

El Cristianismo

de los primeros tiempos

Eugene J. Fisher

I. El Judaísmo de Jesús

En una importante conferencia ofrecida por el presidente de la 49ª reunión general de la Asociación Bíblica Católica de Norteamérica, en agosto de 1986, Daniel J. Harrington, S.J., analizó el creciente cuerpo de literatura erudita sobre "el Judaísmo de Jesús". Puede decirse que más se ha publicado en esta área en las dos últimas décadas, desde el Concilio Vaticano Segundo, que en los dos milenios anteriores de nuestra relación interconfesional.

Aunque reconociendo y celebrando la riqueza de conocimiento que está cambiando de modo radical la forma en que la Iglesia comprende su propio misterio, Harrington citó también tres "problemas metodológicos" que aún nos enfrentan en el diálogo. Los dos primeros tienen que ver con el modo de evaluar las antiguas fuentes. De acuerdo con la fuente que uno sigue, Jesús puede ser visto como un profeta judío, un fariseo, un predicador apocalíptico, un rabino, un galileo carismático (i.e. un curandero y guía espiritual nómada), un esenio o hasta un revolucionario político (zelota). O sea, varios aspectos de la vida y de la enseñanza de Jesús pueden ser analizados por casi todos los diferentes grupos y movimientos que el rabino Klenicki ha descrito adecuadamente como integrantes de la "realidad pluralista" de la sociedad judía en el siglo I.

No es aquí mi propósito actuar como juez entre estas varias opciones. Más bien, lo es el hacer énfasis en que Jesús no puede ser comprendido excepto como "un hombre plenamente de su tiempo y de su ambiente... cuyas ansiedades y esperanzas compartió" (*Notas* 20). Jesús se entregó a sí mismo a la renovación espiritual de la "casa de Israel" (Mt 15,24), observó y debatió la interpretación de la Torá, tal como cualquier judío de su tiempo (*Notas* 21) e invitó a su obediencia (Mt 8,4).

Jesús enseñó en las sinagogas de su pueblo (v.g. Mt 4,23; 9,35; Lc 4,15-18; Jn 18,20) por completo como uno de ellos. Su mensaje *sólo* puede comprenderse como un mensaje judío, dirigido a los judíos por un judío. Cualquier idea de presentar a Jesús en contra o en oposición a la Torá y al Judaísmo resultará, por tanto y de modo inevitable, en una disminución o hasta corrupción de su proclamación esencial.

Lo anterior no significa negar la singularidad de las contribuciones de Jesús al testimonio de Israel. El Nuevo Testamento, aunque sea a menudo el resultado, de manera polémica, de la situación de conflicto entre la Iglesia primitiva y el movimiento rabínico emergente que prevalecía al final del siglo I (cuando realmente se escribieron los evangelios), da firme testimonio de la notable autoridad con que Jesús predicaba. Esta visión apostólica, sin embargo, a su turno está enmarcada y condicionada por la experiencia que la Iglesia primitiva tuvo de Jesús como presencia viva entre ellos. Antes de la resurrección y del descenso del Espíritu en el primer Pentecostés hebreo que celebraron después de la muerte de Jesús, los mismos discípulos dudaron y hasta negaron la autoridad divina del mensaje de Jesús.

La cuestión de la naturaleza de Jesús como "más" que judía, lo que equivale a decir "más" que humana, es por tanto, finalmente una cuestión de fe. Y la fe, es preciso recordarlo, es siempre un don de Dios libremente ofrecido. En el Libro de los Hechos se describe a dos fariseos. Uno, Saúl, se presenta como un sujeto de carácter antipático, inclinado a la violencia contra aquellos con quienes no estaba de acuerdo, que violaba los preceptos fariseos al perseguir con empeño a los disidentes religiosos; aparentemente cerrado a Dios, si lo juzgamos con criterio humano.

El otro fariseo, Gamaliel, en contraste, se ve abierto a Dios y a su voluntad, busca la verdad, observa los mandamientos de la Torá y enseña a otros el camino al amor de Dios por medio del ejemplo y de gestos salvíficos. Sin la sabiduría y el coraje del fariseo Gamaliel, según Hechos 6, la Iglesia podría fácilmente haber perecido en su infancia. Pero Gamaliel salvó las vidas de los apóstoles, asegurando de este modo la supervivencia de la Iglesia.

Los caminos de Dios son, sin embargo, misteriosos, como se ve en la reflexión de San Pablo en Romanos 11. Por intermedio de Gamaliel y de sus compañeros rabinos, tanto el Judaísmo como el Cristianismo sobrevivieron con sus diferentes comprensiones de la naturaleza de Jesús y del destino de Israel. Pero, no fue a Gamaliel, sino a Pablo, el que parecía el menos indicado, a quien Dios escogió para llevar la fe de Cristo al mundo gentil.

El observador moderno tan sólo puede concluir, junto con Pablo en Romanos, creo yo, que fue voluntad de Dios dar a unos fe en Jesús y escoger a otros (el pueblo judío) para mantener y desarrollar la significación religiosa del Sinaí, del Exilio y Retorno a la Tierra, que forman la majestuosa espiral de la historia judía.

