



Hacia una teología renovada del vínculo del cristianismo con el judaísmo

31.01.2015 | John T. Pawlikowski, OSM, Ph.D.

Buenos días. Es un placer para mí estar nuevamente en Buenos Aires. Tal vez, como ciudadano honorario de Montevideo, debería sentir cierta vacilación, particularmente si hubiera en el horizonte próximo un partido de fútbol. Pero a pesar de mi relación con el otro lado, siempre me sentí muy bien recibido en esta ciudad y estoy encantado de que sea la sede de la Conferencia 2014 del ICCJ.

El título de mi conferencia en el programa es un poco genérico. He decidido circunscribirlo un poco más, dedicándole más tiempo a un análisis del *renovado vínculo* del cristianismo con el judaísmo y el pueblo judío. Digo renovado vínculo porque, como han establecido las investigaciones bíblicas realizadas en las últimas décadas, está claro que este vínculo existió durante los primeros siglos de la Iglesia hasta que la teología de *Adversus Judaeos* se apoderó ampliamente del alma del cristianismo. Me referiré más adelante a las implicancias de las recientes investigaciones sobre los orígenes cristianos y sus raíces en el judaísmo del Segundo Templo. Pero quiero empezar con algunas observaciones introductorias.

Hace cincuenta años, el innovador documento *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, junto con los documentos conciliares sobre las relaciones ecuménicas y la libertad religiosa, ofrecieron el ímpetu necesario para renovar en forma sustancial las relaciones entre las diversas Iglesias cristianas y, más ampliamente, las percepciones dentro de las Iglesias de las tradiciones religiosas no-cristianas, en particular, el judaísmo. *Nostra Aetate* fue un documento dirigido primariamente a la comunidad católica universal, pero su influencia se extendió mucho más allá de los parámetros del catolicismo.

Nostra Aetate fue el resultado del histórico encuentro entre el historiador francés judío Jules Isaac, que perdió a gran parte de su familia en la Shoah, y el papa Juan XXIII, y efectivamente depuró el punto de vista clásico de la Iglesia Católica y de otros sobre las religiones no cristianas, que había estado dominado por estereotipos muy negativos de esas comunidades de fe y tradiciones espirituales. Los primeros tres capítulos de *Nostra Aetate* generaron un patrón completamente nuevo con respecto a las religiones no cristianas, mucho más positivo en su actitud que en los siglos anteriores. Y el capítulo 4 del documento hizo lo mismo en cuanto a las imágenes cristianas sobre los judíos y el judaísmo. Aunque no resolvió algunas cuestiones básicas, como la de las misiones hacia personas de otras comunidades de fe, ni reflexionó en forma significativa sobre los posibles vínculos teológicos con esas religiones, con el Islam en particular, reconoció alguna verdad en esas comunidades religiosas y afirmó la importancia del diálogo con sus líderes religiosos. Esto representó un notable contraste con los puntos de vista que habían predominado durante muchos siglos dentro de las Iglesias, y que se veía en sus materiales educativos básicos: estos hablaban de esas comunidades religiosas en un lenguaje negativo, a veces incluso despectivo, y las consideraba como “enemigas” de la Iglesia. Sin duda, despuntaba un nuevo día. Hasta un líder católico bastante conservador como el arzobispo Charles Chaput de Filadelfia, en un discurso dirigido a representantes judíos de esa ciudad, destacó el efecto transformador de *Nostra Aetate*: “De modo que realmente creo que estamos viviendo un momento nuevo y único en las relaciones entre católicos y judíos. Y los católicos nunca retrocederán a la clase de prejuicio sistémico que marcó el pasado”.[\[1\]](#)

No cabe ninguna duda de que *Nostra Aetate* generó un cambio total en las actitudes católicas hacia el judaísmo y el pueblo judío, en comparación con los siglos pasados. Nunca deberemos subestimar la poderosa y muy positiva redefinición de las relaciones del catolicismo con el pueblo judío que se ha producido. Y aunque la situación es más compleja en las diversas denominaciones del protestantismo en general, se han producido cambios similares en muchas comuniones protestantes. Estos cambios en el cristianismo en general también dieron lugar a algunos cambios en los puntos de vista judíos clásicos sobre las Iglesias como inherentemente antisemitas y culpables de declaraciones de fe y prácticas idolátricas. El documento *Dabru Emet* redactado por cuatro notables académicos judíos vinculados a las tres ramas más importantes del judaísmo, y firmado por centenares de rabinos, solo es un ejemplo del cambio en el lado judío. [2] No todos los puntos de vista sobre el judaísmo anteriores al Concilio Vaticano II han desaparecido por completo, especialmente en la celebración litúrgica. Hasta el papa Francisco, a pesar de su larga relación positiva con la comunidad judía aquí en Argentina, ha incurrido en algunas ocasiones en clásicos estereotipos sobre los fariseos y la responsabilidad judía en la muerte de Jesús. De modo que aunque celebramos los logros genuinos y profundos de los últimos cincuenta años, todavía nos queda trabajo por hacer en el diálogo, en lo concerniente a luchar contra los restos de estereotipos clásicos sobre los judíos y el judaísmo.

A pesar del largo y positivo camino que han recorrido juntos los judíos y los cristianos en el último medio siglo, y del giro operado en los patrones básicos de las relaciones cristiano-judías ¿ha llegado a colmar las expectativas el movimiento de reconciliación iniciado por *Nostra Aetate*? La respuesta es “no del todo”. El capítulo 4 de *Nostra Aetate*, así como muchos documentos similares de otras Iglesias, basan sus argumentos para una nueva perspectiva de la relación de la Iglesia con el pueblo judío en tres premisas fundamentales: (1) los judíos no son colectivamente responsables por el asesinato de Jesús; (2) por lo tanto, no se puede decir que los judíos están apartados de la alianza original con Dios; y (3) en su predicación, Jesús toma en forma positiva los elementos de la tradición judía de su tiempo.

