



El fuego y el agua. El antisemitismo cristiano, diagnóstico narrativo y reparación teológica

01.04.2026 | Geoffrey Ready

El fuego del antisemitismo se alimenta de los relatos que los cristianos se cuentan sobre sí mismos, sobre los judíos y sobre la relación entre ambos. Y mientras esos relatos no cambien, ninguna buena voluntad, ningún programa interreligioso, ningún memorial del Holocausto proporcionará el agua que necesitamos para apagarlo.

I. La casa está en llamas

Gracias por recibirnos y gracias por la profunda labor que realizan aquí en Montreal en el diálogo judeo-cristiano. Ustedes conocen este terreno. Muchos de ustedes conocieron personalmente a Victor Goldbloom; algunos de ustedes llevan décadas dedicándose a esta tarea. Por lo tanto, no voy a dedicar tiempo a contarles lo que ya saben sobre la historia y la importancia del diálogo. Más bien quiero defender una tesis, y quiero formularla de la manera más clara posible.

La casa está en llamas. El antisemitismo está aumentando en América del Norte y en todo el mundo, y lo hace de formas que muchos cristianos no reconocen o no sienten ninguna urgencia particular por combatir. Ese es el fuego. Y quiero sostener que la razón por la que los cristianos son tan a menudo incapaces de ver lo que arde —y mucho más incapaces de apagar ese fuego— es de orden teológico. No es político, ni cultural, ni simplemente una falta de educación, sino teológico. El fuego se alimenta de los relatos que los cristianos se cuentan sobre sí mismos, sobre los judíos y sobre la relación entre ambos. Y mientras esos relatos no cambien, ninguna buena voluntad, ningún programa interreligioso, ningún memorial del Holocausto proporcionará el agua que necesitamos.

Muchas organizaciones combaten el antisemitismo mediante la educación, la legislación y la acción social, y esta tarea es esencial. Sin embargo, el Consejo Internacional de Cristianos y Judíos (ICCCJ) y su renovada filial canadiense, el Diálogo Judeo-Cristiano de Canadá (DJCC), insisten en que es necesario abordar las cuestiones teológicas subyacentes. No pretendemos afirmar que la teología sea la única causa del antisemitismo. Pero el antijudaísmo cristiano ha allanado históricamente el camino al antisemitismo y, este es el punto crucial, ha fracasado constantemente a la hora de resistirse al antisemitismo cuando este ha surgido. Los cristianos deberían ser los primeros en reconocer y combatir el odio antijudío. El hecho de que a menudo no lo sean nos dice algo profundo sobre los relatos en los que vivimos.

II. Diagnóstico: los relatos que avivan el fuego

Los relatos que nos moldean

Los seres humanos somos, en lo más profundo de nuestro ser, criaturas moldeadas por relatos. No empezamos elaborando principios abstractos para luego aplicarlos a nuestras vidas. Habitamos narrativas —relatos sobre quiénes somos, de dónde venimos, qué salió mal y hacia dónde vamos— y estas narrativas moldean lo que deseamos, lo que valoramos y cómo actuamos, en gran parte sin que seamos conscientes de ello. Como dijo Alasdair MacIntyre, no puedo saber qué debo hacer hasta que no sepa de qué relato formo parte. O, para decirlo más claramente: el

relato que se cuenta una comunidad determina lo que puede ver y lo que no puede ver.

No se trata aquí de creencias explícitas. Se trata de la gramática profunda de la percepción. Si la narrativa que usted habita no incluye una realidad concreta —o peor aún, si la excluye positivamente—, entonces esa realidad se vuelve invisible para usted. No la rechaza conscientemente. Simplemente no tiene espacio para ella en su mundo. Queda por debajo del umbral de la percepción.

Y ese es precisamente el problema del relato cristiano dominante tal como se ha contado durante casi dos milenios.

El relato que la mayor parte de los cristianos habita

Permítanme esbozar la narrativa que la mayoría de los cristianos absorben, no a partir de un solo texto o sermón, sino por el peso acumulado de la liturgia, los himnos, la predicación, el arte, la catequesis y la interpretación bíblica. Es algo como esto: Dios eligió a Israel y le dio la Ley. Israel no respetó la Alianza. Los profetas advirtieron, pero Israel no escuchó. Entonces Dios envió a Jesús como el cumplimiento de todo lo que había prometido el Antiguo Testamento. Los judíos rechazaron a Jesús y lo crucificaron. Entonces Dios rechazó a los judíos y transfirió la Alianza a la Iglesia, el «nuevo Israel». La destrucción del Templo en el año 70 confirmó este rechazo divino. El judaísmo después de Jesús es una fuerza agotada, una religión que ha perdido su propio sentido, aferrándose a la letra mientras el Espíritu seguía su camino

En la actualidad, ningún teólogo serio formularía el relato de manera tan abrupta. Desde *Nostra Aetate* en 1965, tras décadas de erudición y diálogo, la mayoría de los cristianos cultos rechazarían los elementos más groseros de este relato. Dirían: «Por supuesto que los judíos no mataron a Jesús» o «Por supuesto que Dios no rechazó al pueblo judío».