Si la total apreciación de la singularidad de Jesús descansa en el dominio de la fe y del misterio divino, algunos aspectos, sin embargo, de la dinámica de continuidad / discontinuidad entre la enseñanza de Jesús y la de sus hermanos judíos pueden ser y han sido, iluminados por los estudiosos modernos, quienes buscan erradicar los estereotipos anti-judíos

y las polémicas del pasado y acercarse a los evangelios con una visión y un corazón abierto. Tan sólo unos pocos ejemplos de la profundidad de discernimiento que resulta de esta posición pueden ser dados aquí a modo de ilustración.

El primero es la "Torá del Amor" de Jesús (Marcos 12, Lucas 10, Mateo 22). Jesús, al pedírsele que diera el mandamiento "primero" o central, contesta con la misma Biblia, citando las palabras iniciales del *Shemá* en Deuteronomio 6: "Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios; el Señor es Uno. Por lo tanto amarás. . .". Este pasaje lo rezaba en la época de Jesús, así como en el presente, al menos dos veces al día cada judío piadoso. Plegaria central en la vida judía, se halla en el Deuteronomio después de la entrega de los diez mandamientos, Dt 5, precisamente como comentario e interpretación del significado del decálogo. La respuesta de Jesús fue perspicaz y judía en todo sentido. Uno puede fácilmente imaginar a un fariseo, inclusive a un saduceo ofreciendo una respuesta semejante.

Jesús sabiamente da, después del *Shemá*, una referencia al gran texto del Levítico 19 que, como parte del *Código de Santidad* sacerdotal, es asimismo ampliación y profundización de los mandamientos bíblicos. Es costumbre dentro del Judaísmo hacer referencia a un pasaje entero por medio de la cita de tan sólo una pequeña porción de la referencia. (Los capítulos y versículos numerados son un invento relativamente reciente). Con el fin de comprender la *Torá del Amor* de Jesús, por lo tanto, los cristianos deben meditar profundamente sobre el papel del *Shemá* en la vida judía de oración, dejando penetrar en sus corazones la totalidad de los pasajes bíblicos a que Jesús hace referencia: Deuteronomio 5-6 y Levítico 19, con sus indicaciones contra la venganza y contra el mantener rencor hacia otros (19,17) y con su mandamiento de tener por el extraño el mismo amor que se tiene por los conciudadanos (19,34).

Es el sentido profundamente judío de la palabra de Jesús el que nosotros los cristianos dejamos escapar al tratarla como una especie de "nueva" ley de amor que "supera" o "trasciende" la misma Palabra de Dios en la Torá. Más bien que exaltar la enseñanza de Jesús, logramos así tan sólo reducir lo que quiere ser una estructura *halájica* precisa y detallada para la santificación de la vida diaria, a una exhortación homilética general sin mucho impacto práctico. Sacar a Jesús de su contexto judío empobrece el kerigma cristiano. La religión se convierte en filosofía cuando se le niega su capacidad de exigir nuestra inmediata respuesta en la vida diaria.

En el Padre Nuestro se puede encontrar un segundo ejemplo del Judaísmo de Jesús (Mateo 6; Lucas 11). Aquí también hay referencias a las Escrituras Hebreas (v.g. Proverbios 3,8-9). Aún más sorprendentes son los paralelos con la tradición litúrgica judía, por ejemplo el *Qaddish* ("Sea exaltado y santificado el gran Nombre") y el *Alenú* ("No nos dejes caer

en la tentación, pero manténnos lejos de todo mal”). La forma de orar de Jesús halla entonces su contexto original y su sentido más profundo en la oración sinagoga. Esta es una realidad que debería moderar nuestra tendencia cristiana al triunfalismo. La Torá nos enseña que Dios es el Padre de su Pueblo. Los fariseos y rabinos, no menos que Jesús, nos enseñan a tener presente que debemos dirigirnos a Dios como Padre y también como Soberano en nuestras oraciones (*Ab* en Hebreo, *Abba* en arameo).

Se ha hecho gran énfasis en el uso que hace Jesús de la palabra aramea *Abba*, “Padre” durante su agonía en el jardín. Mirado con los ojos de la fe después de la Resurrección, creo que esto nos enseña mucho sobre la singularidad de la relación personal de Jesús con el Padre. Pero no indica necesariamente una mayor “intimidad” en la oración entre los cristianos y Dios que la intimidad lograda por los judíos con Dios, como lo han mantenido de modo apoloético ciertos autores cristianos. Ambos somos el pueblo de Dios, cada uno a su manera. Las parábolas de Jesús nos advierten una y otra vez contra una rivalidad que nos haría reclamar como un derecho exclusivo los favores de Dios, como lo hace también san Pablo en Romanos 10,6-9 y 11,17-18. Tal comportamiento, se nos enseña, no es digno del maravilloso e inmerecido don de fe que nos ha sido dado como cristianos.

El último ejemplo que vamos a presentar es el Sermón de la Montaña. Nuevamente, el asunto es complejo y ha sido objeto de mucha investigación. No solamente halla cada bienaventuranza ricos paralelos en la literatura rabínica posterior (v.g. “A quien quiera que se humilla, el Santísimo, bendito sea su Nombre, lo eleva.. A quien quiera que se ensalza, el Santísimo lo humilla” (*Eruvin* 13b), sino que hasta las, así llamadas, “antítesis” del Sermón se comprenden mejor dentro de su más amplio contexto judío, antes que ver en ellas una implacable oposición entre Jesús y el Judaísmo como tal, o (aún peor) entre Jesús y la Torá.

