos, como judío y como cristiano, que les acercan y les unen en un paisaje hostil, el de la cultura pagana dominante.
- En cuarto lugar, el proceso, en ocasiones implícito, de sometimiento y resistencia a las categorías de la cultura helenística que les proporciona el lenguaje y las herramientas conceptuales con las que discuten y que les convierten a ambos en “bárbaros” por sus creencias y origen extraños al helenismo. Pero, simultáneamente, en auténticos “filósofos” por su pasión por el conocimiento y su formación. Están unidos por su pasión filosófica que les genera una tercera identidad alternativa independiente de la que sus comunidades respectivas les facilitan. Son, además, extranjeros en tierra extraña y, por ello, más próximos entre sí que con la mayoría de las personas con las que se cruzan y la pasión por el saber filosófico les proyecta a una ciudadanía ideal, la de los amantes de la sabiduría, que trasciende fronteras espaciales y legales.

Percibimos, por tanto, un espacio y una situación de fluidez identitaria que no es, como a veces imaginamos, exclusivo de nuestra época actual, globalizada y sometida a enormes flujos poblacionales. El conflicto interior que *El Diálogo con Trifón* expresa, es el de unas personas que buscan definir su propia identidad en una sociedad cosmopolita, que han experimentado el desarraigo de la migración, que han debido aprender a hablar y aprender a pensar(se) con categorías extrañas provenientes de una cultura dominante, que experimentan en su propia realidad el conflicto y el final de una época y la necesidad de redefinir límites y fronteras y donde el compañero de ayer es para nosotros el extraño de hoy y, tal vez el enemigo de mañana.

Es un mundo donde nuestras más preciadas joyas, nuestras más preciadas posesiones culturales son pisoteadas y despreciadas por unos amos brutales o robadas y saqueadas por extraños que pretenden lucirlas como si fueran propias, frutos de un saqueo realizado sin el más mínimo escrúpulo. Un mundo donde debes camuflarte y reconocer una sumisión a un nivel de discurso y, simultáneamente, subvertir esas mismas categorías para establecer una crítica social y un discurso, prácticamente en clave, que sólo los que comparten esa sumisión pueden descodificar. Un mundo, el de la apropiación cultural, extrañamente similar al nuestro.

Pero también es un mundo fascinante donde las culturas mutan, se traducen, se abren y difunden en lugares insospechados, donde la palabra de Dios se traduce a lenguas foráneas por orden de reyes y faraones, en la que prende en los corazones de gentiles, de “goyim”, de extranjeros, con una fuerza sorprendente en ocasiones. Una época donde parecen hacerse realidad las viejas profecías de liberación de Israel, donde parece que pueden ser posibles la hermandad de los seres humanos en un Shalom definitivo y la victoria del pueblo de Dios sobre sus enemigos o donde, fuera de toda esperanza, solo se espera una intervención mesiánica definitiva o, incluso, la batalla final entre la fuerzas de la luz y las tinieblas.

La pretensión de este pequeño estudio es la de invitar al lector a rastrear estos conflictos en la figura imaginada de un joven judío del siglo II y su contrapartida cristiana, el propio autor del libro, hacer que tomemos conciencia de la dificultad de establecer categorizaciones excesivamente rígidas en el tema de la identidad cultural y religiosa cuando hablamos de seres humanos reales y ayudar a percibir cómo no fueron, en cierto modo, unos tiempos tan distintos a los nuestros, donde hoy como ayer millones

de personas deben reconstruirse identitariamente en un mundo fluctuante y ninguno tenemos, afortunadamente, instrucciones claras para ello.

Volvamos, pues, con nuestro abandonado protagonista. Ya sabemos que no viste vaqueros ni tiene un teléfono inteligente, ni perfil de redes sociales, pero esto no hace que tenga problemas de comunicación, ni mucho menos.

Trifón como judío exiliado en este lado del Mediterráneo habla **koiné**, el griego internacional común en el Mediterráneo, no el griego culto de Platón o Jenofonte. El griego que permite cerrar tratos en los mercados, enterarte de las noticias del mundo en el ágora y, en su caso, leer o al menos entender las escrituras más sagradas de su pueblo: *La Tenakh*. Al menos en una versión internacional –la de los LXX– hecha en Egipto a petición del ilustrado Faraón greco-egipcio Ptolomeo II y de cuyos orígenes se cuentan historias asombrosas<sup>5</sup>. El griego koiné es la lengua con la que él puede entrar en contacto con los judíos de la diáspora repartidos por todo el Mediterráneo, pues ya Trifón no es capaz de leer o entender el **hebreo**, la lengua de sus mayores caída en desuso; pero por otra parte no es un problema, ya casi nadie es capaz de hacerlo, salvo algunos sabios intérpretes que tratan de reconstruir su identidad religiosa perdida tras el desastre del año 70 que destruyó el Templo de Yahvé y la capital, Jerusalén, donde Dios estableció su morada.

Por su procedencia –la Palestina romana– es muy posible que Trifón entienda y usara también el **arameo**, lengua franca del oriente mediterráneo que se extendía también hacia Siria, Armenia y el Este de Turquía. Será la lengua de los Talmudes, los Targumim y los Midrashim, los medios de reflexión y de identificación de los judíos orientales que en Yavné y Babilonia intentarán reconstruir la memoria de Israel. En cuanto al **latín**, la lengua de los opresores, del Imperio, es omnipresente en la legislación, la alta literatura, los monumentos y la administración, aunque es de difícil

---

<sup>5</sup> Se cuenta que en su intento de compilar las palabras de los dioses de los diferentes pueblos, el faraón helenista Ptolomeo II Filadelfo (284-246 a. de C.) mandó que se recopilaran los textos sagrados de los hebreos, traduciéndolos al griego para su conservación y difusión. Para ello 72 sabios judíos venidos ex profeso de Jerusalén tradujeron simultánea y separadamente la obra y cuando pusieron en común sus traducciones observaron, asombrados, que el texto milagrosamente coincidía traducción por traducción. Tanto el número de sabios involucrados, múltiplo de 12, como el recurso a lo sobrenatural son rasgos necesarios para legitimar simbólicamente el texto y darle un cierto carácter normativo. Justino no dejará de transmitir esa historia a quien quiera oírla.

acceso para la mayor parte de las personas en el lado oriental del Imperio y que no reciben sino la educación que sus comunidades son capaces de darles. Probablemente, Trifón sólo sea capaz de reconocer expresiones sencillas y un cierto vocabulario que se impone penetrando en todas las lenguas de los pueblos sometidos a Roma: términos militares, nombres de cargos y funciones públicos, neologismos de todo punto necesarios para sobrevivir en un mundo marcado por las reglas del colonizador.

Por tanto, Trifón como muchos chicos mexicanos que cruzan la frontera de los EE.UU. y que hablan castellano, mixteca o náhuatl, entienden el inglés y se expresan en spanglish o como miles de inmigrantes norteafricanos que pueden relacionarse y entender francés, español, amazigh y árabe, es una persona que se reparte y se manifiesta simultáneamente en muchos registros culturales y lingüísticos simultáneamente. La lengua de su comunidad, la lengua de los opresores, la lengua de su religión, la lengua de sus ancestros... es un individuo mucho más poliédrico que lo que el término “judío” o “migrante” nos permite entrever.

Su propio ser queda oculto bajo la etiqueta de “judío” cuando un intérprete occidental contemporáneo se aproxima a la obra de Justino definiéndola como un enfrentamiento “bipolar” entre dos religiones o dos tipos de ortodoxia: cristianismo y judaísmo.

Es necesario, aquí, hacer un pequeño inciso para tratar un tema colateral: la realidad existente tras la figura de Trifón. ¿Existió realmente un debate entre Justino y un judío llamado u oculto tras el nombre de Trifón? A diferencia de otros textos de la literatura polémica judeo-cristiana es claro que este personaje no es un mero “figurante” para lucimiento del apologista. Pero ¿hay alguna realidad histórica detrás de la misma? Los expertos en la figura de Justino no se ponen de acuerdo como es algo habitual para nuestra desesperación.

Algunos intérpretes encuentran la proximidad de este nombre –Trifón– con la de Rabbi Tarfón algo más que una coincidencia fonética. R. Tarfón fue un maestro judío y activo polemista anticristiano perteneciente a la segunda generación de maestros de la Mishná, que es recordado, entre otras cosas, por su celo que le llevó a afirmar que quemaría los rollos de la Toráh escritos por “minim” (herejes cristianos) aunque estuviera escrito en ellos el nombre de Dios.

Por su carácter cortés y muy abierto, Trifón tiene poco que ver con esta figura histórica y hoy la mayor parte de intérpretes desestiman esta hipótesis. Además, Trifón no es un Rabino, más bien un laico (laymen)



interesado en la Ley, familiarizado con las escrituras y los métodos hermenéuticos de la época. Su mentalidad y lenguaje en la composición de Justino hacen de él un judío muy helenizado y con entrenamiento filosófico que, si bien acepta elementos de la tradición rabínica como su rechazo al carácter divino del Mesías al que considera sólo un hombre noble de estirpe real y notable moralidad, acepta que los paganos justos que no pertenecen a Israel se salven<sup>6</sup>, está abierto a la posibilidad de una deidad intermedia mostrando una apertura de mente muy notable y, por encima de todo, acepta hablar con herejes (Dial 38,1).