Estas tres nuevas perspectivas sobre la relación judeo-cristiana constituyeron sin duda un buen pilar para el desarrollo de un nuevo entendimiento teológico entre las dos comunidades religiosas. Pero ante la pregunta de si se han integrado a la teología sistemática cristiana las profundas implicaciones teológicas de *Nostra Aetate* que el teólogo canadiense Gregory Baum, (un experto que trabajó en el Concilio Vaticano II y tuvo cierta participación en la primera formulación de lo que luego fue *Nostra Aetate*) destacó en un discurso ofrecido en la Reunión Anual de 1986 de la Catholic Theological Society de Chicago, en el que señaló que *Nostra Aetate* representó el cambio más radical del magisterio ordinario de la Iglesia que produjo el Concilio Vaticano II,[3] la respuesta debe ser, lamentablemente, “no demasiado”. Así que en esta presentación, me gustaría centrarme en lo que sucedió en la teología cristiana en cuanto a su nueva visión de la relación de la Iglesia con el pueblo judío.

A través de los años, un pequeño grupo de académicos cristianos individuales y algunos líderes de la Iglesia institucional como el cardenal Walter Kasper y el difunto cardenal Joseph Bernardin de Chicago, han tratado de reformular la autocomprensión básica cristiana en áreas clave de la cristología y la eclesiología. También hubo algunos intentos de teólogos como Johannes Metz y Jürgen Moltmann para reflexionar sobre el impacto de la Shoah en la teología cristiana. Este esfuerzo tomó cierto impulso en la primera década posterior al Concilio, pero declinó un poco en años más recientes. Algunos académicos involucrados en este esfuerzo son la fallecida Monika Hellwig[4] y Paul van Buren, que escribieron una trilogía que esbozaba una visión teológica fundamentalmente nueva de la relación de la Iglesia con el pueblo judío, en la que la palabra “Israel” se definía incluyendo tanto a los judíos como a los cristianos.[5] Otros como Mary Boys,[6] Kendall Soulen,[7] y yo mismo[8] hemos contribuido a esta discusión teológica en curso. Cada uno agregó valiosas perspectivas, pero hasta ahora nadie ha producido una interpretación que llamara la atención de un segmento significativo de la comunidad teológica cristiana. Volveré más adelante sobre mi propia contribución a este proceso. De modo que con

respecto a la teología, todavía estamos en los primeros pasos de una nueva comprensión de la relación entre cristianos y judíos. El único cambio importante (y no hay que subestimarlos) es el cambio de perspectiva de una teología clásica de la exclusión de los judíos de la Alianza después del acontecimiento de Cristo a una teología de la inclusión permanente de los judíos en la Alianza.

A partir del Vaticano II, hubo algunos intentos institucionales y de algunos grupos para responder al desafío teológico central de Gregory Baum. El Sínodo de la Iglesia Evangélica de Renania, Alemania, publicó una importante declaración en 1980 que lamentablemente fue rechazada por los demás sínodos de la Iglesia Evangélica Alemana.^[9] La Comunión Eclesial de Leuenberg de las Iglesias Reformadas de Europa publicó un extenso estudio sobre la Iglesia e Israel en 2001.^[10] Y el ICCJ completó una consulta teológica de cinco años en 2011 en torno a la mega pregunta: “¿Cómo deberíamos los cristianos de nuestro tiempo expresar nuestra afirmación de fe en que Jesucristo es el salvador de toda la humanidad, confirmando al mismo tiempo la vida de Alianza de Israel con Dios?”, con la publicación de un volumen titulado *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships*.^[11] Este volumen contiene catorce ensayos de académicos cristianos sobre la mega pregunta con respuestas de académicos judíos. El proyecto recibió el apoyo explícito del cardenal Walter Kasper, que en ese momento dirigía la Comisión de Relaciones Religiosas con el Judaísmo de la Santa Sede. El cardenal Kasper participó en la primera sesión de esa consulta y escribió una sustancial reflexión para el libro. El ICCJ se encuentra ahora en medio de una segunda consulta teológica, que se reunió en junio pasado en la Universidad de Heidelberg, sobre el tema de la tierra.

En Estados Unidos, aparecieron dos documentos paralelos a principios de este nuevo siglo. Uno fue redactado por el Grupo de Académicos Cristianos para las Relaciones Cristiano-Judías, titulado *Una obligación sagrada*, que afirma las diez tesis básicas sobre las relaciones cristiano-judías, incluyendo la continuidad del judaísmo como una fe viva, el reconocimiento de que la inclusión permanente en la Alianza del pueblo judío impacta en el concepto cristiano de salvación, y el rechazo de cualquier acción tendiente a convertir a los judíos al cristianismo.^[12]

La segunda declaración se presentó como un documento de estudio producido para el actual diálogo católico-judío. Algunos de los redactores de *Una obligación sagrada* intervinieron también en esta declaración, titulada *Reflexiones sobre alianza y misión*. Fue publicada junto con un texto judío paralelo sobre las mismas cuestiones. Pero el texto judío fue rápidamente considerado inadecuado por las autoridades judías y removido de la mesa del diálogo.^[13]

Reflexiones sobre alianza y misión afirma la validez permanente de la Alianza judía y también rechaza las acciones tendientes a convertir a los judíos. Pero muy pronto, la declaración provocó una tormenta de controversia dirigida por el fallecido cardenal Avery Dulles, S.J., él mismo un distinguido teólogo de gran influencia teológica entre los obispos norteamericanos, y también en círculos vaticanos.^[14] Dulles cuestionaba que el Concilio Vaticano II hubiera afirmado claramente la continuidad de la Alianza judía después de la venida de Cristo, argumentando en parte que se debía volver a los juicios aparentemente negativos en ese sentido que se encuentran en la *Carta a los Hebreos*, a los que *Nostra Aetate* nunca se había referido. En 2005, en un discurso pronunciado en la conmemoración oficial del 40º aniversario de *Nostra Aetate*, Dulles continuó esta impugnación de la permanencia del judaísmo en la Alianza, provocando el enojo de muchos líderes judíos que participan desde hace mucho tiempo en el diálogo, como el rabino Irving Greenberg, que estaban presentes en la conmemoración. Es interesante señalar que el cardenal Walter Kasper y el cardenal William Keeler (que dirigía el Comité de Obispos de Estados Unidos para las Relaciones Católico-Judías) se retiraron ante la presentación de Dulles, aunque formaban parte de la conmemoración. Algunos años más tarde, el cardenal Kasper dijo que, a su juicio, los comentarios del papa Benedicto XVI durante su visita a la sinagoga de Roma, al destacar que el judaísmo es una fe viva de la que el cristianismo podía tomar importantes conceptos espirituales, incluso de los textos judíos posbílicos, representaban un rechazo

definitivo del punto de vista de Dulles.[\[15\]](#)