El pasaje se inicia, por supuesto, con la afirmación que hace Jesús de la validez de la Torá hasta su más mínimo detalle (Mt 5,17-19), y por el llamado a sus seguidores para que se esfuercen y hasta sobrepasen “la santidad de los escribas y fariseos (5,20). Con respecto al odio por el propio hermano (5,21-26) y al amor por los enemigos (5,43-48), ya hemos visto los mismos sentimientos en Levítico 19. En ninguna parte de la Biblia o dentro de la literatura rabínica se hallará el mandato de “odiar al enemigo” (5,43), de modo que uno debe presumir que aquí Jesús está debatiendo algún dicho ya perdido, quizás de los celotes, o del *Manual de Disciplina* hallado entre los Rollos del Mar Muerto en Qumran. Este rollo instruye a los iniciados en la secta a “odiar a todos los hijos de la oscuridad, a cada uno según la medida de su culpa, lo que será finalmente recompensado por Dios”. El imperativo moral de emular la perfección

moral del Creador (5,48) se edifica, por supuesto, sobre el atrevido mandamiento de Levítico 11,44-45 (“Sed santos, así como yo soy santo”).

La así llamada *lex talionis* (ojo por ojo”, etc.) de Mateo 5,38-42, no es en realidad un mandamiento perteneciente a la Biblia, sino, en cada una de sus tres citas, un modo de afirmar el principio legal de que el castigo debe ser proporcional a la gravedad de la ofensa (Ex 21, Dt 19, Lv 24). Luego de que el *Código de Santidad* (Lv 17-26) modificó al previo *Código de Alianza* (Ex 20,23), la *lex talionis* no parece haber sido aplicada de modo literal ni en los tiempos bíblicos. Y la tradición rabínica la reemplazó más tarde, junto con un sistema de compensación monetaria como en la moderna ley de agravio.

El ideal ético de devolver bien por mal se halla en las Escrituras Hebreas: “Si tu enemigo está hambriento, dale pan para comer, y si está sediento, agua para beber” (Proverbios 25,21; ver Lv 19,17), y se ve expandido en el Talmud, dentro de un comentario a Proverbios 17,13.

El rabino Hama ben Hanina dijo: “Aún si tu enemigo se ha levantado temprano con el fin de matarte, y llega hambriento y sediento a tu casa, dale alimento y bebida. Dios lo pondrá en paz contigo”. El rabino Simeón ben Abba dijo: “El verso significa que si uno devuelve mal por mal, los males no dejarán su hogar”.

Con esto no pretendemos que las interpretaciones “radicales” o “extremas” que hace Jesús de la Torá, tal como se presentan en el Sermón, no le son características. Lo son, especialmente si los cristianos las tomamos en serio, lo que a menudo no hacemos. Aquí, sin embargo, se está haciendo énfasis en que uno no puede sentar una simple oposición entre las dos tradiciones sin ignorar gran parte de lo que les son propias.

II. Conflictos en contexto: Jesús y los Fariseos

Una lectura superficial de los evangelios puede dar la impresión de que las relaciones de Jesús con los fariseos, más aún, con la mayor parte de sus hermanos judíos, estuvieran siempre marcadas por el conflicto y la polémica. Las *Notas Vaticanas*, junto con los estudios recientes, deberían sin embargo desengañarnos.

Las *Notas* señalan, por ejemplo, que muchas doctrinas que son cruciales dentro de la enseñanza de Jesús, fueron claramente fariseas, tales como la creencia en la resurrección del cuerpo y en los ángeles; en la prioridad del mandamiento de amar a Dios y al prójimo, el total rechazo de la hipocresía religiosa (v.g. *Sotah* 22b); ciertas formas fariseas de piedad tales como la limosna, la oración y el ayuno; y prácticas litúrgicas que van desde las comidas comunitarias hasta el dirigirse a Dios como Padre (Nº 25).

Las *Notas* nos recuerdan también que los fariseos advirtieron a Jesús para que no fuera a Jerusalén a causa de un complot que allí se tramaba contra su vida (Lc 13,31) y que, con excepción de una sola referencia

casual en Juan, no se menciona a los fariseos como participantes en los sucesos que rodearon la muerte de Jesús. El hecho de que se destaquen los fariseos como interlocutores de Jesús en sus debates con otros judíos sobre la interpretación de la Torá (por ejemplo, sobre la debida observancia del Sábado), puede explicarse, sugieren las *Notas*, por el hecho de que Jesús "se hallaba más cercano a ellos que a otros grupos contemporáneos" y que en gran parte compartía su interés por el pueblo.

Así como debemos distinguir entre los fariseos y otras autoridades religiosas judías al discutir sobre la pasión de Jesús, asimismo debemos distinguir *entre* los mismos fariseos con respecto a las narraciones de los conflictos en los evangelios. Muchos de los debates de Jesús con los "fariseos" pueden en realidad traer el recuerdo de su participación en disputas que tuvieron lugar *dentro* de la comunidad farisea.

El Talmud registra que, durante el tiempo de Jesús y durante gran parte del período transcurrido hasta la destrucción del Templo, el fariseísmo se hallaba dividido entre dos principales escuelas o "casas" de pensamiento: la de Hillel y la de Shammai. Aunque el Talmud no se escribió sino hasta bastante tiempo después de la muerte de Jesús, no existe razón para sospechar de la veracidad histórica de las dos casas, ni de que existiese una disputa desde hace tiempo trenzada entre ellos sobre un amplio abanico de temas.