Trifón es ese tipo de judío que existió entre el rigorismo fariseo y el extremo helenismo de los amigos de Filón de Alejandría y que la pluma de Justino ha salvado del olvido de la Historia.

El mismo autor, Justino, tampoco podría presentarse a sí mismo durante el diálogo como “cristiano” a secas. Él, persona real en este caso, nació en Flavia Neápolis (la actual Nablus) en Cisjordania, la Siquem del antiguo Testamento<sup>7</sup>. De ser una ciudad más antigua que Jerusalén pasa a ser destruida, borrada y reescrita de nuevo, a la gloria del emperador Tito Flavio Vespasiano en el año 72 de nuestra era como ciudad nueva (neapolis). Como si se tratara de un palimpsesto escrito y borrado muchas veces, la propia identidad de Justino muestra este flujo y solapamiento de identidades. Afirma ser samaritano, aunque su familia es pagana de habla griega. Su padre y él mismo llevan nombres romanos: *Prisco* y *Justino* son nombres latinos, pero su abuelo tenía nombre griego: *Bacchus*, lo que en sus propios nombres nos permite ya rastrear las mutaciones culturales que la historia ha provocado en la región, de las monarquías helenísticas a la nueva situación en favor del poder de Roma.

Los nombres propios son un campo de batalla simbólico en muchas culturas dominadas o colonizadas pues expresan pertenencia a tradiciones o afán de innovación, adaptación a los cambios políticos o proclamación de independencia de la voluntad colectiva, baste recordar cómo, en el siglo XX, las olas de laicismo en la URSS o indigenismo en Latinoamérica afectaron a los nombres de las personas. Gentilicios como Guadalupe, Germinal, Vladimir Ilich, Yeltsin, Usnavy serán buenos indicadores de

---

<sup>6</sup> *Dial. 19,1* donde Trifón expresa su perplejidad ante el hecho de que los cristianos acepten tormentos en nombre de Dios y, sin embargo, no asuman las prescripciones de la Ley.

<sup>7</sup> Es citada 48 veces en la Biblia, fue demolida y reconstruida 22 veces ya antes del año 200 a.C. Fue la primera capital del reino de Israel.

cómo en cada momento el santoral, los ideales jacobinos, las utopías revolucionarias o las marcas comerciales dominan simbólicamente la comunicación y los valores en estos pueblos, llegando a un aspecto tan interior como los nombres con los que nos identificamos a nosotros mismos. Nombres duales como Simón–Petrus y Saulo–Paulus son ejemplos, bien conocidos para el lector cristiano, de lo que un cambio de nombre significa.

Justino no es tampoco un cristiano representativo, sociológicamente hablando, recibió una educación literaria y filosófica acorde a los elevados ideales de la cultura griega. No se limitó al dominio de las habilidades mnemotécnicas, retóricas y lingüísticas necesarias en ese sistema educativo, accedió a la *Paideia* basada en la formación intelectual que proporcionaban las principales sectas filosóficas de su época.

El empleo del término “secta” es intencional aquí, ya que es más preciso que el más actual de “escuela”, puesto que en aquella época ser neoplatónico, estoico o peripatético implicaba un compromiso mucho mayor que el meramente académico que nosotros asociamos con el de un estudiante con preferencias por una “escuela” o corriente de pensamiento concretas; suponía la adopción de todo un estilo de vida, de un régimen alimentario preciso, de vestimentas y de una moralidad extremadamente estricta que te diferenciaba de otros estudiantes o seguidores de otras “filosofías”. De hecho, será por su vestimenta como Trifón sea capaz de identificar a Justino entre la multitud, como un amante de la sabiduría<sup>8</sup> (Dial. 1, 2).

Su mente, proclive al simbolismo religioso y la espiritualidad, le llevará de la filosofía a la búsqueda de un lenguaje que satisfaga esta demanda: De la escuela estoica pasará a la peripatética de los seguidores de Aristóteles, luego a los pitagóricos y finalmente recalará en el neoplatonismo como el esquema intelectual más afín a sus necesidades. Justino se hace cristiano desde el platonismo como un paso natural al percibir que *“existieron hace mucho tiempo ciertos hombres más antiguos que todos esos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de*

---

<sup>8</sup> El *pallium*, una pieza de tela cuadrada similar al *himatión* griego, no muy apreciado por la alta sociedad romana, fue sin embargo adoptado por filósofos y pedagogos como vestimenta. Llegó a llamar la atención de Tertuliano que le dedicaría un breve tratado: *de Pallio*, donde lo contraponen a la Toga, que él abandonará, por ser símbolo de la ciudadanía romana.

*Dios, los cuales hablaron inspirados por el Espíritu divino, y pronunciaron oráculos sobre lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas*<sup>9</sup>.

Es esta descripción de su propia conversión un relato idealizado de las “bodas” entre la filosofía y el cristianismo o un relato preciso de un proceso de conversión espiritual. ¿Fue primero Justino un “temeroso de Dios”<sup>10</sup>, por su entorno samaritano, que se familiarizó con la literatura bíblica y luego dio el paso al grupo de seguidores de Jesús? ¿Fue su entrenamiento pitagórico y del neoplatonismo medio en las cosas espirituales las que posibilitaron su aproximación al cristianismo? ¿Fue el testimonio de la persecución y el martirio de los cristianos, su desdén por la muerte, su resistencia moral lo que le llevó a dar ese paso?

La escasez de testimonios independientes nos impiden establecer un juicio definitivo, pero su propio testimonio martirial al final de su vida nos conecta, sin embargo, con un mundo en el que las creencias estaban coimbricadas con decisiones existenciales mucho más radicales, a vida o muerte, de las que nosotros estamos acostumbrados en nuestra vida académica.

En el *Diálogo*, Justino comienza presentándose ante Trifón (*Dial.* 2-8) y ante nosotros con un “topos” o lugar común de la literatura de la época: una breve biografía de sus méritos y formación, una versión abreviada del “*cursus honorum*” de un intelectual de la época. Allí mostrará la legitimidad de su discurso<sup>11</sup>, la garantía intelectual de su formación académica ante un espectador culto de la época y el carácter prodigioso que acompaña al proceso de su conversión.

Literariamente es, en realidad, una respuesta a la auto-presentación que Trifón ha hecho previamente<sup>12</sup> y del cumplido con el que le ha saludado al dirigirle la palabra a Justino.

---

<sup>9</sup> *Dial.* 7,1.

<sup>10</sup> El concepto de “temerosos de Dios” hace referencia a aquellos gentiles que, fascinados por el modo de vida judío o su moralidad, frecuentan sinagogas y se “asocian” a ellas tratando de compartir su estilo de vida, como simpatizantes o benefactores. Al no circuncidarse no pueden ser parte integrante de Israel, pero constituyen una zona de porosidad entre el judaísmo y su entorno pagano. Fue el “nicho de mercado” del cristianismo paulino.

<sup>11</sup> De modo similar Pablo hace en varias ocasiones breves recorridos autobiográficos que captan la benevolencia del lector (más bien auditor) de sus cartas, donde se auto-legitima tanto por su origen étnico, como por sus sufrimientos y logros o por la autenticidad de su conversión a Cristo.

<sup>12</sup> *Dial.* 1, 2-3.

Al dirigirse a un desconocido fuera de la red social familiar en el ámbito de la polis, su invocación como “filósofo” y su reconocimiento como persona estimable y que ha de ser tratada con respeto por el provecho de su trato, siguiendo el adagio latino de “*ambula cum bonis*”, despierta en el personaje de Justino una respuesta teñida de humor y de reconocimiento.

Ante una persona educada, Justino cita a Homero y replica a su saludo con el apelativo de “oh el mejor de los mortales”<sup>13</sup>.

Con esta distendida respuesta, dos desconocidos en el mundo antiguo han establecido una interacción satisfactoria para ambos que muestra los códigos de respeto y de formal informalidad propios de la cultura helénica de su tiempo, entre personas de un cierto nivel cultural.

En una sociedad altamente jerarquizada y clientelar, como la del Imperio Romano, el talante animoso y distendido del encuentro entre ambos facilitará literariamente los discursos que vendrán a continuación y, simultáneamente, nos introduce en una dimensión dialógica que, aunque no esté exenta de reproches y disensos, garantizará el respeto y la comunicación entre iguales. Los códigos de reconocimiento por sexo, clase social, posición dentro del sistema y afinidades propias de hombres libres han funcionado correctamente y la conversación podrá tener lugar en buenos términos.