La controversia sobre *Reflexiones sobre alianza y misión* se reavivó varios años después de la crítica original del documento por parte del cardenal Dulles. En 2009, el departamento doctrinal de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos y su departamento para relaciones ecuménicas e interreligiosas publicaron un documento conjunto, en el que se decía que ese texto no reflejaba la enseñanza católica oficial en diversas áreas, especialmente en la cuestión de la necesidad de la conversión de los judíos. El documento fue firmado por el cardenal Francis George, OMI, de Chicago, que en ese momento era el presidente de la Conferencia Episcopal, y con el apoyo del arzobispo Wilton Gregory, de Atlanta, que presidía el Comité Episcopal para las Relaciones Católico-Judías.[\[16\]](#)

La versión original de la crítica provocó una reacción extremadamente negativa en todas las ramas principales del judaísmo, ya que parecía vincular el diálogo con una intención directa para convertir a los judíos. Esta fuerte reacción coordinada de los participantes judíos en el diálogo produjo una rápida decisión de los dirigentes de la Conferencia Episcopal para revisar la crítica. El cardenal George organizó un pequeño grupo de obispos que efectuó una revisión durante varios meses. El texto revisado, que se publicó en octubre de 2009, desconecta el diálogo y la evangelización, pero no aborda la cuestión de los esfuerzos de conversión de los judíos que se realizan fuera del contexto del diálogo. Este era uno de los puntos fundamentales en la primera reacción judía referente al vínculo entre el diálogo y la evangelización. Los líderes judíos aceptaron la revisión y no presionaron a los obispos en cuanto al tema de la evangelización de los judíos en sí misma. Al hacerlo, liberaron a los obispos de esa responsabilidad, a mi juicio, al menos por ahora.

Esta controversia dejó en claro que el tema de la evangelización aún no ha sido resuelto en el catolicismo y en la mayoría de las denominaciones protestantes, particularmente con el énfasis que pone en la actualidad el catolicismo universal en la “nueva evangelización”. Encuentro pocos académicos involucrados en esa nueva evangelización que aborden de alguna manera significativa los aspectos interreligiosos de la cuestión. ¿Podemos evangelizar y al mismo tiempo promover un diálogo auténtico? El Vaticano ha publicado algunas declaraciones relacionadas con este tema en los últimos años, pero a mi juicio, esas declaraciones no resolvieron en forma adecuada el tema, porque como dijo una vez mi anterior colega en la Catholic Theological Union y ahora director de relaciones interreligiosas para la Liga Antidifamación David Sandmel, cuando se dice y se hace todo, la evangelización es en realidad una forma “suave” de genocidio, ya que si tuviera éxito, de hecho destruiría al “otro” religioso. En última instancia, este tema de la evangelización exige reconsiderar el significado de la eclesiología en nuestros días. Simplemente no se pueden conciliar fácilmente la evangelización y el diálogo, como parecen pensar algunos dentro de las Iglesias, incluso dentro del Vaticano.[\[17\]](#)

Una de las transformaciones más notables en la investigación académica generada como parte de la reconsideración fundamental de la temprana relación cristiano-judía, una transformación que impacta en forma significativa en la identidad teológica cristiana, se encuentra en el área de los estudios bíblicos. En la década de 1980, surgió un movimiento que suele llamarse “separación de los caminos”. Los primeros participantes de este movimiento incluyen a John Gager, Robin Scroggs y Anthony Saldarini. En 1986, Scroggs, un profesor del Catholic Theological Seminary en esa época, y después, del Union Theological Seminary, sintetizó los componentes esenciales de esa nueva perspectiva. Según Scroggs veía la situación en la época de Jesús y poco después, la relación entre la Iglesia y la Sinagoga fue moldeada por las siguientes realidades: (1) El movimiento iniciado por Jesús y continuado después de su muerte en Palestina puede describirse como un movimiento de reforma dentro de la comunidad judía de la época; (2) El movimiento misionero paulino tal como lo entendió Pablo era una misión judía dirigida a los gentiles como el verdadero objetivo del llamado de Dios al pueblo de Dios; (3) Antes del final de la guerra judía contra los romanos en el año 70 E. C., no existía nada llamado “cristianismo”. Los seguidores de

Jesús no se consideraban a sí mismos como una religión por encima o en contra del judaísmo. Solo después de la guerra entre los judíos y los romanos empezó a surgir una identidad cristiana diferenciada; y (4) Los últimos fragmentos del Segundo Testamento muestran signos de un movimiento hacia la separación, pero también mantienen en general algún contacto con su matriz judía original.[\[18\]](#)

Anthony Saldarini completó este cuadro presentado por Scroggs. En varios ensayos destacó la presencia continuada de los “seguidores del Camino” dentro de la amplia tienda que era la comunidad judía de ese tiempo. Saldarini subraya especialmente los nexos entre la teología y la práctica cristianas en los sectores orientales de la Iglesia y el judaísmo: una realidad que a menudo se ignora en las discusiones teológicas occidentales.[\[19\]](#)