En algunos casos Jesús parece apoyar las interpretaciones más indulgentes de la casa de Hillel, cuyos criterios prevalecerían finalmente en el Talmud, y colocarse en contra de los más estrictos criterios *halájicos* de la casa de Shammai, que se estaban imponiendo siempre más en tiempo de Jesús. (Una notable excepción a lo anterior podría hallarse en la cuestión del divorcio, donde Shammai aceptaba sólo una excepción y Jesús ninguna, en contraste con Hillel, quien aceptaba muchas).

Es preciso subrayar, dentro de cualquier presentación del Nuevo Testamento, que los evangelios se compilaron por escrito tan sólo hacia finales del siglo I. Los textos reflejan a menudo las preocupaciones de sus autores y de sus comunidades, tal y como existían en el momento de la redacción. Las *Notas* nos recuerdan que muchas de las referencias del Nuevo Testamento "hostiles, o menos que favorables a los judíos, hallan su contexto histórico en el conflicto entre la Iglesia naciente y la comunidad judía... mucho después del tiempo de Jesús" (Nº 29), aún si los evangelistas ponen dichas referencias en boca de Jesús (v.g. Mateo 23, que es claramente una elaboración del autor posterior).

III. Pablo y el Judaísmo Rabínico

Pablo siempre consideró su pertenencia al fariseísmo como un título de honor (Hechos 23,6-8; Filipenses 3,5) y utilizó métodos para leer e interpretar las Escrituras que parecen haber sido comunes entre los fariseos

(Notas, 25,26). Pablo usa la palabra *nomos* ("ley") en varios sentidos. Que le haya dado el mismo sentido que los fariseos y los rabinos posteriores a la palabra "*Torá*" es, sin embargo, muy discutible.

Uno debe siempre tomar en cuenta el contexto de las cartas de Pablo. Allí Pablo alegaba en defensa de su misión ante los gentiles y en contra de aquellos que estaban apremiando a los gentiles conversos a Cristo para que se sometieran a la circuncisión, así como a la inmersión ritual, y para que se viesan obligados a la observancia de toda la *Torá*. Pablo arguye que Cristo es suficiente y que por lo tanto la Ley es innecesaria para la salvación.

En Cristo pueden ahora los gentiles hacerse hijos de Dios (Gálatas 4,21-31), estado que previamente estaba reservado a los judíos en virtud del pacto con Dios. Sin embargo, en Cristo la misericordia de Dios se "manifiesta aparte de la Ley" (Ro 3,21). No es la Ley que justifica, sino la fe en el Legislador.

¿Significa esto que la Ley queda abrogada y que Dios ha rechazado a su pueblo? "¡Por supuesto que no!", replica enfáticamente Pablo en Romanos 9-11. A los judíos les pertenecen "la adopción, la gloria, las alianzas, la entrega de la Ley, el culto y las promesas" (Ro 9,4). "Los dones de Dios y su llamado son irrevocables" (11,29). Aun el "no" dado por los judíos al Cristo de la fe cristiana, razona Pablo, adelanta de modo misterioso el plan de Dios, ya que por su intermedio "la salvación ha llegado a los gentiles" (11,11). Aunque enmarcada por una retórica negativa que no hace justicia a la comprensión judía de la *Torá*, la creencia intuitiva de Pablo de que los judíos como pueblo cumplen con el plan de Dios por medio de su compromiso de fe en el Judaísmo, ofrece una guía segura para la búsqueda cristiana contemporánea de una teología "no triunfalista" de las relaciones judeo-cristianas.

La reciente investigación erudita del pensamiento de Pablo ha sido abundante. Ha dado nuevas percepciones y perspectivas sorprendentes, que demuelen muchas de las presunciones y estereotipos negativos con respecto a la naturaleza del Judaísmo que tradicionalmente han sido incorporados por los cristianos en su lectura de la Epístola. Gran parte de esta literatura se ha resumido y presentado en forma cómoda y popular en *Jewish Apostle to the Gentiles* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1986) de Philip A. Cunningham, que se recomienda de modo muy especial tanto a los catequistas como a los predicadores.

IV. Las Liturgias de la Iglesia y de la Sinagoga

Los términos *ecclesia* (Iglesia) y *sinagoga*, tienen ambos su origen en la palabra *qahal*, "reunión". Después de la destrucción del Templo, tanto la Iglesia naciente como el movimiento rabínico de Yavneh llenaron el vacío de la vida litúrgica de sus comunidades adoptando como propias y

adaptando a una situación nueva las estructuras litúrgicas de la sinagoga, ya que eran ampliamente conocidas entre los judíos de la Tierra de Israel y, aun antes de la época de Jesús, entre los judíos esparcidos de la Diáspora. La Epístola a los Hebreos, así como fuentes cristianas antiguas tales como la *Didajé* y los mismos evangelios, revelan de qué modo este desarrollo litúrgico se produjo en el Cristianismo.