Pero aquí está el punto crucial: rechazar propuestas aisladas no es lo mismo que habitar un relato diferente. Se puede rechazar la afirmación explícita de que Dios ha rechazado a los judíos y, al mismo tiempo, vivir dentro de una narrativa que no tiene absolutamente ningún lugar para la relación de Alianza viva y continua de Dios con el pueblo judío tal como es en realidad, es decir, como judíos rabínicos, pueblo de la Torá y del Talmud, del Shabat y de la kashrut, de una tradición rica y continua que se extiende desde el Sinaí hasta nuestros días.

El relato revisado suele decir algo así: «Dios no ha *rechazado* a los judíos, que siguen ocupando un lugar especial en el plan divino. Pero la plenitud de lo que Dios quería se encuentra en Cristo y en la Iglesia. El judaísmo fue la preparación; el cristianismo es la culminación». Parece generoso. Parece un avance. Pero veamos lo que realmente hace: sigue considerando al judaísmo como una etapa que ha sido *superada*. Esto sigue sin dejar ningún espacio teológico para el judaísmo rabínico como realidad de Alianza viva. El pueblo judío es honrado como antepasado, tal vez incluso como testigo involuntario, pero no como el socio de un drama divino en curso que tiene su propia integridad y su propio futuro.

El prejuicio que no se puede ver

Por eso la cuestión de la narrativa es mucho más importante que las correcciones doctrinales puntuales. Cuando el relato subyacente sigue siendo que el judaísmo es esencialmente un preludio del cristianismo, el prejuicio que genera es invisible, invisible precisamente porque está integrado en la estructura misma de la forma en que los cristianos perciben el mundo.

Consideremos cómo funciona esto en la práctica. Un cristiano al que se le ha dicho que la teología de la sustitución es errónea, y que lo cree sinceramente, seguirá leyendo el Nuevo Testamento a través de un prisma moldeado por el antiguo relato. Cuando el Evangelio de Juan habla de «los

judíos» como adversarios de Jesús, la reacción instintiva —moldeada no por una creencia consciente, sino por la gramática profunda de la narrativa heredada— es ver un conflicto entre Jesús y «el judaísmo», en lugar de un conflicto *dentro* del diverso mundo judío del siglo I. Cuando Pablo contrapone «ley» y «gracia», la reacción instintiva es entenderlo como una oposición entre el legalismo judío y la libertad cristiana, en lugar de un debate intrajudío sobre la forma en que los paganos pueden ser integrados en el pueblo de la Alianza.

Cuando se usa «fariseo» como sinónimo de hipocresía en un sermón —sin tener conciencia alguna de que los fariseos eran los antepasados espirituales del judaísmo rabínico, y que los debates de Jesús con ellos se asemejan mucho a los debates entre los propios rabinos—, el predicador no es deliberadamente antijudío. El predicador simplemente cuenta el relato tal como siempre se ha contado. El estereotipo está incrustado en la propia narrativa.

Dos rostros del mismo fuego

Lo que hace que el momento actual sea especialmente peligroso es que esta lógica narrativa genera antisemitismo en todo el espectro político y teológico, no solo donde uno esperaría encontrarlo.

En la derecha teológica y política, estamos asistiendo a lo que solo puede describirse como un resurgimiento de una teología de la sustitución retributiva simple y llana: los judíos rechazaron a su Mesías, son castigados, ya no son el pueblo de Dios. Esta corriente ha encontrado una nueva energía en el resurgimiento del nacionalismo cristiano, que cuenta un relato sobre la identidad de la nación cristiana sin ningún lugar —o solo un lugar instrumentalizado— para los judíos reales y su propia comprensión de sí mismos. Cierta tipo de sionismo cristiano también pertenece a esta categoría: afirma la presencia judía en la tierra, pero solo como un accesorio en un drama escatológico cuyo significado está totalmente determinado por la narrativa cristiana. A los judíos se les asigna un papel, pero no se los consulta al respecto.