Las investigaciones iniciales sobre los primeros siglos de la Era Común fueron presentadas por una cantidad cada vez mayor de otros académicos, tanto cristianos como judíos.[\[20\]](#) John Meier, por ejemplo, sostiene que tras un cuidadoso análisis del Nuevo Testamento, debe considerarse que Jesús se presentó ante la comunidad judía de su tiempo como un profeta escatológico y un hacedor de milagros, al estilo del profeta Elías. Según Meier, Jesús no estaba interesado en crear una secta separatista o un resto santo en la línea de la secta de Qumran. Pero concebía el desarrollo de una comunidad religiosa especial dentro de Israel. La idea de que esa comunidad “dentro de Israel atravesaría lentamente un proceso de separación de Israel mientras llevaba a cabo una misión hacia los gentiles en el mundo presente—y que en el largo plazo el resultado sería que su comunidad se volvería predominantemente gentil—no aparece en el mensaje ni en la práctica de Jesús”.[\[21\]](#) Y David Frankfurter ha insistido en que dentro de los diversos conjuntos de grupos que incluían a judíos y judíos cristianos existía una “influencia mutua que persistió durante la *Antigüedad tardía*. Hay evidencias de un grado de superposición que imposibilita, a fin de cuentas, cualquier construcción de un “cristianismo” históricamente diferenciado hasta por lo menos la mitad del segundo siglo.[\[22\]](#) Por último, Paula Fredriksen cuestiona la expresión “separación de los caminos”. Para ella, esa expresión no es precisa porque implica la existencia de dos bloques sólidos de creyentes, cuando en realidad los diversos grupos estuvieron interrelacionados durante varios siglos.[\[23\]](#)

La corriente de la “separación de los caminos” instaló, sin duda, el concepto del judaísmo fundamental de Jesús en la conciencia cristiana. Pero subsiste la pregunta: ¿qué impacto tiene este reconocimiento del judaísmo de Jesús en la reflexión teológica cristiana, especialmente en el terreno de la cristología? Hasta ahora, la respuesta debe ser “no mucho”. Wesley Ariarajah, ex director del World Council of Churches (Consejo Mundial de Iglesias), al hablar en una reunión de diálogo cristiano-judío copatrocinado por el WCC en el Templo Emmanuel de Nueva York hace algunos años, dijo que el esfuerzo por remitir a Jesús a su contexto judío original era un “intento vano” en términos de expresión de fe en un contexto no occidental. Ariarajah no niega las raíces judías de Jesús, pero sostiene que esas raíces no tienen ningún significado para las declaraciones teológicas en Asia y otros contextos no occidentales. Él considera que es mucho más importante relacionar a Jesús con el pensamiento budista.[\[24\]](#)

A mi juicio, el argumento ofrecido por Ariarajah es incompleto. Estoy de acuerdo en la necesidad de inculturar las enseñanzas de Jesús y presentar su misión en lenguaje teológico, y en que relacionar nuestras enseñanzas sobre Cristo con otras tradiciones religiosas debería ser una prioridad para la Iglesia. Pero discrepo profundamente con que se pueda presentar el auténtico significado de las enseñanzas de Jesús y la manera en que nació la tradición teológica primitiva sobre su persona y su ministerio, sin situarlo en su contexto profundamente judío. El proceso de reinsertar a Jesús dentro de su verdadero contexto judío, incluyendo las implicancias teológicas de ese proceso, se encuentra todavía en un estado embrionario.[\[25\]](#)

Otra consecuencia de la corriente “separación de los caminos” tiene que ver con nuestra perspectiva sobre Pablo y sus escritos. Esos escritos han tenido una enorme influencia en la

teología cristiana, sobre todo en la cristología, especialmente en las Iglesias protestantes. Recientes investigaciones académicas han efectuado un considerable giro en gran parte de la interpretación tradicional de Pablo, una interpretación que ha servido como base de interpretaciones cristológicas. Hoy se considera a Pablo mucho más instalado dentro del contexto del judaísmo de su tiempo de lo que afirmaban las cristologías anteriores. La idea, repetida por muchos durante siglos, de que el pensamiento paulino representa la ruptura definitiva entre la Iglesia y la Sinagoga, incluso en el nivel de la teología, es cada vez más refutada por las nuevas investigaciones sobre Pablo.[\[26\]](#)

Además del desarrollo de las investigaciones que acabamos de describir, hubo también importantes reflexiones papales sobre la teología de la relación cristiano-judía. En varias oportunidades, el papa Juan Pablo II habló de un vínculo inherente entre los judíos y los cristianos. La siguiente cita es solo un ejemplo del énfasis que ponía en este tema:

“La Iglesia de Cristo descubre su “relación” con el judaísmo “escrutando su propio misterio.” (Nostra Aetate, 4). La religión judía no nos es extrínseca, sino en cierto modo, es intrínseca a nuestra religión”. Tenemos pues con ella una relación que no tenemos con ninguna otra religión”.[\[27\]](#)

Y en su aclamada Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (*La alegría del Evangelio*), el papa Francisco dice algo parecido:

Una mirada muy especial se dirige al pueblo judío, cuya Alianza con Dios jamás ha sido revocada, porque “los dones y el llamado de Dios son irrevocables” (*Rm* 11,29). La Iglesia, que comparte con el judaísmo una parte importante de las Sagradas Escrituras, considera al pueblo de la Alianza y su fe como una raíz sagrada de la propia identidad cristiana (cf. *Rm* 11, 16-18). Los cristianos no podemos considerar al judaísmo como una religión ajena, ni incluimos a los judíos entre aquellos llamados a dejar los ídolos para convertirse al verdadero Dios (cf. *1 Ts* 1, 9).[\[28\]](#)

Estas afirmaciones teológicas de los papas Juan Pablo II y Francisco les plantean a los cristianos de hoy la pregunta de si el judaísmo, especialmente en sus textos y tradiciones, debe considerarse como un recurso “propio” para la expresión de la fe cristiana. Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto debemos “re-judaizar” al cristianismo para ajustarlo a estas perspectivas papales? Algunos teólogos, como Johannes Baptist Metz, han defendido la necesidad de esa integración a la fe cristiana en la actualidad.[\[29\]](#) Y el papa Benedicto XVI, en su alocución en la sinagoga de Roma, habló de la utilidad de determinados recursos judíos posbílicos para la articulación de la fe cristiana. Sin embargo, en general, este tema ha sido ignorado en círculos teológicos cristianos.