En *Hebreos* se ve a Cristo reemplazando las funciones sacrificiales tanto del sacerdote del Templo, como de la víctima. En el Judaísmo rabínico, la vida judía de oración, estudio y buenas obras reemplaza al sacrificio del Templo. De este modo *Hebreos* nos dice mucho sobre la Iglesia primitiva, y es vital para cualquier cristología. Pero, a pesar de su lenguaje de "nueva Alianza" (9,15) y de "primera Alianza" (9,1) su enfoque es muy circunscrito y poco nos dice sobre el modo como debemos comprender la relación entre el Cristianismo y el Judaísmo contemporáneo, o sea el rabínico, el cual no tiene ni necesita un Sumo Sacerdote, y que se reserva la cuestión de reconstruir el Templo para el *esjatón* (fin de los tiempos).

Hoy nos vamos dando mejor cuenta de que la liturgia eucarística cristiana se ha estructurado al combinar varios elementos del servicio tradicional de la sinagoga (la liturgia de la Palabra, en la que alternan lecturas de la Biblia, salmos y oraciones comunitarias) con elementos de la cena judía del Sábado (bendiciones sobre el pan y el vino, partición de una hogaza común para simbolizar la unidad del pueblo con su Dios, etc.).

Más aún, el Nuevo Testamento se empeña en demostrar que la Eucaristía, como celebración litúrgica de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús, se entiende fundamentalmente a partir del *Séder* de la Pascua. No es una coincidencia que la Pascua judía y la Semana Santa coincidan tan a menudo en nuestros calendarios litúrgicos. La Pascua cristiana se originó al adaptar el ritual de la Pascua de los hebreos a sus propias necesidades de fe relativas a la Venida de Cristo. Fue tan sólo siglos después, con la reforma solar gregoriana del calendario lunar judío, que la Semana Santa comenzó apenas a divergir de sus raíces pascales hebreas.

Del mismo modo, el Pentecostés cristiano es adaptación del Pentecostés judío (Hch 1-2), cada uno de éstos celebrando los sucesos de la fundación de sus respectivos "pueblos" (el Sinaí y la Venida del Espíritu Santo). El gran ciclo judío de *Rosh Hashaná* (Año Nuevo) y de *Iom Kippur* (Día de la Expiación) tienen también notables paralelos en tema y contenido con la iniciación del año cristiano en Adviento. Temas básicos tales como el énfasis penitencial y el uso de lecturas proféticas (v.g. Isaías 40 y 60), que ofrecen la visión de esperanza mesiánica, son también comunes a los dos ciclos.

También hay sacramentos específicos, tales como el bautismo, con su obvia adaptación del ritual de purificación de la *Mikvá*, y como la liturgia del matrimonio, que asumen temas esenciales y elementos rituales de la

tradición judía (esto último es especialmente obvio en la Iglesia Oriental). Sospecho que la hermosa descripción del Sábado, presentada por el rabino Klenicki, no suena del todo extraña a los oídos cristianos.

El Cristianismo naciente se desarrolló al lado del Judaísmo rabínico en la historia. La Iglesia fue percibida originalmente por el mundo greco-romano tan sólo como una secta judía más, y no sin razón. Pero dada la naturaleza radical de su nueva fe en Jesús como Señor, era inevitable que se presentase una "separación de caminos" entre la Iglesia y su hermano mayor, el Judaísmo de la sinagoga.

Lo trágico es que, al reclamar su herencia propia, el Cristianismo llegase a negar la herencia de su hermano, olvidando sus propias raíces e ignorando a riesgo propio el consejo de san Pablo contra "la vanagloria" (Romanos 9,11). Indecible sufrimiento resultaría de aquel desliz, así como un empobrecimiento de la auto-comprensión del Cristianismo (ver *Declaración sobre las Relaciones Judeo-Católicas*, Conferencia Nacional de los Obispos Católicos de EE. UU., Noviembre de 1975).

Lo que resultó peor aún, fue la consecuente disminución de la capacidad de la Iglesia para cumplir con su misión en y para el mundo, puesto que la Iglesia, no menos que el Judaísmo, está llamada a dar testimonio de la fidelidad de Dios ante las divinas promesas de la Torá y del Testamento. Hasta el punto que las polémicas cristianas llegaran a crear dudas sobre la fidelidad de Dios a su divina palabra, al afirmar que Dios rompería dicha palabra (las Escrituras son inequívocas en que la Alianza judía es "duradera" y "eterna"), hasta tal grado, y debemos ser francos en el uso de las palabras dentro de tal contexto, se ha permitido al pecado cristiano frustrar la misma voluntad divina.

V. Antiguas polémicas en versión moderna

El propósito de este estudio no es repetir la larga y triste historia de la persecución por los cristianos de su tradición hermana, ni siquiera definir las razones por esta antigua animosidad. Parte de ella, lo vemos hoy en día, proviene de buenas intenciones extraviadas y de puntos de vista religiosos válidos que se salieron de cauces.

Al final del siglo I, cuando se puso por escrito el evangelio de san Mateo, por ejemplo, la Iglesia estaba trabada en una lucha religiosa con los rabinos con respecto a cuál grupo poseía la adecuada interpretación de la Biblia Hebrea que ambos compartían como Escritura. La comunidad de Mateo, siendo una minoría dentro de la minoría judía que a su vez se hallaba dentro del hostil mundo romano, sintió que necesitaba una apologética con el fin de defender su propia interpretación contra la que ofrecían los rabinos. El evangelio de Mateo no duda en hacer uso de todos los recursos retóricos de su tiempo para presentar su caso.