Trifón y Justino se reconocen, pues, mutuamente en una tercera identidad –ni judía ni cristiana– al margen de su judeidad para uno o su pertenencia a un grupo de seguidores de Jesús para otro. Ellos son “filósofos”, ciudadanos de una polis ideal de amantes de la sabiduría. Comunidad situada por encima de las luchas identitarias, de las pasiones mundanas que afectan a las multitudes y de las ansias de los humanos que aún no han liberado sus conciencias del lodazal de lo corruptible y lo mundano. La búsqueda de un lugar apartado del ruido y el tráfago es, simbólicamente, la separación o forclusión, por utilizar un neologismo del psicoanálisis, de los “otros”, de los no-filósofos. Esta expulsión simbólica sirve para garantizar un espacio libre de comunicación, este ámbito común le es negado en varias ocasiones a los compañeros de Trifón que, con su ruidosa actitud y sus carcajadas, se auto-excluyen varias veces de la conversación y, como al resto del mundo con sus ocupaciones y cuidados, se les relega para que no interrumpen<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Dial 1,3.*

<sup>14</sup> *Dial 9,2- 10,3.*

El escenario está dispuesto con precisión casi litúrgica para el encuentro de dos almas gemelas en búsqueda de la verdad.

El *Diálogo* no es el discurso apoloético de un cristiano defendiendo su culto ante unas autoridades imperiales, ni la exhortación a personas de tu propia comunidad perseguidas o amenazadas y sobre las que tienes ascendiente por tu dignidad simbólica, ni la arenga durante un enfrentamiento en el contexto de un conflicto entre grupos religiosos propios de un pogromo o un intento de linchamiento. Sin llegar al lirismo nostálgico de *las Noches Áticas* de *Aulio Gelio* o de *los diálogos de Cicerón* con la celebración de la amistad por parte de varones libres, ciudadanos llenos de grave dignidad y en un entorno relajado que no amenaza su *gravitas* como es el del *Symposium*, Justino logra crear una atmósfera socio-literaria de auténtica sinceridad en la discusión de los problemas y consigue que los personajes estén dotados de honesto reconocimiento el uno por el otro, algo de lo que en muchas ocasiones los cristianos no hemos estado muy sobrados en nuestras relaciones con el pueblo de Israel.

Justino viajará con Trifón por todos por todos estos lugares comunes para trenzar un fondo donde pueda establecer el diálogo y, como en un tapiz, generar la trama donde poder dibujar a los personajes y trazar sus argumentos.

Dispuestos, pues, los personajes, no podemos en los límites de este trabajo hacer un análisis pormenorizado del desarrollo del diálogo. Nos centraremos en los elementos culturales de la identidad como propuesta para interpretar desde ellos muchos de los problemas que son planteados en esta extensa obra: interpretación de la escritura, uso de los símbolos, precisión de la figura del mesías, observancia y validez actual de la Ley, destino del pueblo judío tras la resurrección de Jesús, la polémica de la elección, etc...

Como no podemos analizar una por una estas discusiones, antes bien trataremos de sugerir que la problemática de la identidad o, a la inversa, el cruce de identidades problemáticas nos conminan a aplicar un correctivo a muchas de nuestras afirmaciones sobre las relaciones entre judaísmos y cristianismos en esta época. En la segunda parte de este trabajo procederemos a intentar rastrear al lector modelo<sup>15</sup>, a quien este texto estaría

---

<sup>15</sup> La expresión "*Lector Modelo*" hace referencia a su uso por el semiótico Umberto Eco en su obra *Lector in Fabula. Lumen. Barcelona. 1987*. Todo texto está incompleto y remite a un tipo de lector al que éste va dirigido. La conformación de los elementos del tex-

dirigido para poder valorar su intencionalidad general y someterlo, en la tercera, al análisis de tres proyectos de la Crítica de la Religión de nuestro siglo XXI.

## Segunda Parte: Lector Modelo y Apropiación Cultural

Nuestra insistencia en introducir la perspectiva de la identidad cultural en el análisis de los textos viene motivada, fundamentalmente, porque creemos que puede ser un adecuado correctivo para evitar ciertos anacronismos interpretativos y el riesgo de simplificaciones excesivas por parte del lector contemporáneo.

En el *Diálogo de Trifón* es muy fácil para el lector contemporáneo asumir que la conversación se establece entre un judío y un cristiano y, de este modo, proyectar en ambos unas identidades “cerradas”, aquellas que actualmente identificaríamos como tales: un judío y un cristiano platónicamente perfectos, representantes ambos de los valores identitarios de sus respectivas comunidades y, así, deslizar la comprensión del texto a un conflicto entre dos ortodoxias o cuerpos doctrinales perfectamente definidos.

Planteado así, el texto estaría escrito para nosotros. Personas instaladas en un momento de la historia de las religiones –el s. XXI– en el que cristianismo y judaísmo se perciben a sí mismas como entidades completamente diferenciadas y excluyentes. Así, tal y como nosotros efectuamos la lectura desde el presente, percibimos este texto como si formara parte de una “literatura de combate” que, dirigida al enfrentamiento interreligioso, aporta un argumentario anti-judío a los lectores cristianos para su uso en sus hipotéticos o reales enfrentamientos con la comunidad judía. Encuadraríamos el *Diálogo* en el marco de un género panfletario más o menos antisemita que, según nuestra sensibilidad, nos avergonzaría o nos reforzaría en la misma. Hoy, en una época post-Auschwitz, nuestro antisemitismo es poco correcto políticamente y la crítica textual cristiana se

---

to requiere de unas capacidades interpretativas que el autor presume en su lector. Así, un libro dirigido a niños tiene un léxico, referencias y estructuras semánticas diferentes a las que necesitaría uno dirigido a seguidores de un grupo religioso, al público general o a una comunidad académica. En el ámbito de la exégesis neotestamentaria, el que se traduzcan y expliquen, o no, ciertas expresiones del arameo permite a los expertos aventurar el lugar de origen de la composición del texto, la comunidad a la que va dirigido, o sus interpolaciones, su autenticidad, etc.

ha visto influida en estos últimos 70 años hasta tal punto que intentamos, por todos los medios, matizar el enfrentamiento y limar asperezas.

Visto así, el texto aparecería mostrando a dos personajes como si de un duelo de acorazados antiguos se tratara, cada uno –perfectamente artillado– arrojaría sobre el otro lo mejor de su armamento doctrinal, sus citas de libros sagrados, su liturgia y sus costumbres ancestrales. Por tanto, un diálogo de sordos o una presumible fácil victoria del bando al que pertenece el autor del texto. Así, hasta hace bien poco, era como se planteaba la lectura tradicional del Diálogo.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. ¿Cómo esperaba Justino que fuera leída su obra? Nuestra visión no es válida para su época y una *Apología* puede no ser una simple defensa ante el extraño, sino una propaganda activa para consumo interno en una comunidad, y un *Diálogo* que por su parte, muestra identidades mucho más permeables y sutiles de lo que los términos “judío” o “cristiano” pueden, aparentemente, contener. Judíos y cristianos mantuvieron hasta bien entrado el siglo IV relaciones extremadamente fluidas, hasta el punto de que, según qué lugares, podían frecuentar y compartir espacios de oración y liturgias.

¿El texto de Justino expresa una situación real de conflicto? ¿O trata de provocarlo? ¿Vive de una hostilidad a la que trata de dar un cauce filosófico y civilizado? ¿O se limita a dar munición a uno de los bandos con la intención de ganar la batalla?

¿O, por el contrario, está enseñando a los miembros de su comunidad a familiarizarse con los textos más problemáticos de la tradición judía? ¿Es este texto una obra de iniciación en la hermenéutica textual de la literatura sapiencial, profética y legal judía para uso de los seguidores de Jesús? ¿Un curso acelerado en capacidades *haggádicas* y *halájicas*<sup>16</sup> para cristianos de cultura helenística?

Nos daremos mejor cuenta de ello si reparamos, como hemos hecho en la primera parte del trabajo, en la compleja composición de los personajes del diálogo y en segundo lugar nos preguntamos por el destinatario de la obra, el lector modelo a quien esta va dirigida: tenemos un duelo dialéctico, un combate retórico, una exhibición de arte hermenéutico

---

<sup>16</sup> Haggadá (narración) y Halajá (cuerpo de leyes) forman la división tradicional de la sabiduría judía. Los textos sapienciales y narraciones y el cuerpo de leyes extraído de la Toráh escrita y oral.

entre dos personajes que representan puntos de vista rivales. Sí, en efecto, pero ¿para quién se han construido los personajes? ¿Ante quién se representa este duelo? ¿A quién va dirigida esta danza de argumentaciones y réplicas?

Tenemos por un lado a un “judío” aunque no del todo ortodoxo, desobediente de ciertas normas de su propia comunidad –confiesa haber leído libros de los herejes (*minim*)–, fascinado por la filosofía griega con la que se muestra no solo capaz de interactuar –admira el dominio de sí, la templanza y la constancia que proporciona–, sino con la que expresa su propia judeidad, su necesidad de conocer mejor a Dios, y simultáneamente un judío interesado con sinceridad en explorar aspectos marginales de su fe, dialogando con un cristiano, para encontrar un nuevo centro interpretativo de su propia vida religiosa y de su identidad que actualmente está en crisis –se planta ante el desprecio y las carcajadas de sus amigos y le pide a Justino que exponga su fe–.

La complejidad de este retrato excluye la simplificación de un conflicto entre bandos e identidades frontalmente enfrentadas. Esta complejidad llama a una complicidad por la que el otro puede ser persuadido y seducido por su “elan” filosófico común con el de su rival cristiano en la búsqueda de las verdades divinas. Persuadido y seducido, también, por su respeto a las escrituras que ambos comparten y en las que se expresa el mensaje de salvación. Finalmente, persuadido y seducido por la necesidad de sobrevivir en un mundo pagano que aliena al ser humano, impone unos valores de ansia de poder, dominio del débil y de depredación moral imposibles de asumir desde la antropología bíblica.