Pero estas perspectivas también constituyen un desafío para el pensamiento religioso judío. Traté este tema hace unos años en un ensayo publicado en la revista *Moment*.[\[30\]](#) ¿Puede hablar el cristianismo de un vínculo inherente con el judaísmo si no se encuentra la misma clase de interpretación en los círculos teológicos judíos? Una relación no puede ir en una sola dirección. En una breve respuesta a mi ensayo, el prominente erudito judío Irving Greenberg reconoció la validez de mi pregunta, pero señaló que pocos judíos reflexionan sobre otras religiones, incluso en su significado positivo. En su opinión, este es un objetivo que aún no se ha cumplido en la teología judía. Yo creo que el tema del vínculo teológico y una interpretación conjuntamente analizada de una relación permanente entre el judaísmo y el cristianismo deberán decidir si ambos están interconectados dentro de un marco de una alianza única que hace que su relación sea totalmente diferente de las relaciones que cada uno de ellos tiene con otras comunidades religiosas o si existen en la actualidad como dos religiones completamente separadas a pesar de sus vínculos en el pasado. En otras palabras: ¿tienen los descubrimientos de la corriente de la “separación de los caminos” un significado permanente para una comprensión de la relación entre judíos y cristianos?

La cuestión eclesiológica seguirá siendo central en el análisis teológico de la relación cristiano-judía: el tema fundamental es cómo ha interpretado el cristianismo a Jesús y su ministerio a través de los siglos, es decir, cuál es la tradición cristológica de las Iglesias que constituye el verdadero centro neurálgico de la expresión de la fe cristiana. He presentado recientemente un resumen de la manera en que varios prominentes teólogos cristianos respondieron a este desafío, en un nuevo libro: *Restating the Catholic Church's Relationship with the Jewish People: The Challenge of Super-Sessionary Theology*.^[31] No repetiré esa historia en esta presentación. Pero permítanme realizar una aproximación posible a la cristología a la luz de la nueva perspectiva de la Iglesia sobre el judaísmo y el pueblo judío.

Como introducción, quiero decir que creo esto en un momento en que la discusión teológica debería quedar abierta. Veo en algunos círculos cristianos un afán de establecer parámetros estrictos para esta discusión. Esto reprimiría, a mi juicio, la aparición de propuestas creativas. Como yo lo veo, esto es lo que el papa Pablo VI tuvo en mente en su versión de 1970 de la oración del Viernes Santo por los judíos, que afirma la continuidad del pueblo judío en la relación de Alianza con Dios, sin definir en qué forma esta afirmación afectaría a la proclamación teológica cristiana sobre Cristo. Una definición gradual de esta naturaleza debe surgir de una robusta discusión teológica, y no de un decreto eclesial.

Junto con otros académicos como Franz Mussner, que escribió uno de los libros más completos sobre cristología en el contexto del diálogo judeo-cristiano,^[32] yo creo que la cristología encarnacional es la mejor manera de abordar la comprensión del acontecimiento de Cristo, pues deja un espacio teológico legítimo para el judaísmo. Quisiera aclarar que estoy hablando aquí desde la perspectiva de la teología cristiana. Con toda razón, los judíos pueden pensar que no necesitan una validación teológica para su fe de parte de los cristianos.

Aquí nos enfrentamos a un desafío difícil al intentar elaborar una teología posterior a la teología de la sustitución dentro de las Iglesias. Algunos líderes cristianos, tanto protestantes como católicos, han insistido en general en que solo era válida la perspectiva de una alianza única en lo referente a las relaciones judeo-cristianas para proteger el concepto tradicional de la universalidad de Cristo. Entiendo, por supuesto, el propósito de este punto de vista, aunque me parece que es un poco limitado. Si yo fuera judío, estoy seguro de que no me gustaría que mi identidad religiosa se definiera a través de una alianza en Cristo. Sin embargo, la opción de dos alianzas completamente separadas también es inaceptable. No toma en cuenta el concepto cada vez más destacado del arraigo fundamental de Jesús en la comunidad judía de su tiempo y el profundo vínculo permanente entre las dos comunidades religiosas durante varios siglos después de su muerte. Y también ignoraría la fuerte insistencia, que comenzó con el papa Juan Pablo II y continuó con el papa Benedicto XVI y ahora el papa Francisco, en el hecho de que el judaísmo está implantado en el corazón mismo del cristianismo. De modo que, a mi juicio, en cualquier modelo que se acepte, se necesitará afirmar la conexión y la diferencia.

Al orientarme en dirección a una cristología encarnacional como base para una perspectiva teológica cristiana contemporánea sobre la relación de la Iglesia con el pueblo judío, rechazo también las otras dos opciones clásicas para la cristología de la historia cristiana: (1) Jesús como cumplimiento de las profecías mesiánicas, y (2) Jesús que derramó su sangre para lavar la culpa humana y la mancha del pecado original. Ninguna de estas dos opciones cristológicas funciona demasiado bien en términos de crear un marco teológico positivo para el papel continuo de alianza para el pueblo judío después del acontecimiento de Cristo. Pero reconozco que estas perspectivas cristológicas están profundamente arraigadas en la autocomprensión cristiana. De manera que no será fácil descartarlas. Esto es especialmente cierto en cuanto a la interpretación "mesiánica" de la cristología que impregna la liturgia cristiana. Sin embargo, *Nostra Aetate* le ordenaba a la Iglesia contemporánea que produjera una teología de las relaciones judeo-cristianas libre de toda teología de la sustitución. Y no veo cómo esa solemne responsabilidad puede asumirse en la Iglesia de hoy con cristologías "mesiánicas" o de "sangre". Solo una cristología

encarnacional nos ofrece un camino hacia ese objetivo. Los aspectos litúrgicos para lograr ese fin son desalentadores, pero algunos liturgistas, como Liam Tracey, OSM, han comenzado a llevarnos por ese camino.[\[33\]](#)

Mi actual posición sobre la creación de una cristología libre de la teología de la sustitución se apoya en gran parte de lo que he escrito antes sobre este tema.[\[34\]](#) Trabajando dentro de un marco encarnacional y tomando en cuenta el gradual desarrollo de la conciencia cristológica de la Iglesia primitiva, sigo manteniendo que lo que finalmente se reconoció con mayor claridad por primera vez a través del ministerio y la persona de Jesús fue que la humanidad está profundamente integrada a la biografía divina. Esto implica a su vez que cada persona humana comparte en cierto modo la divinidad. Cristo es el símbolo teológico, usando “símbolo” en el sentido más profundo del término, que la Iglesia elige para tratar de expresar esta realidad. Como lo señalan los últimos estratos del Nuevo Testamento, esa humanidad existía en la divinidad desde el principio mismo. Por lo tanto, en un sentido muy real, podríamos decir con Pablo que Dios no se hizo hombre en Jesús, sino que Dios siempre tuvo una dimensión humana. La humanidad ha sido eternamente parte integrante de la divinidad. El acontecimiento de Cristo fue crucial, sin embargo, para la manifestación en el mundo de esa realidad. En este sentido, me puedo sentir teológicamente bastante cómodo con el término “transparente”, una imagen que sobrevuela pero nunca es formalmente adoptada por Paul van Buren. En esta perspectiva, el acontecimiento de Cristo le dio mayor transparencia al vínculo humano-divino.