Uno de tales recursos, bien conocido también en la actualidad, fue el *argumentum ad hominem*, que desacreditaba al oponente. Como resul-

tado tenemos las pesadas inectivas dirigidas a "los fariseos" por Mateo (v.g. Mateo 23). La comparación de la descripción de la Torá de amor de Jesús, en Marcos 12,28-34, con la posterior descripción de la misma escena en Mateo, nos dará una indicación de la dinámica imperante. Allí donde Marcos describe un diálogo respetuoso y enriquecedor entre Jesús y un escriba, Mateo presenta a "los fariseos" en una escena que ahora más se parece a una polémica que a un intercambio religioso. Obviamente, el evangelio de Mateo retroproyecta sobre el tiempo de Jesús la situación de tensas relaciones entre cristianos y judíos que prevalecía en la época de Mateo, al final del siglo I, tal como se expresó antes. Aunque el recurso retórico de Mateo puede haber sido apropiado para su audiencia inmediata (y muy acorralada), las generaciones posteriores de cristianos, olvidando la situación histórica dentro de la cual se escribió, tendieron a absolutizarlo y a convertirlo en algo que sin duda Mateo nunca intentó: una condenación divina y total del Judaísmo rabínico. De este modo el evangelio se utilizó, o más bien se abusó de él, a fines de la Edad Media, para racionalizar la quema del Talmud y hasta la reducción de los judíos a los ghettos.

Otro problema sigue presentándose hoy. Para maestros y predicadores puede resultar aún más difícil manejarlo en forma adecuada: se trata de la extrapolación de otro recurso literario del Nuevo Testamento, ciertamente válido en sí mismo, pero del que se puede abusar hasta el punto de negar la validez esencial del Judaísmo rabínico como expresión auténtica del Judaísmo bíblico. Me refiero aquí a varios fenómenos relacionados del Nuevo Testamento y de la exégesis patristica generalmente conocidos como "doctrina de la substitución" ("*supercessionism*").

La doctrina de la "substitución", tal como fue desarrollada por algunos Padres de la Iglesia durante los primeros seis siglos de la Era Común, mantenía que Dios había abolido la Alianza con el pueblo judío en razón del supuesto crimen de deicidio, castigándolo por medio de la destrucción del Templo y colocando a la Iglesia en el lugar del pueblo judío como escogida por Dios. Con esta teoría, varios Padres de la Iglesia fueron bastante más allá del testimonio mismo del Nuevo Testamento, llamando a los judíos "pueblo maldito" (noción que fue condenada de modo específico por el Concilio Vaticano Segundo) y viendo a la Iglesia presente, no sólo como "*verus Israel*" (i.e. en verdadera continuidad con el Israel bíblico), sino como el reemplazo único y exclusivo de Israel ante el favor de Dios.

Colocados dentro de este contexto polémico más amplio, varios temas del Nuevo Testamento tomaron gradualmente un nuevo y ominoso significado con el paso de los siglos. Los autores del Nuevo Testamento que buscaban modos de articular y proclamar los misterios característicos del acontecimiento cristiano, por ejemplo, se basaron muy naturalmente, siendo judíos, en el lenguaje y en las imágenes presentadas por las Escrituras Hebreas. Eventos bíblicos tales como la atadura de Isaac en el Génesis o profecías como los pasajes del Servidor Doliente de Isaías, fueron vistos

como realidades que iluminaban la vida y misión de Jesús. Estos "tipos" bíblicos sirvieron, dentro del Nuevo Testamento, para ubicar la vida y enseñanza de Jesús dentro del contexto de la historia de Israel, que es la misma historia del plan de Dios para la salvación de toda la humanidad.

En esta forma, la tipología auténtica dentro del Nuevo Testamento y de la tradición litúrgica hace énfasis en la continuidad y unidad del plan de Dios y coloca la misión de la Iglesia dentro de este plan. Algunos Padres de la Iglesia, sin embargo, llevaron la tipología hasta tal extremo que, como Marción, terminaron afirmando tan sólo la discontinuidad.

Esta "teología del reemplazo" hacía entonces énfasis en la separación entre ambos Testamentos. El "nuevo" no sólo cumplía el "antiguo", sino que lo reemplazaba por completo. La Iglesia tal como existe hoy, pensaron, no sólo afirma y testifica las promesas bíblicas y la proclamación por Jesús de la presencia del Reino de Dios. Para los teólogos de la discontinuidad, la Iglesia presente debía confundirse *con* el Reino (i.e. la Iglesia, esencialmente, se proclama a sí misma). Esto, por supuesto, es triunfalismo, que en terminología tradicional consiste en igualar a la "Iglesia militante" con la "Iglesia triunfante", al mundo presente y no realizado con el fin de los tiempos.

Tristemente, aún hoy en día se pueden escuchar en los púlpitos cristianos y en las aulas de clase usos triunfalistas de temas y discusiones tipológicos sobre cómo la Iglesia "cumple" todas las esperanzas de Israel, lo que equivale a decir que la Segunda Venida ha sucedido ya, que el león yace en paz al lado del cordero y que, de algún modo, no nos hemos dado cuenta.