En la izquierda teológica y política, el fuego toma una forma diferente, pero no menos peligrosa. Las lecturas poscoloniales del Nuevo Testamento —que tienen mucho que enseñarnos sobre el poder y el imperio— pueden deslizarse, casi sin darnos cuenta, hacia esquemas en los que los judíos se identifican con el privilegio y la opresión. Amy-Jill Levine lo señaló hace años: en algunas interpretaciones de la parábola del buen samaritano, por ejemplo, el samaritano se convierte en la figura paradigmática del oprimido, mientras que los personajes judíos se convierten en los opresores. La crítica bíblica feminista ha caído a veces en patrones similares, contraponiendo el supuesto legalismo patriarcal del «judaísmo» con el mensaje liberador de Jesús, reproduciendo así el mismo tropo de la teología de la sustitución que dice haber superado. Y la teología de la liberación, a pesar de su poder profético, puede presentar inconscientemente el conflicto entre Jesús y las autoridades de Jerusalén como un relato unívoco de los débiles contra los poderosos, ubicando a «los judíos» en el lado equivocado.

Lo que une a estos movimientos teológicos, por lo demás muy diferentes, es el profundo relato que los sustenta. Ya sea en un contexto nacionalista o liberacionista, conservador o progresista, la lógica narrativa subyacente es la misma: el judaísmo es algo que hay que superar, corregir o dejar atrás. Las razones específicas para superarlo difieren —en la derecha, porque los judíos rechazaron al Mesías; en la izquierda, porque el judaísmo representa una estructura opresiva u obsoleta—, pero el resultado estructural es idéntico. No hay lugar en la narrativa para un judaísmo vivo que posea su propia integridad de alianza.

Y esta es la razón por la que los cristianos de todo el espectro fracasan tan a menudo en reconocer el antisemitismo contemporáneo. En la derecha, es invisible porque la narrativa heredada ya dice que el sufrimiento judío está divinamente ordenado. En la izquierda, es invisible porque las categorías heredadas de opresor y oprimido se han impuesto en la relación judeo-

cristiana (o israelí-palestina) de tal manera que la hostilidad antijudía parece justicia. En ambos casos, el relato cristiano no ofrece ningún freno al antisemitismo, porque el propio relato no le da lugar al pueblo judío como portador de una Alianza que Dios no ha revocado.

III. Reparación: el agua que necesitamos

Contar un relato diferente

Si el fuego se alimenta de relatos, entonces el agua también debe ser un relato, no una simple corrección añadida a la narrativa antigua, sino una forma verdaderamente diferente de contar el relato cristiano desde adentro. No se trata de importar valores externos de tolerancia y pluralismo para luego revestirlos con un lenguaje cristiano. Se trata de recuperar algo que la tradición misma contiene, pero ha reprimido: una narrativa en la que seguir a Jesús, el judío fiel, no conduce a alejarse del pueblo judío, sino a un reconocimiento más profundo de la Alianza irrevocable de Dios con este pueblo.

¿Cómo sería ese relato? Quiero esbozar tres elementos: tres fuentes de agua para el fuego.

Primero: Jesús dentro del judaísmo

La explosión de la investigación en las últimas décadas sobre el «Jesús judío» —desde E. P. Sanders hasta Amy-Jill Levine, pasando por los trabajos emergentes de la escuela «dentro del judaísmo» (*within Judaism*)— ha demostrado de manera convincente que el movimiento de Jesús en sus orígenes no fue una ruptura con el judaísmo, sino un movimiento *dentro* de él. Jesús era un judío galileo observante de la Torá que debatía con otros judíos sobre el significado de la Torá y la llegada del Reino de Dios. Su vida de oración se nutría de los Salmos. Sus parábolas beben de los pozos profundos de la tradición judía. Subía al Templo para las fiestas. Sus primeros discípulos eran judíos que se consideraban israelitas fieles, no fundadores de una nueva religión.

Si tomamos esto en serio —no como una nota histórica interesante al pie de página, sino como la base de un relato cristiano renovado—, entonces seguir fielmente a Jesús no significa dejar atrás el judaísmo, sino tomarlo muy en serio. El Dios que adoran los cristianos es el Dios que estableció y mantiene la Alianza con Israel. Encontrarse con el judaísmo debería significar reconocer no a un rival ni a una reliquia, sino a un testigo vivo del mismo Dios.

Segundo: la lenta y dolorosa separación

El consenso académico es ahora claro: la «separación de caminos» entre el cristianismo y el judaísmo no fue una ruptura repentina provocada por el rechazo de Jesús por parte de los judíos. Fue un proceso gradual, a menudo doloroso, de diferenciación, que se prolongó durante siglos. Durante generaciones después de la destrucción del Templo, las fronteras entre los dos movimientos eran porosas y controvertidas. Había discípulos judíos de Jesús y cristianos que observaban la Torá. La clara separación que presupone el relato cristiano tradicional —Jesús vino, los judíos lo rechazaron, la Iglesia sustituyó a Israel— simplemente no se produjo.