Debemos dejar en claro que este punto de vista no significa igualar a Dios con la totalidad de la humanidad. Eso constituiría una lectura incorrecta de mi enfoque. En mi perspectiva, existe un abismo definitivamente infranqueable entre Dios y la comunidad humana. Además, a pesar del íntimo vínculo con Dios revelado a través del acontecimiento de Cristo, la humanidad también es consciente del hecho de que Dios es el Creador de la vida que es compartida con hombres y mujeres como un don. Tampoco significa esto que no exista una singularidad en la cual la humanidad y la divinidad se unieron en Jesús. La humanidad nunca habría podido llegar a la conciencia total de su vínculo final con Dios sin la expresa revelación ocasionada por el acontecimiento de Cristo. Aunque este acontecimiento nos permite experimentar una nueva proximidad con el Dios Creador, nuestra humanidad nunca compartirá la misma intimidad con lo divino que existió en la persona de Jesús.

En los últimos años, he realizado una modificación fundamental de mi punto de vista original sobre una cristología libre de la teología de la sustitución. Ahora querría introducir el término “reino de Dios” de un modo más central en la expresión de mi perspectiva cristológica. Me he convencido sobre este punto de un modo particular como resultado de un intercambio en un seminario con la Dra. Amy-Jill Levine, co-editora del *Jewish Annotated New Testament*.[\[35\]](#) Como estudiosa judía del Nuevo Testamento, ella considera que para Jesús, la presencia del reino es el aspecto más distintivo de su enseñanza. Su idea me parece convincente en este punto. Pero me gustaría relacionar este concepto en forma muy directa con mi concepto de que Jesús hace transparente el nexo completo entre la humanidad y la divinidad. La revelación de este nexo hace posible la proclamación de que el reino ya está entre nosotros, aunque no esté plenamente realizado. La presencia del reino puede percibirse tanto en la conciencia humana como en la historia humana. Aquí me gustaría subrayar la importancia de considerar que la historia y la conciencia humana están profundamente interrelacionadas: una realidad que, a mi juicio, permite cierta apertura al diálogo teológico entre las religiones bíblicas y las tradiciones asiáticas. Esta es una realidad que, lo admito, necesitará más elaboración mientras continúo el desarrollo de mi pensamiento sobre la cristología a la luz de la supresión de la teología de la sustitución.

Aquí llegamos a un punto clave en cuanto a la teología de las relaciones cristiano-judías. La nueva transparencia con respecto a la presencia divina que veo como núcleo de la revelación del acontecimiento de Cristo, no debería tomarse como una idea total y completa de la salvación humana en sí misma. El académico protestante Kendall Soulen hizo una invalorable contribución

al análisis de esta teología cuando insistió en que esta debe incluir como algo absolutamente central el concepto de las Escrituras hebreas de la inmersión de Dios en la historia y en la creación: marcas del núcleo revelatorio de la tradición judía de alianza. Ambas son críticas en un auténtico camino hacia la redención humana final. En el período anterior al final de los tiempos, sin embargo, cada comunidad recorre un camino particular dominado por uno u otro de estos dos puntos de vista revelatorios. Sus caminos son paralelos y a veces se cruzan. En última instancia, se unirán, pero solo Dios conoce la manera en que esto ocurrirá. Aunque creo que no le gustaría particularmente el término “caminos”, creo que este es el punto de vista teológico que presenta el cardenal Walter Kasper en sus diversos escritos sobre la relación teológica entre judíos y cristianos.[36]

Antes de terminar este resumen de los desafíos de generar una teología que suprima la teología de la sustitución en la relación cristiano-judía, quiero detenerme en el importante documento emitido por la Pontificia Comisión Bíblica en 2001.[37] El documento tiene una introducción del cardenal Joseph Ratzinger, bajo cuya jurisdicción de la Congregación para la Doctrina de la Fe se redactó el documento. Esta declaración fue emitida sin demasiada publicidad, y abrió nuevas posibilidades en cuanto a expresar el significado del acontecimiento de Cristo dejando un espacio teológico para el judaísmo.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica, aunque con limitaciones en la manera en que describe al judaísmo posbíblico, hace una importante contribución al desarrollo de una nueva comprensión cristológica constructiva en el contexto de una inclusión judía permanente en la alianza. Dos declaraciones en particular son muy significativas para este análisis. Las dos se encuentran en el mismo párrafo del documento.[38]

La primera es la afirmación de que la esperanza mesiánica judía no es en vano. Aunque me hubiera gustado que esto se expresara en forma más positiva y directa, a mi juicio se opone a la cristología bastante simplista basada en el supuesto cumplimiento de Jesús de las profecías mesiánicas judías que predomina en la expresión litúrgica católica. Esta declaración afirma la validez permanente de las profecías mesiánicas como se las entiende en el judaísmo, descartando así la afirmación tradicional de la Iglesia en el sentido de que Cristo las ha cumplido en su totalidad y que él es el esperado mesías judío, a quien el pueblo judío se niega a aceptar. Esta afirmación está en el centro mismo de la teología cristiana de la sustitución. Los textos mesiánicos judíos que aparecen en las Escrituras hebreas representan una auténtica concepción del cumplimiento escatológico final. Forman parte de la esperanza religiosa genuina. Aquí tenemos las primicias de un reconocimiento por parte de los biblistas cristianos de que existe un camino distintivo para los judíos en lo referente al final de los tiempos, algo que ya había sido propuesto, como mencioné, por el cardenal Walter Kasper cuando escribió que “si (los judíos) siguen su propia conciencia y creen en las promesas de Dios como ellos las entienden en su tradición religiosa, están en línea con el plan de Dios”. [39] El cardenal Ratzinger mencionó esta afirmación en su Introducción al documento.