Estamos en un escenario donde es posible la fluidez, donde cristianos y judíos se reconocen en lo común y pueden –aunque sea teóricamente– cambiar de bando, pues los flujos no están encauzados y no hay auténticos “bandos” en el sentido en que hoy los entenderíamos.

No es un diálogo de cristianos con paganos y heréticos en una situación de cristiandad como la del siglo XIV en Occidente, durante la Edad Media, donde los apologistas cristianos trataban de destruir la alteridad de un judaísmo pertinaz resistente a la asimilación y los judíos luchaban –literalmente– por la supervivencia de su mundo en guetos. Aquí, el lector modelo medieval sería una persona perfectamente integrada en un marco cultural predominantemente cristiano y que recibe un mensaje positivo sobre su identidad y unos argumentos que refuerzan la misma, dejan-



do a aquellos que no comparten esta misma identidad como sujetos marginales, irracionales o moralmente cuestionados.

Aquí, tanto cristianos como judíos, tratan de sobrevivir como sujetos oprimidos en el interior de una maquinaria cultural que les trata como sujetos colonizados –*IUDEA CAPTA* se lee en las monedas de la dinastía Flavia– una época en la que ambas culturas son minorías sometidas, en la que el número de cristianos es, demográficamente, muy inferior todavía al de judíos y ambos, una gota dentro del cosmos imperial. Es una época en la que para ambas comunidades, y especialmente para la judía, su identidad está en proceso de reconstrucción: su capital destruida por segunda vez y a la que una vez reconstruida tienen vetado su acceso, se han imposibilitado para siempre los sueños mesiánicos, sus prácticas y costumbres ilegalizadas...

Los judíos deberán re-definirse como nunca lo habían hecho desde la época del exilio, deberán pasar de ser una religión del templo a una religión del Libro, pasan de ser un pueblo que habita una tierra sagrada a un pueblo de pequeñas comunidades sinagogales que viven repartidos por la diáspora. Del sacrificio cultural reglado a la interpretación minuciosa de la Toráh.

Enfrente, un “cristiano” que se expresa y debe manejarse con un canon escriturístico judío muy complejo que comparte con sus rivales y es incomprensible y bárbaro para la cultura dominante. Un sujeto que se autodefine como filósofo en el sentido helenístico del término – recordemos que va vestido como tal–, que deberá asumir un tesoro religioso y cultural completamente extraño para él –el de la Biblia hebrea– y que debe enfrentarse a otros cristianos que como él creen en Jesús, pero o rechazan su estilo de vida (como los cristianos judaizantes y ebionitas) o rechazan la revelación manifestada en dichos textos (cristianos marcionitas y gnósticos) como obra del mal en la Tierra.

De entrada, como no nos cansamos de repetir, estamos lejos de “tipos” o “topoi” literarios. No son personajes fáciles con nombres como Simplicio o Teófilo, que muestran directamente la función que van a realizar en el diálogo: ser el discípulo dilecto o un “tonto útil” para mayor lucimiento retórico del autor o para mostrar escalonadamente los contenidos de una doctrina que refleja de forma serena y límpida la identidad de un grupo.

Justino ha creado a ambos a partir de su experiencia. Son personajes con perfiles muy complejos. Esta complejidad no es un mero artificio lite-

rario que el autor compone para dar verosimilitud a una escena ficticia y hacerla pasar por un diálogo real en el sentido periodístico de autenticidad o realidad dramatizada que hoy manejamos. La complejidad de los personajes responde a un escenario de identidades fluidas, el del siglo II de nuestra era, donde para Justino su propia reflexión sobre la identidad cristiana implica replantearse directamente la validez y legitimidad de las escrituras hebreas en un escenario en el que el canon está aún muy lejos de ser una realidad para los seguidores de Jesús<sup>17</sup>.

El mundo textual en el que se van a mover estos personajes está marcado por influencias de corrientes gnósticas, judaizantes y apocalípticas en las que estos mismos libros sagrados tendrán interpretaciones muy diversas: para unos –los gnósticos– no solo no son dignos de ser vistos como palabra de Dios, sino que son interpretados como la voz de “Aiones” o divinidades intermedias hostiles a la liberación del ser humano, para otros –los judaizantes– su autenticidad se dirige a la antigüedad del pacto de Dios con su pueblo y suponen allí la máxima legitimidad discursiva posible, para otros –grupos– expresan, por el contrario, acontecimientos por venir y dibujan un cuadro, a veces sombrío, a veces esperanzado de un futuro quiliástico.

Justino deberá mantener un delicadísimo equilibrio de legitimación y deslegitimación de estos textos: abrazarlos como profecías de Dios y, simultáneamente, someterlas al análisis crítico y a veces despiadado que resitúa su significado en clave profética de anuncio de Jesús el Cristo y no, como hacen los judíos, como textos referidos a Israel como “ethnos”, como pueblo elegido en el sentido cultural del mismo. Un mundo en el que un judío es para un cristiano un rival, un compañero de infortunio, el guardián de una religiosidad a derribar, el hermano en la recepción de un mensaje de Dios, un duro perseguidor y, también, un marginado social, cuando no perseguido, como él mismo.

Estos personajes responden a estos cruces de frontera, inadvertidos, clandestinos, ilegales en ocasiones, contrarios a normas, facilitadores de mestizajes y de hibridaciones contra natura (recuérdese la imagen de S. Pablo y su metáfora del injerto de la rama de olivo silvestre Rom. 11, 22-24), pero siem-

---

<sup>17</sup> Irónicamente serán los cristianos seguidores de la interpretación gnóstica de Marción quienes primero establecerán un canon de las Sagradas Escrituras y no la ortodoxia eclesial en la que inconscientemente pensamos desde la comodidad de nuestra época.

pre fértiles. Es para ellos para quienes fue escrito este texto y el lector que se esconde bajo el nombre de Marco Pompeyo a quien va dirigido el diálogo<sup>18</sup>.

El texto de *Dialogo con Trifón* es, pues, el espacio de intersección de tres culturas e identidades que confluyen en un marco de conflicto: el cristianismo de Justino que arrastra sus propias sub-identidades en formación y pugna, el judaísmo de Trifón con sus luchas internas y sus propias sub-identidades y el helenismo imperial que sirve de marco y coacciona sobre ambos en su lógica de dominación.

Todos los conflictos que aquí se expondrán deben leerse, esta es nuestra propuesta, en clave de identidad: ¿qué significa ser fiel a Dios? Ésta es la razón de ser seguidores de Jesús o miembros de Israel, la fidelidad a un Dios trascendente en el seno de una sociedad, la romana, que niega dicha experiencia y trata de sofocarla, asimilándola y traduciéndola a sus categorías culturales o sofocándola y reprimiéndola cuando esto no es posible.

Los textos y las prácticas son remitidos en última instancia a este hecho. ¿Valen de algo la circuncisión o las prácticas lustrales judías? ¿Es necesario observar las prácticas dietéticas o podemos comer de lo sacrificado a los ídolos? ¿El bautismo sustituye a la mutilación sexual o deben mantenerse ambos? ¿Ser judío es incompatible con ser cristiano o éste es una forma más auténtica de profundizar en aquél? ¿Qué significa todo esto en un entorno de paganismo que nos acultura y trata de asimilarnos?

El texto del *Diálogo con Trifón* vuelve una y otra vez sobre este tema con una prolijidad que agota al lector contemporáneo, precisamente porque ella no es problemática para nosotros; pero sí lo era y mucho, hasta el punto de hacer peligrar su propia supervivencia identitaria para el judío, el seguidor de Jesús, el helenista, el judaizante, el sometido a la aculturación, la persona que vivió la intensidad de aquella época.

Aquí puede en cierto modo ayudarnos la moderna antropología con el concepto de “*apropiación cultural*”. Este concepto expresa el proceso que ocurre cuando una cultura –habitualmente dominante– asume y se apropia de símbolos, conceptos y expresiones de otra –habitualmente dominada–. Este saqueo cultural no es exclusivo de nuestros tiempos y los obeliscos egipcios en las plazas de Roma, la adopción del griego como lenguaje y estética culta por parte de la aristocracia latina o el interés por las religiones “bárbaras” de Irán o Asia menor en todo el Imperio son buena muestra de ello.

---

<sup>18</sup> *Dial* 141,5.

El judaísmo trató de ser asimilado por la cultura imperial del s. II en los modos en que ella habitualmente lo hacía. Asimilar el culto de forma paternalista en el Panteón de la Tríada Capitolina, bajo la tutela del llamado Culto Imperial, financiar y controlar las prácticas religiosas como religión cívica y como extensión de su política colonial, para emplearla como herramienta de control simbólico de la población. La historia de la resistencia del exclusivismo judío y sus juegos de supervivencia para tener un trato especial por parte de las autoridades bajo los distintos emperadores no importan aquí, la situación en el s. II era crítica hasta un punto de no retorno<sup>19</sup>.