Esto tiene una importancia considerable. Si la separación fue gradual y contingente, en lugar de instantánea y divinamente ordenada, entonces no puede soportar el peso teológico que le confiere el relato de la teología de la sustitución. El relato simplista del rechazo y el reemplazo se vuelve históricamente insostenible, y con él toda la lógica narrativa que convierte al judaísmo en una religión obsoleta.

Tercero: los dones y el llamado irrevocables

La fuente más profunda de agua es el propio Pablo, en un pasaje que con demasiada frecuencia se ignora o se explica de otra manera. En Romanos 9-11, Pablo lucha angustiosamente con la cuestión del lugar que ocupa Israel en los designios de Dios, y su conclusión es inequívoca: «Los dones y el llamado de Dios son irrevocables» (11, 29). Dios no ha rechazado al pueblo que conoció de antemano (11, 2). La Alianza con Israel permanece.

Un cristianismo que no da cabida a esta irrevocabilidad ha malinterpretado su propio relato. Y es aquí donde la narrativa reparadora debe convertirse en específica para cada tradición, ya que las diferentes tradiciones cristianas deberán contar este relato en su propio idioma. La tradición cristiana ortodoxa, de la que provengo, cuenta con recursos particulares en este sentido: una teología de la fidelidad divina arraigada en la comprensión que tienen los Padres de la Alianza de Dios como *inquebrantable*; una vida litúrgica aún profundamente moldeada por los Salmos, los profetas y las Escrituras judías; y una teología apofática que desconfía de las pretensiones triunfalistas que alimentan la teología de la sustitución. Pero cada tradición cristiana —luterana, reformada, católica, anglicana— tiene sus propios pozos profundos de los que beber. Lo esencial es que cada una encuentre en sus propios recursos una narrativa en la que el pueblo judío no sea una nota al pie de página, ni un preludio, ni un peldaño, sino un socio en el drama continuo de la Alianza de Dios.

El objetivo no es un cristianismo avergonzado de su propia confesión, ni un consenso interreligioso insípido que ignore u oculte las verdaderas diferencias. El objetivo es un cristianismo que cuente su propio relato con veracidad, y que descubra que, contado con veracidad, ese relato incluye un lugar irrenunciable para el pueblo judío y su Alianza.

Es un relato en el que, como se le prometió en el pasado a Abraham, se renovó en las alianzas con Moisés y David, y se expresó en las expectativas de los profetas, algún día el mundo entero conocería al Dios de Abraham, Isaac y Jacob —el Dios de los judíos— como el único Dios verdadero, y todas las naciones adorarían a este Dios *junto con* Israel. No en lugar de él, no mejor que él, sino junto con él.

Como escribe el profeta Zacarías: «Así dice el Señor de los Ejércitos: En aquellos días, diez hombres de todas las lenguas de las naciones asirán por la orla del manto a un judío diciendo: ‘Queremos ir con ustedes, porque hemos oído decir que Dios está con ustedes’.» (8, 23).

Si yo habito este relato, lo último que querría sería causar daño a los judíos. No por una ética de tolerancia impuesta desde fuera, sino porque la lógica profunda de mi propia fe hace que tal daño sea impensable.

El arrepentimiento como acto narrativo

Hay que decir algo más sobre el agua. El relato reparador no es solo un relato que contamos sobre Dios e Israel. También es un relato que llama a la Iglesia al arrepentimiento. Contar de manera diferente el relato significa afrontar el hecho de que la Iglesia lo ha contado de manera errónea, y que las consecuencias de ese error incluyen siglos de persecución, exclusión y complicidad en el genocidio.

No se trata de la culpa como fin en sí mismo. Se trata del tipo de arrepentimiento —en griego, *metanoia*, un cambio de mentalidad— que es en sí mismo un acto narrativo. Arrepentirse es reconocer que se ha vivido en el relato equivocado y volverse hacia el correcto. El arrepentimiento de la Iglesia por su trato al pueblo judío no es una concesión a la presión política o a la moda cultural. Es un acto teológico del más alto orden: el reconocimiento de que el relato que hemos contado no solo era perjudicial para los demás, sino también infiel a nuestras propias convicciones más profundas sobre el Dios que mantiene la Alianza.