La segunda declaración de la parte II A, #5, del documento de la Pontificia Comisión Bíblica es un poco más indirecta, pero tiene el potencial de ser desarrollada en una importante declaración teológica. Debemos decir que la formulación teológica no forma parte del mandato de la Pontificia Comisión Bíblica. Esa tarea le corresponde a la Pontificia Comisión Teológica, que nunca se refirió formalmente a las implicancias teológicas de la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica. Esta sería una importante tarea que podría emprender la Comisión Teológica cuando estamos a punto de celebrar el 50º aniversario de Nostra Aetate.

Este texto clave del documento de la Pontificia Comisión Bíblica dice lo siguiente: “Nosotros como ellos vivimos en la espera. La diferencia está en que para nosotros Aquél que vendrá tendrá los rasgos del Jesús que ya vino y está ya presente y activo entre nosotros”. Aunque esta declaración sin duda reivindica el cumplimiento mesiánico en y a través de Jesús, parece insinuar que ese

cumplimiento mesiánico aún no está completo. ¿Podríamos decir que la perspectiva escatológica judía agrega algo crítico para completar la interpretación mesiánica? Una “característica” crítica visible en y a través de Jesús podría ser, de hecho, la mejor transparencia en nuestra interpretación del nexo divino-humano que se encuentra en el corazón de la cristología encarnacional. Esta declaración también abre, a mi juicio, la posibilidad de que no todas las auténticas características mesiánicas se hicieron visibles en y a través de Jesús, sino que en realidad fueron mejor expuestas en las perspectivas mesiánicas judías. Por último, la declaración parece legitimar una discusión en el sentido de que las “características” que ven los cristianos en y a través de Jesús pueden expresarse en y a través de un conjunto diferente de símbolos teológicos. Soy consciente de que estoy ampliando el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, pero ¿no es eso lo que se supone que hacen los teólogos?

Terminaré mi presentación con algunas observaciones adicionales, después de haber ofrecido este brevísimo esbozo de hacia dónde debería dirigirse la discusión teológica de la relación cristiano-judía. Ante todo, creo que los teólogos cristianos deben tomar una decisión fundamental desde el principio sobre qué tradiciones cristológicas del cristianismo son las más apropiadas para construir un abordaje de la continuidad de alianza del pueblo judío. Yo dejé en claro mi decidida preferencia por la cristología encarnacional. Pero reconozco que esta no es una elección sencilla, porque las otras dos perspectivas cristológicas principales han desempeñado un papel central en la definición del cristianismo a lo largo de los siglos y en su expresión litúrgica. La cristología es el verdadero centro neurálgico de la identidad cristiana, y por eso debemos avanzar lentamente y con cuidado en todos los ajustes importantes de nuestra concepción cristológica.

En las observaciones que realicé hoy, hablé desde el interior de la comunidad cristiana. Pero creo que también los académicos religiosos judíos tienen una tarea que hacer. ¿Tiene el cristianismo alguna implicancia teológica para la autocomprensión judía? Cuando los líderes cristianos, como los últimos tres papas, hablan del vínculo de la Iglesia con el judaísmo ¿resuena todo eso en la autocomprensión teológica judía? Si no lo hace, ¿podrían sugerir los académicos judíos que los cristianos abandonaran el término “vínculo”, ya que un vínculo no puede ir en una sola dirección? Y cuando un académico judío como Daniel Boyarin dice que la cristología es un proceso que ya existía en el judaísmo del Segundo Templo y que por lo tanto fue aplicado, más que inventado, para Jesús ¿es esto solo una perspectiva judía totalmente periférica o una idea que puede ganar influencia en círculos religiosos judíos?[\[40\]](#)

Por último, la discusión sobre la relación teológica entre judíos y cristianos debe darse más allá de los círculos teológicos institucionales, para llegar a la cantidad cada vez mayor de personas que tienen importantes vínculos espirituales con ambas comunidades religiosas, pero sin lazos con sus estructuras institucionales formales. El diálogo también tendrá que incorporar cada vez más la discusión teológica cristiano-judía en una conversación interreligiosa más amplia, en especial con el Islam. Ya he dicho y hoy repito este argumento aquí: el diálogo judeo-cristiano tiene importantes consecuencias teológicas para el diálogo de la Iglesia con otras tradiciones religiosas.

Es posible que, tanto en los círculos judíos como en los cristianos, algunas personas se sientan inquietas en lo que respecta a los desafíos teológicos que he planteado aquí. Podría parecer que estos debilitan los necesarios vínculos entre las tradiciones religiosas, y entre el cristianismo y el judaísmo en particular. Pero para mí, el miedo es el enemigo de la convicción y del compromiso. Como lo destacó la Pontificia Comisión Bíblica, tanto los cristianos como los judíos viven en la esperanza escatológica. Este debe ser el contexto que prevalezca al enfrentar los desafíos teológicos de nuestras relaciones.

Agradezco sinceramente al ICCJ la oportunidad de compartir estos puntos de vista con ustedes.