El cristianismo, surgido del entorno de judaísmos de la época del Segundo Templo, al enfrentarse al helenismo experimentó y realizó –también– sus propias apropiaciones culturales.

Cuando los cristianos provenientes del helenismo se encuentran con la literatura judía ciertos grupos –marcionitas– la rechazarán y se encontrarán más cómodos vinculando el mensaje cristiano con esquemas gnósticos o neopaganos proporcionados por el entorno helenístico. Mutilarán y seleccionarán aquellos textos donde el “sabor judío” sea incompatible con su visión de la redención universal helenística. El Cristo cósmico es una ruptura con la tradición judía y nos proyecta a una dimensión universal que trasciende los límites de Israel.

Otros cristianos, procedentes del judaísmo, no considerarán el mensaje de Jesús como algo extraño a la cultura judía, sino como una renovación y un ahondamiento de ella y de las promesas de Yahvé a su pueblo. La consumación y cumplimiento de todo lo que fue prometido en las escrituras. No sólo no habrá conflicto entre judaísmo y cristianismo, sino que las normas judías siguen teniendo la misma validez de siempre: marcar la identidad de aquellos que son fieles a Dios. Jesús es, ante todo, el Mesías anhelado.

Para otros grupos de seguidores de Jesús, la opción paulina de simultaneidad permitirá la coexistencia de un Israel fiel a su Ley –ya que Dios siempre cumple sus promesas– y un nuevo pueblo mesiánico injertado en el viejo árbol, liberado de la Ley pero salvado por su fe en el Cristo Cósmico. Esto supondrá una relectura de toda la Tenakh en clave cristo-

---

<sup>19</sup> Aun así, la mera existencia de grupos de “temerosos de Dios” atestigua que la permeabilidad y la convivencia fueron posibles y fructíferas, al menos en algunas zonas del Imperio.

lógica, tal vez la operación de apropiación cultural más ambiciosa realizada por el cristianismo. Los cristianos procedentes de la gentilidad podrán convivir con aquellos que, procedentes del judaísmo siguen fieles a la Ley, sin necesidad de aquellos “ritos de paso” que marcaban la frontera identitaria de Israel: circuncisión, tabúes alimenticios, etc.

Otros grupos cristianos, como el del propio Justino, tolerarán a esos judíos seguidores de Jesús, pero les prohibirán todo proselitismo entre los suyos. Con la vista puesta en un universalismo heredado del platonismo, las diferencias étnicas y culturales son incompatibles con la filosofía divina y, restos de un pasado inasumible, serán re-interpretadas para encajar en un modelo mucho más amplio de asimilación cultural: una iglesia universal que refleje el plan divino por el que se arrebatarán al Israel étnico y cultural sus atributos y su primogenitura y se los apropiará la nueva comunidad, el nuevo y auténtico Israel.

Justino forzará la interpretación escriturística de los textos judíos en un doble movimiento: apropiación cultural y construcción de una nueva identidad. Así surge el lector modelo de este texto: Un cristiano que puede y debe asumir la tradición textual judía en comunicación con el mensaje evangélico, pues este no sería comprensible sin aquél. Pero un cristiano que no debe desplazarse al ámbito del judaísmo pues, en realidad, éste ya no es válido como expresión de la Alianza con Dios. Este cristiano puede mantener y mantenerse en sus variables culturales no judías provenientes del helenismo ya que el mensaje de Dios se dirige a todos los seres humanos en un “nuevo Israel” que se construye no en torno a la circuncisión y la Ley, sino en torno a la figura de Jesús y la fe de sus seguidores.

Israel ya no está en Israel, sino que se ha desplazado a una nueva realidad no basada en la sangre, la lengua o la cultura: es una comunidad de fe en el Resucitado.

Los textos bíblicos más difíciles de acomodar a este proceso de apropiación cultural serán reinterpretados en clave profética sobre acontecimientos de futuro, son desactivados en su “judeidad” y re-valorizados en función de su sentido cristológico, fundando una nueva identidad, una nueva comunidad y un nuevo “pueblo santo”. Ése es el verdadero enfrentamiento del *Díálogo*.

Planteada la perspectiva identitaria y descubierto el lector modelo que subyace al texto, llega el momento de someter el texto al escrutinio de la crítica contemporánea.

## Tercera Parte: Análisis crítico contemporáneo, violencia y religión

La sociología religiosa contemporánea ha generado ciertas estructuras comprensivas las cuales, aunque en ocasiones puedan suponer una simplificación excesiva y deban ser empleadas con cierto cuidado, son ineludibles para el análisis crítico de la religión; traeré aquí al lector tres de ellas: la teoría del estrés y la transcendencia en Peter Sloterdijk, la distinción entre Religiosidades Primarias y Secundarias de Theo Sundermeier y el concepto de Anti-religión (Counterreligion) en Jan Assmann.

Estos tres conceptos aunque provenientes de áreas diversas del análisis social y antropológico tienen en común la observación de la identidad religiosa desde categorías pretendidamente objetivas, externas a la auto-determinación del creyente. ¿Serían, pues, aplicables al conflicto identitario entre Justino y Trifón que nos ha ocupado?

### 1. Trifón, Justino y los aceleradores de estrés

El filósofo y ensayista alemán Petr Sloterdijk, desde una fecunda síntesis de aportaciones provenientes del psicoanálisis, el análisis cultural al estilo de la Escuela de Frankfurt, la genealogía de la moral nietzscheana y técnicas de psico-dinámica inspiradas en las filosofías orientales, emplea conceptos siempre novedosos para su crítica de la religión. Me remitiré aquí al estudio fácilmente accesible para el lector español titulado *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*<sup>20</sup>.

En este estudio, Sloterdijk somete a análisis las complejas relaciones existentes entre judaísmo, cristianismo e islam y busca, en su común raíz monoteísta, una estructura simbólica y comunicativa responsable, junto al comunismo (como modelo de religión atea y secular), de una infame historia de violencia y de persecuciones en nombre de un universalismo ofensivo basado en el concepto de verdad trascendente. Esta obra, escrita en 2007, refleja el clima intelectual posterior al 11-S y el efecto del terrorismo de inspiración religiosa en una conciencia intelectual europea –laica y liberal– que había dado por amortizada a la religión como un arcaísmo folklórico y para la que el máximo de intransigencia hasta el momento había sido la moral sexual del pontificado de S. Juan Pablo II. La llamada

---

<sup>20</sup> SLOTERDIJK, P. *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Siruela. 2007.

*Guerra contra el Terror* lo cambió todo y la religión volvió al primer plano de la vida intelectual reactivando críticas virulentas y defensas apasionadas.

Para el filósofo alemán una de las causas del carácter psico-dinámicamente violento de las religiones monoteístas es el *estrés psíquico* y la ignorancia de sus causas.

Según su análisis, los miembros de la especie *Homo Sapiens* sobreactuamos en situaciones de estrés hasta el punto de atribuir el origen del mismo a factores externos a nosotros mismos. Esta externalización del estrés nos hace creer que es debido a causas ajenas a nosotros, conscientes e intencionales: Una voluntad divina, agentes sobrenaturales, dones de lo alto, demonios, etc. Estos elementos nos afectarían y nos volverían proclives a creer que somos receptores de mensajes procedentes de la divinidad. Las revelaciones marianas en el cristianismo serían una buena muestra de ello, así como los mensajes proféticos de la Biblia hebrea o los mensajes del ángel Gibrel al profeta Muhammad. Este “entusiasmo”, literal y etimológicamente *en-theos* –*un dios dentro de nosotros*– nos proyectaría a una relación vertical con potencias psicológicamente extrañas o misteriosas para el sujeto que las vive.

Los rituales religiosos y los textos sagrados leídos una y otra vez tendrían como función institucionalizar este estado psicodinámico y convertirlos en un vehículo de control social.

En situaciones de crisis, persecución o guerra, este estrés se dirigiría *hacia afuera* para interpretar la situación que el grupo está experimentando (en nuestro caso la destrucción del Templo de Jerusalén, la diáspora del pueblo judío, la clandestinidad de las primeras comunidades cristianas, el miedo a la persecución imperial, etc...) y permitirle una representación de los extraños como agentes del mal.

Simultáneamente *hacia adentro* genera una presión hacia la unidad (herejías, disensiones en el seno de la comunidad, grupos rebeldes, traiciones, anticristos, etc...) y permite al grupo una psico-dinámica que le ayude a resistir la persecución, el martirio, la traición y les dé conciencia de estar siendo sometidos a “pruebas” por parte de la divinidad.

Visto así el *Diálogo*, como obra literaria, sería un *acelerador de estrés* en el seno de la comunidad cristiana. Escrito para intensificar las diferencias entre los miembros de la comunidad que aún simpatizarían cultural o simbólicamente con el judaísmo y, de este modo, aislarlos del conjunto (muy pequeño en esta época) de fieles a la nueva religión. Al escribir este

libro trata de promover un proceso de exclusión (*foreclosure*). Justino aceleraría un proceso por el que el antes pariente y amigo se vuelve, ahora, extraño y enemigo, reforzando la “psicosis” del grupo y generando una nueva identidad más reforzada.