IV. Por qué esto es importante aquí: el contexto canadiense

Ustedes, en Montreal, saben mejor que nadie por qué este trabajo es importante. Conocen el legado de Victor Goldbloom, que fue presidente del ICCJ entre 1982 y 1990 y comprendía que tender puentes requiere tanto un profundo arraigo en la propia tradición como una sincera apertura hacia el otro. Ustedes conocen el dolor que causó lo que sucedió cuando se derrumbó el anterior Consejo Canadiense de Cristianos y Judíos, cuando denominaciones protestantes clave adoptaron estrategias de «boicot, desinversión y sanciones» que alejaron a los socios judíos y destruyeron la confianza que se había construido durante décadas de diálogo.

Ese derrumbe no fue simplemente un desacuerdo político. Fue un síntoma del problema narrativo que acabo de describir. Cuando los cristianos carecen de un marco teológico para comprender el apego judío a una tierra y un Estado concretos —cuando su relato ha espiritualizado el carácter material y encarnado de las promesas de Dios—, no pueden comprender por qué tales acciones son percibidas por los interlocutores judíos no solo como una crítica política, sino como una amenaza existencial a su identidad de Alianza. La incapacidad de ver no era una falla de la información. Era una falla del relato.

El DJCC (Diálogo Judeo-Cristiano de Canadá), como afiliado restablecido del ICCJ en Canadá, se compromete a reconstruir de otra manera. En lugar de evitar las cuestiones teológicas, las situamos en el centro. En lugar de dar por sentado que las buenas intenciones son suficientes, nos comprometemos con la ardua tarea de examinar los relatos que contamos, no solo a nivel de afirmaciones individuales, sino a nivel de su lógica narrativa fundamental.

Los fundamentos de este trabajo se remontan a Seelisberg en 1947, cuando Jules Isaac y otros sesenta y cuatro judíos y cristianos se reunieron tras el Holocausto para emprender la urgente tarea de rectificar la enseñanza cristiana. Los Diez Puntos que elaboraron fueron el primer intento de cuestionar el relato cristiano desde sus raíces. El Documento de Berlín de 2009 profundizó esta labor. Pero, como señalaron los investigadores en el 75.º aniversario de Seelisberg, todavía hay «muchos sectores del mundo cristiano en los que las verdades fundamentales expresadas en Seelisberg se considerarían, en el mejor de los casos, escandalosas y, en el peor, casi heréticas».

El trabajo de cambiar la narrativa apenas ha comenzado. Y es un trabajo que debe realizarse no solo en las salas de seminarios y consultas universitarias, sino también en las parroquias, en las cátedras, en los programas de catequesis y en las prácticas cotidianas de las comunidades cristianas. Ahí es donde el trabajo local de grupos como el de ustedes es indispensable. Cuando estudian textos juntos, cuando se enfrentan a preguntas difíciles, cuando construyen relaciones de confianza auténtica más allá de las fronteras religiosas, están haciendo algo más que socializar. Están participando en el lento, paciente y esencial trabajo de la transformación narrativa.

A través del DJCC, queremos conectar su trabajo con los recursos, la investigación y las redes internacionales del ICCJ. Queremos aportar las ideas del diálogo judeo-cristiano mundial al contexto canadiense y contribuir con las perspectivas canadienses —forjadas en el crisol particular de la historia de este país— a las conversaciones mundiales.

La tarea teológica de lucha contra el antisemitismo no ha concluido. En muchos aspectos, apenas ha comenzado. Porque lo que se necesita no es corregir errores aislados, sino transformar un relato. La narrativa en la que viven los cristianos debe convertirse en una narrativa que tenga cabida para el pueblo judío, no como una nota al pie de página, no como un preludio, sino como socios en el drama continuo de la Alianza de Dios. Solo entonces los cristianos tendrán ojos para ver el antisemitismo cuando surja y la voluntad de resistirse a él.

Gracias por su compromiso con esta tarea esencial. Esperamos poder continuar juntos con ella.

El reverendo Dr. Geoffrey Ready es director de Estudios Cristianos Ortodoxos en el Trinity College de la Universidad de Toronto, Canadá, donde imparte clases de teología litúrgica, estudios pastorales y Antiguo y Nuevo Testamento. Preside el grupo de trabajo Orthodox Christians in Dialogue with Jews («Cristianos ortodoxos en diálogo con los judíos»), que se dedica a abordar el antijudaísmo en la predicación, la enseñanza y la liturgia ortodoxas.

Fuente: discurso del Dr. Geoffrey Ready, director fundador del Diálogo Judeo-Cristiano de Canadá, durante la mesa redonda «Temas actuales del diálogo y las relaciones judeo-cristianas», realizada el 17 de febrero de 2026 en Montreal.

Traducción: Silvia Kot