Otros ejemplos de recursos retóricos empleados por los autores del Nuevo Testamento se entienden con mayor facilidad pero deben ser aún examinados con atención por los maestros y predicadores. El uso del término *hoi 'Ioudaioi* ("los judíos") dentro del evangelio de Juan, por ejemplo, es obviamente tardío y artificial. Mientras que los Sinópticos y Hechos reflejan en parte la gran variedad de agrupaciones judías de principios del siglo I, Juan tiende simplemente a utilizar "los judíos". La investigación contemporánea, como la del Padre Raymond Brown, S.S., ha demostrado que *hoi 'Ioudaioi* es en Juan una categoría más a menudo teológica que histórica, haciendo referencia a quienes, con inclusión de los cristianos de la misma época de Juan, no aceptaban la "alta cristología" presentada en su Evangelio a fines de siglo.

Este punto debe aclararse especialmente en la preparación para la Semana Santa, que hace uso del Evangelio de Juan para la celebración del Viernes Santo. Obviamente, ya que la mayoría de los judíos vivían fuera de la Tierra de Israel en aquella época, y ya que, aún de los que residían en Jerusalén, pocos habrían estado presentes (especialmente dada la naturaleza subrepticia del arresto de Jesús) en la "audiencia" del caso

por parte de Pilatos, hablar de que "los judíos" clamaban por la muerte de Jesús es una exageración histórica.

Las narraciones de la pasión en el Nuevo Testamento, aunque con base histórica, se preocupan más por suministrar una interpretación teológica del *significado* de la Venida de Cristo, que por "hacer historia" en nuestro sentido moderno de la palabra. Una vez más, las polémicas de las previas generaciones de cristianos hacen que sea necesario hoy en día adoptar, en nuestros púlpitos y aulas, una "preocupación de capital importancia", en palabras de las Orientaciones Vaticanas de 1975, "para presentar explícitamente el significado de un texto, tomando en cuenta los estudios exegéticos".

De gran ayuda en esta empresa será el nuevo libro de Terrance Callan, *Forgetting the Root: The Emergence of Christianity from Judaism* (Paulist, 1986). Callan distingue cuatro grupos principales de cristianos a fines del siglo I, cuando se estaban poniendo los Evangelios por escrito: por una parte, los *Cristianos Judíos Conservadores* y los *Cristianos Gentiles Conservadores*, y por otra, los *Cristianos Judíos Liberales* y los *Cristianos Gentiles Liberales*.

La distinción esencial entre "conservadores" y "liberales" en ambas agrupaciones, emana, para Callan, de sus posiciones con respecto a la primera gran "división de la Iglesia", tema del siglo primero referente a si los gentiles que ingresaban a la Iglesia deberían observar la Torá, i.e. hacerse judíos o no. La respuesta afirmativa representa la actitud espontánea de los primeros cristianos (cfr. Hch 2,6), hasta verse enfrentados por san Pablo (Hch 15, 1-35); comparar con la relación muy diferente que hace Pablo en Gálatas (2, 1-10). La convicción de Pablo de que los conversos gentiles no necesitaban ser circuncidados conforme a la Ley refleja así el punto de vista cristiano judío "liberal".

El esquema de Callan nos permite comprender mejor en el presente las tensiones internas de la Iglesia primitiva y evitar una visión simplista de su realidad. Sus tesis, cada una respaldada por un capítulo separado de documentación, son de mucha ayuda para los educadores y predicadores, como un andamiaje que les permite la interpretación de pasajes difíciles del Nuevo Testamento. Ellas resumen también oportunamente muchas de las conclusiones de los estudiosos modernos con respecto a la "separación de los caminos" del Judaísmo rabínico y la Iglesia naciente:

1. Jesús no se separó del Judaísmo, sino que se dirigió al Judaísmo de su tiempo de manera profética;
2. La Iglesia naciente, en su creencia de que Jesús era el Mesías, constituía una secta dentro del Judaísmo, aunque no separada de él;
3. La adopción de una política liberal hacia los conversos gentiles por la mayor parte de la Iglesia naciente fue el factor decisivo en su separación del Judaísmo;
4. Quienes adoptaron una política más conservadora hacia los con-

versos gentiles (v.g. la Epístola de Santiago) siguieron estrechamente unidos al Judaísmo hasta que nuevos desarrollos internos de éste los separaron;

5. La rama liberal de la Iglesia constaba primero de cristianos judíos que retenían una visión positiva del Judaísmo, a pesar de mantener que los conversos gentiles no estaban obligados por la Ley (v.g. san Pablo), y

6. Llegó un momento en el que la rama liberal de la Iglesia quedó totalmente integrada por gentiles, quienes desarrollaron una visión negativa del Cristianismo judío y del Judaísmo; entonces (v.g. Crisóstomo) la separación del Cristianismo y del Judaísmo resultó completa y el Cristianismo (gentil) se hizo antijudío.

Estas tesis ayudan a explicar, no sólo el desarrollo de la teología anti-judía dentro del período posterior al Nuevo Testamento, sino cómo la Iglesia llegó a leer las discusiones entre los cristianos judíos "liberales" y "conservadores" de un modo que no respondió nunca, sin duda, a la intención de sus autores, i.e., como ataques contra el Judaísmo como tal. La retórica del siglo I referente a un problema (los conversos gentiles) fue aplicada de modo erróneo por las generaciones siguientes a otro problema totalmente distinto (la actitud de la Iglesia hacia el Judaísmo rabínico). Las consecuencias de semejante malentendido han sido, a través de los siglos, trágicas.