Algunos textos del Evangelio de Juan especialmente antijudíos, las cartas a él atribuidas o el libro del Apocalipsis, en la literatura canónica, habrían sido escritos con esta intención. La Epístola a Bernabé y el propio Diálogo de Justino, en la literatura del s. II, serían ejemplos de este tipo de “aceleradores de estrés” tendentes a quemar puentes ente ambas comunidades.

Por parte judía tendríamos el mismo proceso en sentido contrario. Como si se tratara de un espejo, la *Birkhat ha-minim* o “*bendición de los herejes*” es su equivalente en la comunidad judía que se está reconstruyendo tras la destrucción de Jerusalén. Su atribución a Samuel ha-Katan, un sabio de la generación de los tanaítas en las dos últimas décadas del s. II bajo el patriarcado de Gamaliel II en Yavne y la identidad precisa de quiénes sean esos “herejes”, aunque discutida por los especialistas, no es relevante aquí. El clima de desconfianza creciente posterior a la destrucción del 70 AD y a la de 132-135 AD motiva el empleo de estos mecanismos de aceleración de estrés. La convivencia normal y normalizada hasta ese momento se torna en algo que debe ser maldecido, sentido como intolerable, nombrado como abominación ante el Señor y ritualmente marcado en las ceremonias.

En este caso, la bendición-maldición es un mecanismo de “outing”, anglicismo que describe el proceso por el cual una persona es desenmascarada en su identidad ante un grupo. Originalmente empleada en el mundo de la subcultura homosexual, cuando se revelaba la orientación sexual contra la voluntad de una persona, aquí el propósito es el de hacer imposible a un “judío seguidor de Jesús” permanecer en las ceremonias ya que debe responder “Amén” a una maldición específicamente dirigida a él durante la Amidah, la oración central de la liturgia sinagoga judía. La alternativa a una auto-maldición sería callar ante el grupo o marcharse, con lo que el hereje se auto-excluiría.

Por tanto, podríamos valorar en su conjunto al texto y sus personajes dentro de este tipo de estructura comunicativa: los aceleradores de estrés entre comunidades, asumiéndolo sin tener que admitir toda la carga teórica de este concepto de Petr Sloterdijk (en este autor llega a tener casi el peso de una prueba de la inexistencia de Dios).



## **2. Trifón y Justino: diálogo de conciencias en la Experiencia Religiosa Secundaria<sup>21</sup>**

Theo Sundermeier<sup>21</sup> (1932) es un teólogo protestante alemán experto en el análisis de religiones. Su distinción entre dos tipos de experiencia religiosas: la Experiencia Religiosa Primaria y Secundaria sería parcialmente aplicable aquí. Para el teólogo alemán, las experiencias religiosas pueden secuenciarse en dos niveles:

*La Experiencia Religiosa Primaria* es la propia de las sociedades tribales primitivas que evolucionan entorno a una única lengua, una única comunidad y en una única cultura. A este tipo pertenecerían, aparte de las anteriormente dichas, las religiones de Egipto, Babilonia y Grecia y Roma, en general, politeísmos.

Este nivel de religiosidad se centra en ciclos cúlctico-litúrgicos y en divinidades de la naturaleza en torno a los que gira la vida social del grupo. No son muy fecundas en cuanto al desarrollo de la interioridad ética y aunque poseen una fuerte identidad simbólica no tienen problemas en asimilar culturalmente cultos extraños, percibiéndolos como variaciones de una misma realidad cultural. Para un romano de la época de Augusto o Vespasiano, los dioses egipcios o de Asia Menor eran perfectamente compatibles con sus divinidades: Zeus, Amón, la divinidad de los estoicos o el mismísimo Yahvé judío podían ser intercambiados culturalmente e integrados en un Panteón global, puesto que en realidad serían diferentes concepciones locales de una realidad trascendente. La incomprensión de los romanos del exclusivismo judío tendría aquí su raíz.

Su visión de las demás religiones del mundo es la de una *aculturación sincretista*. Asume y tolera la existencia de otras religiones desde sus categorías culturales, asimilándolas en su “supermercado cultural”.

*La Experiencia Religiosa Secundaria*, según Sundermeier, se da en las religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Aquí se dibuja un panorama completamente distinto. Son religiones que parten de un acontecimiento de revelación, una irrupción de lo trascendente en la historia.

---

<sup>21</sup> Aún no traducido al castellano, hay una exposición sucinta, en inglés, de su planteamiento en la Introducción de ASSEMANN, J. *The Price of Monotheism*. Stanford. Stanford University Press. 2010. pp. 1-4 y en pp. 109 y ss. También su obra, en alemán, SUNDERMEIER, TH. *Religion – was ist das: Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Frankfurt. Otto Lembeck. 2007. pp. 38 y ss.

Su visión es totalizante: un libro, un Dios (con la excepción del Budismo que se incluiría aquí) y una cosmovisión de tipo exclusivista.

Estas religiones ven a las del primer tipo como “paganas”, “idolátricas”, “supersticiosas” y se perciben a sí mismas como la única religión posible. Su dimensión política es capaz de trascender cualquier tipo de frontera lingüística, racial o cultural y se consideran con vocación universalista y misionera. Se separa de la cultura y pretende trascenderla.

Su visión de las demás religiones del mundo es la de una *aculturación antagonista*. Asume la existencia de otras religiones como idolatría en un contexto de enfrentamiento.

¿Podemos aplicar directamente este modelo a la caracterización de la obra, el lector modelo y los personajes del Diálogo con Trifón?

En principio la respuesta sería negativa, pues el modelo de Sundermeier nace de la experiencia del diálogo intercultural y la crítica postcolonial propias de los siglos XX y XXI, en la que el cristianismo y las otras religiones monoteístas (salvo el judaísmo, tal vez) tendrían una tradición centenaria de dominación imperial sobre otros pueblos, religiones pues de colonizadores (Europa y EEUU). Por el contrario, las religiones del primer nivel de experiencia religiosa serían la expresión simbólica de meras culturas locales, social y tecnológicamente atrasadas, la expresión de los colonizados (África, Asia, etc.).

En el siglo II la situación sería la inversa, tanto el judaísmo como el cristianismo son religiones o cultos de sociedades dominadas, de los “perdedores” de la historia y de los marginados, meras supersticiones en el sentido latino del término, expresiones religiosas que ofenden por darse al margen de la religión civil del Estado Romano. Como hoy sabemos por el privilegio de la perspectiva histórica de dos mil años, las tornas se invertirán y hoy asociamos el politeísmo a modelos simbólico-religiosos de sociedades “atrasadas”, colonizadas o en riesgo de aculturación.

Sin embargo, podríamos considerar desde esta perspectiva el *Diálogo con Trifón* en relación a las *Apologías* del mismo autor. El Diálogo, dirigido a judíos y cristianos, aparecería –según esta interpretación– como un texto en el que dos personajes pertenecientes a experiencias religiosas de segundo nivel logran, pese a sus diferencias, comunicarse eficazmente, mientras que en el caso de *las Apologías*, dirigidas a paganos situados en el primer nivel de experiencia religiosa, el monoteísmo radical debe auto-explicarse, con la tarea de cambiar radicalmente la forma en que las gentes paganas pensaban lo divino.

La tarea del *Diálogo*, si aplicamos la hermenéutica de Sundermeier, consistiría en una exacerbación del carácter monoteísta de la experiencia religiosa de segundo nivel: separar al Dios hebreo –el Yahvé bíblico– de su sustrato judío étnico y cultural y proyectarlo como una religión universal no dependiente del entramado institucional, lingüístico y cultural de la sociedad judía de la Palestina romana. El objetivo: constituirlo en un sistema autónomo que, emancipado de todas esas circunstancias, trascienda las fronteras y las identidades políticas y raciales de cualquier grupo.

Paradójicamente el cristianismo acabará conformando al judaísmo con el modelo de la alteridad pagana al resistirse, éste, al proceso de aculturación antagonista propio de este tipo de experiencias religiosas que se produjo al ser el cristianismo elevado a religión del Imperio Romano. El otro judío es visto, así, como rival cuya cultura religiosa debe ser cuidadosamente seleccionada, interpretada y transformada por la experiencia religiosa de segundo nivel que se “enriquece” al poseerla. Todo el conflicto interpretativo se desplazaría a una operación en tres fases: en primer lugar “apropiación cultural” de las tradiciones y símbolos del conquistado, después una “aculturación del sujeto colonizado” que debe renunciar a sus prácticas, liturgias, lenguaje, etc... y, finalmente, la asimilación mediante la reivindicación de un modelo universal, misionero y expansionista por el que son integrados en una totalidad más amplia: La Iglesia.

Justino sería así, si seguimos esta línea interpretativa, uno de los brazos ejecutores de un proceso en el que los cristianos primeramente se apropiarían del tesoro cultural y simbólico de la cultura judía; en segundo lugar negarían la identidad al sujeto “colonizado” pretendiendo en el caso judío que ellos ni conocen ni son capaces de interpretar su propio legado cultural, que han perdido su primogenitura, en lenguaje bíblico, y finalmente legitimarían un proceso de expansión y asimilación cultural en nombre del verdadero Israel universal en torno a la Iglesia, esta sí, definitiva Alianza con el Dios universal.

Los judíos, por su parte, en sentido inverso habrían tratado a los cristianos como herejes o “minim” y desahuciándoles del pueblo de Israel.

Someto al lector el juicio sobre la validez de este análisis que tiene aún una gran dependencia de modelos positivistas de comprensión de lo religioso (como la era axial de Karl Jasper o el proceso de racionalización en las religiones de redención en Max Weber), donde inevitablemente se va del politeísmo al monoteísmo como si fuera una evolución biológica necesaria. También en este caso, tiende a olvidar cómo el propio judaísmo

post-exílico y el judaísmo helenístico habían reflexionado en épocas bastante tempranas sobre la universalidad de Yahvé, su Dios, y de cómo en Sión todos los pueblos se reunirán en paz mesiánica. Si aplicáramos esta hermenéutica al texto concreto de Justino estaríamos, tal vez, proyectando excesivamente en él un proceso de totalización ideológica del que, si bien puede haber existido en otras épocas, difícilmente podemos responsabilizar a nuestro autor en el siglo II.

El principal escollo, a mi juicio, es la percepción bastante impermeable de las fronteras entre judaísmo y cristianismo que subyace en esta visión provocada por su distancia metodológica de foco. Se enfrenta a estas religiones desde lejos, como si fueran un todo organizado, sometidas a una ortodoxia doctrinal y a un fuerte control institucional. Aspectos que, como hemos visto, difícilmente pueden aplicarse ni a nuestro Trifón ni a nuestro Justino. Ellos vivieron en una época de porosidad y complejidades identitarias que este análisis pierde en su perspectiva.

El fantasma de una “cultura integrada” donde todos los judíos y todos los cristianos comparten cada uno en su caso, acriticamente y sin fisuras, un cuerpo doctrinal, litúrgico y moral de pureza adamantina es una tentación demasiado fuerte que este análisis, en mi opinión, no ha sabido resistir. Desde la posición del observador antropológico es fácil tender a ver a los otros, en su alteridad, como mucho más felices, armónicos y cómodos con su cultura de lo que el propio antropólogo está con la suya. Todos vemos los defectos, las problemáticas, las inconsecuencias y las tensiones internas de nuestra propia sociedad o creencias y, sin embargo, tendemos a pensar que los otros –en su diferencia– son mucho más próximos entre sí y que, por ejemplo, todos los indígenas están en íntima e inconsciente conexión con la madre tierra o todos los japoneses van felices a su trabajo en estricta aplicación de la ética del bushido a la sociedad capitalista.

Sundermeier y, en cierto modo Asseman del que hablaremos ahora, han configurado un monoteísmo ideal bajo los términos de *Secondary Religions*, el primero, o *Counterreligions*, el segundo, más diseñados para explicar los fenómenos actuales de indiferentismo religioso o de vuelta a la religión en las sociedades del s. XXI, que como herramienta de análisis para comprender los problemas de identidad de judíos y cristianos en el siglo II de nuestra era.

Ambos autores, en mi opinión, han proyectado un modelo de experiencia religiosa ideal que permite explicar tanto el rechazo actual a lo

religioso, como la obstinada supervivencia y expansión de las religiones monoteístas en la era de la globalización, pero que oculta, por su parte, las enormes complejidades internas que existieron en su seno. Tema, éste, vital en la lectura del *Diálogo*.

### 3. Asseman y la Anti-religión

El último de los análisis que aquí traemos a colación es el de Jan Assmann con su concepto de *Counterreligion*<sup>22</sup>. En su obra *The Price of Monotheism* (2009), el egiptólogo y crítico de la religión alemán nos ofrece un fascinante análisis sobre el concepto de intolerancia, la exclusión y la violencia asociados genéticamente al monoteísmo. Con el ideal de un Egipto politeísta, cosmoteísta y pacífico en mente, el desplazamiento (shift) experimentado en nuestra civilización hacia el monoteísmo exclusivo y excluyente del judaísmo mosaico y sus proyecciones en el islam y el cristianismo, presagia una historia de violencia, persecuciones e intolerancia que se origina en el mismo corazón de estas creencias.

Para explicar el alcance de este desplazamiento, Assmann nos propone el concepto de *Counterreligion*, o Anti-religión en su posible versión castellana, que se dirige específicamente a aquellas formulaciones religiosas que parten de una revelación y proscriben, prohíben y denuncian al resto de religiones como heréticas, paganas, falsas doctrinas, supersticiones, sectas, idolatrías, etc... Aunque pueda parecer chocante a un lector formado tradicionalmente en las raíces de la cultura occidental, el uso de este término negativo para definir al cristianismo o al judaísmo, que son los modelos de “religión” por antonomasia en nuestra cultura occidental, este concepto tiene una intencionalidad epistemológica concreta, no simplemente un afán de polémica.

Estas religiones, estructuralmente, no pueden convivir con otros modelos religiosos, del mismo modo que la Ciencia, descubierta por los griegos en la época presocrática, no puede convivir con otros modelos de conocimiento. Assmann realiza esta analogía *Counterreligion-Counterknowledge* para que podamos observar que no es simplemente un término despectivo, sino una herramienta crítica de primer nivel: el mono-

---

<sup>22</sup> ASSEMAN, J. *The Price of Monotheism*. Stanford. Stanford University Press. 2010. pp. 31-57.

teísmo es a las demás religiones como la Ciencia Griega es a los demás tipos de conocimiento (mito, magia, etc.). Aquí está la clave del concepto y de toda su obra.

Aplicado a nuestro texto, el conflicto de Trifón con Justino presupone el desprecio y rechazo al paganismo, compartidos, como una ignorancia de la realidad divina previa a la auténtica “revelación” de Dios. En esto hay un acuerdo básico y un mutuo reconocimiento entre judíos y cristianos: las religiones monoteístas introducen, según Asseman, un nuevo tipo de verdad desconocido hasta su aparición: la verdad absoluta, revelada, metafísica y fideísta<sup>23</sup>. Los “paganos”, por su parte, conocen algo de los dioses, pero no creen en ellos en términos de “verdad” o “falsedad” y, por ello, se mantendrían en la ignorancia a espera de la auténtica revelación.

La discusión entre judíos y cristianos se plantearía a un segundo nivel sobre el significado concreto de esta revelación, no sobre su origen o legitimidad que está garantizada y dada por supuesto ya que ambos, frente a los paganos, comparten el horizonte disruptivo de la revelación como intervención de Dios en la historia: Trifón dirige la fuerza de su mensaje hacia el pasado fundacional remoto –la Ley de Moisés– o hacia un futuro mesiánico –la llegada siempre esperada del enviado de Dios–, mientras que Justino las proyecta hacia un futuro ya realizado –la persona de Jesús históricamente considerada como Cristo– que forma su pasado fundacional próximo y hacia un futuro próximo también –la segunda venida de Jesús el Cristo en gloria y majestad–.

Podríamos interpretar que en la Fenomenología y la Historia de las religiones, entendidas al modo de Asseman, se comparte una pre-comprensión inconsciente sobre el diferente estatuto de las creencias religiosas. El universalismo revelado sería una mutación en el seno de la conciencia de la Humanidad, un punto de no-retorno a partir del cual los seres humanos habríamos pasado a un nuevo nivel de desarrollo. La valoración de este “salto” cualitativo variará de un autor a otro dependiendo de sus presupuestos culturales e ideológicos, de su sensibilidad y sus creencias, pero serían las piezas del juego con las que la comunidad académica afrontaría el problema de los monoteísmos.

El problema de la tolerancia, tan presente hoy en nuestra sociedad globalizada, como lo ha sido a lo largo de las relaciones entre los diferentes credos a la hora de organizar la vida comunitaria, encuentra aquí su

---

<sup>23</sup>ASSEMAN, J. p. 15.

“momento de la verdad”. La tolerancia no supone simplemente una relación política entre grupos humanos que comparten el mismo espacio: El cristianismo habría pasado de solicitar la libertad de culto y la tolerancia social cuando era una minoría, ss. II y III, a llevar a la práctica políticas de persecución efectivas contra minorías cuando su relación con el poder cambia a partir del s. IV. Se trataría aquí de algo mucho más profundo que afectaría al núcleo de comprensión de la propia experiencia religiosa: El Cristianismo, el Islam y la religión de Israel no serían simplemente intolerantes en el nivel político antes mencionado, sino que experimentan una imposibilidad de relación con otras religiones basada en la noción lingüística de “traducibilidad” (translatability)<sup>24</sup>.

Las religiones politeístas fueron también históricamente violentas, la violencia no es ni monopolio del monoteísmo ni fue inventada por éste. La diferencia según Asseman estriba, sin embargo, en que egipcios y asirios y el resto de los pueblos politeístas del entorno sentían compatibles las experiencias religiosas de los otros pueblos con la suya. Los juramentos entre los pueblos eran, simultáneamente, pactos entre las divinidades y la violencia y la guerra, que surgía de una violación de dichos pactos, nunca suponía que su Dios castigara a unos infieles o apóstatas por adorar a otros dioses falsos, sino que al haber roto dichos pactos habían violado algo sagrado común a ambos pueblos.