Por esto las *Notas Vaticanas* de 1985 hacen énfasis en la "dimensión escatológica" del kerigma de la Iglesia. Es decir: mientras que el Reino de Dios está ya presente sacramentalmente para nosotros en la Venida de Cristo, el plan de Dios no está aún "perfectamente realizado". Por esto oramos, no menos que los judíos: "Venga tu Reino".

Necesitamos, por lo tanto, como predicadores y educadores cristianos, comenzar a desarrollar la virtud de la humildad cuando hablamos de nosotros mismos como Iglesia de Cristo. No somos los únicos en el mundo que proclamamos y preparamos el camino del Reinado de Dios sobre la Tierra. Tenemos a nuestro lado una tradición hermana, unida espiritualmente a nosotros al nivel mismo de la identidad de la Iglesia como pueblo de Dios. Es el pueblo judío, que también se mantiene en estricta continuidad con el Israel bíblico y que "cumple" la promesa de Israel a su modo propio y singular. Nutridas por la misma raíz, las ramas se entrelazan e, idealmente, se apoyan mutuamente en la fe que cada una tiene en el Dios Único que sigue fiel a ambas.

Conclusión

La creciente conciencia del judaísmo de Jesús y del Cristianismo representa desafíos diferentes, pero relacionados, para judíos y cristianos. Dados los sufrimientos de los judíos a través de los siglos, a menudo y trágicamente a manos de los cristianos, estos retos son especialmente sensibles, al presentarse tan cerca del singular trauma de la *Shoá* (Holocausto).

Dentro de la larga era de disputas entre nuestras dos comunidades,

fue relativamente fácil para ambas olvidar los lazos que nos unen. La reconciliación y el restablecimiento de dichos lazos exige previamente de los cristianos un profundo arrepentimiento y el reconocimiento de la validez teológica del "otro" judío que está en medio de nosotros. A los judíos les exigirá algo quizás más difícil: la reconstrucción de la confianza y el reconocimiento de que la Iglesia, a pesar de la gravedad de los pecados de sus miembros a través de los tiempos, está relacionada, en su esencia, a la esencia del testimonio judío en y para el mundo.

Se puede decir que, tanto el Judaísmo como el Cristianismo, han pasado la prueba expresada por el gran sabio y fariseo, el rabino Gamaliel, tal y como se registra en Hechos 5, 38-39. Ambos, como podremos reconocerlo algún día por medio del diálogo sincero, "proviene de Dios". Y ambos están llamados por Dios para dar testimonio conjunto del mandato divino, que es nuestra misión, separada aunque común, y que debemos cumplir para bien de la humanidad.

B I B L I O G R A F I A

- Cunningham, Philip A., *Jewish Apostle to the Gentiles: Paul as He Saw Himself*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1986.
- Davies, W. D., *Jewish and Pauline Studies*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Hayim H. Donin, *To Pray As A Jew*, New York, Basic Books, 1980.
- Fisher, Eugene, *Faith Without Prejudice*. Paulist, 1977.
- Fisher, Eugene, *Seminary Education and Christian-Jewish Relations*. Washington, D. C.: National Catholic Education Association, 1983.
- Fisher, Eugene; Rudin, James; and Tanenbaum, Marc, *Twenty Years of Jewish-Catholic Relations, Mahwah, N. J.*: Paulist Press, 1986.
- Freyne, Sean, *The World of the New Testament*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1980.
- Fujita, Neil S., *A Crack in the Jar: What Ancient Jewish Documents Tell Us About the New Testament*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1986.
- Gager, John G., *The Origins of Anti-Semitism*. Oxford University Press, 1983.
- Klenicki, Leon and Huck, Gabe, ed's., *Spirituality and Prayer*. Paulist Press, Stimulus Books, 1983.
- Koenig, John, *Jews and Christians in Dialogue: New Testament Foundations*, Philadelphia: Westminster, 1979.
- Midrash Rabbah*. Translated into English by H. Freedman and Maurice Simon, London, Soncino Press, 1961, Ten volumes.
- The Mishnah*. Translated by Herbert Danby, London, Oxford University Press, 1933.
- Mishnayot*. Translated by Philip Blackman, London, Mishna Press, 1951. 6 volumes.
- Montefiore, C. G., and Loewe, H., *A Rabbinic Anthology*. New York, Schocken, 1974.
- Jacob Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, KTAV, 1979.
- Nuesner, Jacob, *Judaism in the Beginning of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Jacob Neusner, Ed., *Understanding Rabbinic Judaism*, New York, KTAV-ADL, 1974.
- Pawlikowski, John, *Christ In The Light of the Christian-Jewish Dialogue*. Paulist Press, Stimulus Books, 1982.
- Simon Rawidowicz, *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1974.
- Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution*, Nashville, Abingdon, 1978.
- Rowland, Christopher, *Christian Origins*. Minneapolis: Augsburg Publ., 1985.
- Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Sanders, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Sandmel, Samuel, *Judaism and Christian Beginnings*. Oxford University Press, 1933.
- Schechter, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology*. New York: Schocken, 1961.
- Sloyan, Gerard S., *Jesus in Focus*. Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publication, 1983.
- Ephraim E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem, Magnes Press, 1975.
- van Buren, Paul M., *A Christian Theology of the People Israel*. New York: Seabury, 1983.
- Zeik, M. and Siegel, M., ed's., *Root and Branch*, New York: Roth, 1973.