La existencia de auténticas “tablas de equivalencia” de nombres de dioses en los archivos reales de faraones y emperadores mesopotámicos, tanto como la pretensión romana de un Panteón que abarcara todos los cultos de los pueblos de su Imperio, mostraría que la violencia política no era teológicamente sancionada en estas sociedades, que no se pedía una “conversión” a una divinidad o a una revelación concreta para poder coexistir pacíficamente. El paganismo antiguo nunca pudo “comprender”, tras siglos de traducibilidad teológica, el rechazo de Yahvé o del Dios cristiano a ser considerado equivalente a Jove, Amun o Zeus. Para los filósofos paganos, los nombres con los que llamamos al Dios más alto (Hypsistos) no eran más que una convención lingüística, pero para judíos y cristianos la “santificación” del nombre de Dios (Qiddusch ha-Shem) explicaba el martirio de los Macabeos, la revuelta de Bar-Kochba o el fin del propio Justino “el Mártir”. Yahvé es un nombre propio.

---

<sup>24</sup> ASSEMAN, J. p. 18.

El monoteísmo no es, simplemente, intolerante en el plano político. Es incompatible metafísicamente, “intraducible” a otros lenguajes religiosos. Supone, para J. Asseman, la mayor revolución en el pensamiento religioso de la humanidad, con una historia de consecuencias que podemos rastrear hasta hoy mismo. Afecta a la cuestión no sólo de la propia identidad religiosa y social, sino, también y simultáneamente, a la construcción del Otro; toda construcción del Yo modela la construcción del Otro.

Con el monoteísmo la Ética entra en la religión, algo ausente en el modelo politeísta cuyos dioses se ocupaban del correcto culto, de la prosperidad material o de los ciclos naturales, pero no de la responsabilidad moral. No es que Celso el filósofo pagano sea más inmoral que Justino el mártir cristiano o Trifón, el judío huido de la revuelta mesiánica; la diferencia está en que para el primero la moralidad es algo profano que tiene que ver exclusivamente con los valores humanos, la fama, el prestigio, las costumbres o el honor, mientras que para los protagonistas de nuestro relato la justicia es eterna, procede de Dios, no puede ser torcida, violentada o transformada por los hombres y sienten que es digno sufrir o, incluso, morir por ella.

¿Es este choque entre modelos comunicativos y cosmovisiones religiosas una clave válida para acercarnos al diálogo de Trifón y Justino?

Es cierto que los modelos monoteístas excluyentes suponen una variación radical del lenguaje religioso, la Historia de las Religiones lo atestigua, sin embargo debemos evitar la simplificación excesiva.

El monoteísmo cristiano es, ciertamente, universalista en algunas de sus formulaciones (Pablo de Tarso sería el ejemplo), pero en otras formulaciones se movía en el interior de los límites del *ethnos* de Israel, estableciendo límites y fronteras culturales como la abstención de alimentos impuros (carne ofrecida en los templos) o la circuncisión ritual que patrullan de forma efectiva unas auténticas “líneas rojas” de separación: cristianismo ebionita. Negaban incluso la mesa compartida a aquellos que no cumplían esos requisitos. El propio Justino reconoce la validez de dichas fronteras en la comunidad cristiana aunque él mismo –incircunciso y proveniente de la gentilidad samaritana– previene a los judíos creyentes en Jesús de que no deben imponer dichas prácticas a otros cristianos. Otros grupos apocalípticos están tan centrados en su propia supervivencia ante la inminencia del *esjatón*, las disensiones y la presión externa que con muchísima dificultad podemos proyectar en ellos cualquier ideal totalitario.



El monoteísmo universalista judío en el s. II remite la universalización al horizonte escatológico futuro de la venida del Mesías, donde todos los pueblos convergerán en Sion para adorar a Dios y difícilmente lo activa como categoría política para el mundo actual. Otros judíos, sin embargo, acercaron dicho horizonte hasta el momento presente y, como el maestro Rabi Akiva, encuentran en la figura de los líderes de la revuelta de Bar Kochba al Mesías tan esperado<sup>25</sup>; ellos, sin embargo, no están tratando de propagar el judaísmo en una Jihad universal, tratan de establecer su “hecho diferencial” amenazado por la nueva legislación del Emperador Adriano: prohibición de leyes de pureza familiares, circuncisión y respeto del Sábath.

El propósito universalista de la dinastía Ulpio-Aelia, politeísta, no fue en absoluto compartido por los judíos, la dureza de los combates y la terrible represión subsecuente sobre la población civil nos permiten relativizar el carácter expansionista del monoteísmo judío.

Otras personas, como nuestro Trifón, simplemente tratan de escapar de allí y seguir con sus vidas.

Aquí, de nuevo, las identidades fluidas y cruzadas de las que venimos hablando nos impiden ser tan categóricos como Assemann en el establecimiento de una gramática politeísta o monoteísta ideal. El conocimiento histórico de cómo se comportaron posteriormente las comunidades cristianas y judías tiende a que tomemos como inevitables ciertos comportamientos y les atribuyamos un carácter categorial inevitable extraído de su ser más profundo. El monoteísmo de Assemann quizás sea más revelador de los procesos sociales, psicológicos y políticos que han experimentado los intelectuales europeos en el tramo final del s. XX frente al fenómeno de la secularización y de las esperanzas de encontrar un modelo global de comunicación social y religioso, pacífico, para el s. XXI, que de la dinámica interna de las religiones politeístas y monoteístas del pasado.

#### 4. Conclusiones

¿Entonces, con qué quedarnos de todos estos aportes metodológicos de la moderna Fenomenología de la religión?

De Sloterdij podemos asumir que el proceso de Aceleración del Estrés es un proceso común a muchos ámbitos de nuestra vida cultural: el

---

<sup>25</sup> Num 24:17 “Descenderá una estrella de Jacob”.

esfuerzo en el estudio y el trabajo, la conciencia de auto-superación o la búsqueda de felicidad... sin tener que asumirla como una prueba de la falsedad de lo religioso y lo trascendente.

En la vida religiosa individual y colectiva este proceso es bien conocido: la tensión escatológica, la *metanoia* evangélica o la *atrición* judía son ejemplos de ello, y no podríamos interpretar ningún texto religioso de la época sin tenerlos en consideración. Podemos asumir en la intención de un Justino maduro en los años 155-167, residiendo en Roma, de dotar a su comunidad de una batería de argumentos hermenéuticos que eviten desplazamientos o acercamientos excesivos al judaísmo, dirigidos a aquellos “temerosos de Dios” que pudieran encontrar aún atractivo el modo de vida judío. Esto, más que un intento de “convencer a judíos”, podría haber llevado a Justino y otros dirigentes intelectuales de la comunidad cristiana romana a “tensar la cuerda” y acelerar el Estrés identitario.

Asistiríamos, pues, a una auténtica lucha por el nicho de mercado de los temerosos de Dios si empleamos el lenguaje del Marketing, más que a un enfrentamiento entre identidades religiosas.

Sin embargo, el carácter benévolo del diálogo y la figura positiva de Trifón nos deben hacer ser muy cautos en este caso concreto.

De Sundermeier podemos asumir la diferencia –común con Asse-mann– entre tipos de experiencia religiosa, sin tener que asumir un esquema “duro” de evolución de la conciencia religiosa. Nos sirve para ver los elementos comunes entre Justino y Trifón en contraste con el Justino de las *Apologías*, enfrentado al paganismo. Nos permite asentarnos en el lenguaje y la gramática comunes entre ambos. También nos hace poner de relieve la apropiación cultural propia del diálogo interreligioso entre judaísmo y cristianismo, cómo Justino se “apropia” de textos y símbolos judíos reinterpretándolos. Sin embargo, de nuevo, la prudencia del enfoque identitario nos dice que ese proceso se había iniciado anteriormente en el interior del propio judaísmo y que, en definitiva, la tradición y el diálogo es ese proceso de apropiación y reapropiación constante de símbolos por parte de las generaciones y los grupos sociales.

Con Asse-mann debemos matizar esa propensión a la violencia, la exclusión y el totalitarismo. La sombra de una argumentación *ex post facto*, parece cernirse sobre su, por otra parte, brillante análisis. Su énfasis en percibir las implicaciones políticas y sociales de los sistemas simbólicos es una aportación inestimable para cualquier lector de textos religiosos de ésta o de cualquier otra época. El carácter “intraducible” de las contra-

religiones monoteístas en el caso del *Diálogo con Trifón*, como base de una violencia sistémica inherente a ellas, puede y debe ser matizado por las muy distintas sensibilidades existentes en el interior de ambas religiosidades en aquella época.

Ha sido nuestra intención revitalizar un texto, el *Diálogo con Trifón*, sometiéndolo a varias estrategias de crítica antropológica. Someter al texto a los conceptos de identidad fluida, lector modelo, apropiación cultural y a la crítica de la antropología religiosa de tres autores contemporáneos. El resultado, a mi juicio, es que este texto del s. II expresa una complejidad identitaria mucho mayor de lo que parecía en un primer momento, expresa los problemas de construcción de identidad del cristianismo helenístico en confrontación con la tradición judía y, finalmente, responde a la crítica contemporánea del fenómeno religioso mostrando una frescura y actualidad en su temática extrañamente común a nuestra experiencia como creyentes en el s. XXI.