- [1] Arzobispo Charles Chaput, "Address to Jewish Leaders," Filadelfia, 11 de julio de 2013. Véase en <http://www.ccrj.us/news/1247-chaput2013II>.
- [2] Para el texto de *Dabru Emet* con comentarios de judíos y cristianos, véase Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel y Michael A. Signer, eds., *Christianity in Jewish Terms*. (Boulder, CO: Westview Press, 2000). El texto en español: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Declaraci_n_jud_a_sobre_los_cristianos_y_el_cristianismo.1402.0.html?L=5
- [3] Gregory Baum, "The Social Context of American Catholic Theology," *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 41 (1980), 87.
- [4] Monika Hellwig, "Christian Theology and the Covenant of Israel," *Journal of Ecumenical Studies* 7 (Invierno ed 1970), 37-51; "From the Jesus Story to the Christ of Dogma," in Alan T. Davies, ed., *Antisemitism and the Foundations of Christianity*. (New York: Paulist Press, 1979).
- [5] Paul M. Van Buren, *A Christian Theology of the People Israel: A Theology of the Jewish-Christian Reality, Parte 2*. (New York: Seabury Press, 1983).
- [6] Mary Boys, *Redeeming Our Sacred Story: The Death of Jesus and Relations Between Jews and Christians*. (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2013).
- [7] R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Minneapolis: Fortress, 1996).
- [8] John T. Pawlikowski, *Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue*. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2011); *Restating the Catholic Church's Relationship with the Jewish People: The Challenge of Super-Sessionary Theology*. Frontiers of Scholarly Research. (Lewiston, NY: Edward Mellen Press, 2013).
- [9] Cf. K. Hannah Holtschneider, *The 1980 Statement of the Rhineland Synod: A Landmark in Christian-Jewish Relations in Germany*. (Cambridge, UK: CJC Press, 2002).
- [10] Leuenberg Church Fellowship, *Church and Israel: A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews*, ed. Helmut Schwier. (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2001).
- [11] *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships*, eds., Phillip Cunningham y otros. (Grand Rapids, MI and Cambridge, UK: William B. Eerdmans, 2011).
- [12] Para ver el texto *A Sacred Obligation* con comentarios de miembros del Grupo de Académicos Cristianos, cf. Mary C. Boys, ed. *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred Obligation*. (London/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Roman & Littfield, 2005). En español: http://www.jcrelations.net/Una_Obligaci_n_Sagrada_-_Repensar_la_fe_cristiana_en_relaci_n_con_el_juda_smo.2470.0.html?L=5
- [13] Conferencia Episcopal de Estados Unidos, Comité de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos y Consejo Nacional de Sinagogas de Estados Unidos, "Reflections on Covenant and Mission," *Origins* 32 (5 de septiembre de 2002), 218-224. También se redactó un texto judío sobre el tema, pero fue rechazado luego por la delegación judía, que lo consideró inadecuado.
- [14] Cardenal Avery Dulles, "Evangelization and the Jews," con respuestas de Mary C. Boys, Phillip Cunningham y John T. Pawlikowski, *America* 187 (21 de octubre de 2002), 8-16.
- [15] Para ver el texto del papa Benedicto XVI en la sinagoga de Roma, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_sinagoga_sp.html. En español: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_sinagoga_sp.html
- [16] Véase el texto en español del documento original: http://www.jcrelations.net/Reflexiones_sobre_alianza_y_misi_n_12_de_agosto_de_2002.2469.0.html?id=720&L=5. La crítica de la USCCB de ese documento, la carta conjunta de los líderes judíos (ortodoxos, conservadores y reformistas) a los obispos, que expresaba su preocupación, y la respuesta de los obispos y las aclaraciones sobre la cuestión misión/diálogo pueden verse en la sección Dialogika del sitio web del Council of Centers for Christian-Jewish Relations, en <http://www.ccrj.us/dialogika-resources/documents-and-statements/Jewish772-zdk09june16>, o <http://www.ccrj.us/dialogika-resources/documents-and-statements/romancatholic/us-conferences-of-catholic-bishops/585-usccb09oct2>. Este intercambio de documentos tuvo lugar en el verano y el otoño de 2009. Para la versión revisada, en inglés: http://www.jcrelations.net/A_Note_On_Ambiguities_Contained_In_i_Reflections_On_Covenant_And_Mission_i.205.0.html
- [17] Las dos declaraciones vaticanas principales sobre misión y diálogo, *Redemptoris Missio* and *Dialogue and Proclamation*, se pueden encontrar en William R. Burrows, ed., *Redemption and Dialogue: Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*. (Maryknoll, NY: Orbis, 1993). Yo abordé esta cuestión en "Mission and Dialogue in Contemporary Catholicism", en *Modern Believing*, 51:3 (julio de 2010), 47-55.
- [18] Robin Scroggs, "The Judaizing of the New Testament," *Chicago Theological Seminary Register* 75 (invierno de 1986), 36-45.
- [19] Anthony J. Saldarini, "Jews and Christians in the First Two Centuries: The Changing Paradigm", *Shofar* 10 (1992), 32-43; "Christian Anti-Judaism: The First Century Speaks to the Twenty-First Century", the Joseph Cardinal Bernardin Jerusalem Lecture 1999. (Chicago: Archdiocese of Chicago, the American Jewish Committee, Spertus Institute of Jewish Studies, Jewish United Fund/Jewish Community Relations Council, 1999).
- [20] Adam H. Becker y Annette Yoshiko Reed, eds., *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Texts and Studies in Judaism #95. (Tubingen: Mohr Siebeck, 2003). Véase también Matt-Jackson-McCabe, ed., *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 2007); Dabian Udoh, ed., *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008); y Herschel Shanks, ed., *Partings: How Judaism and Christianity Became Two*. (Washington: Biblical Archeology Society, 2013).
- [21] John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 3, "Companions and Competitors." (New York: Doubleday, 2001), 251.
- [22] David Frankfurter, "Beyond Jewish-Christianity: Continuing Religious Subcultures of the Second and Third Centuries and Their Documents", en Becker y Reed, eds., *The Ways That Never Parted*, 132.
- [23] Paula Fredriksen, "What 'Parting of the Ways'? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", en Becker y Reeds, eds., *The Ways That Never Parted*, 35-64.
- [24] Wesley Ariarajah, "Towards a Fourth Phase in Jewish-Christian Relations: An Asian Perspective," inédito, Conference on Christian-Jewish Dialogue, Temple Emmanuel, New York, co-patrocinado por el Center for Interreligious Understanding and the Office of Interreligious Affairs del WCC, noviembre de 2003. Para una perspectiva distinta sobre la teología de Asia, cf. Peter Phan, "Jews and Judaism in Asian Theology: Historical and Theological

Perspectives," *Gregorianum* 86 (2005), 806-836).

[25] Sobre Jesús como judío, cf. Hans Hermann Henrix, "The Son of God Became Human as a Jew: Implications of the Jewishness of Jesus for Christology", en Phillip Cunningham y otros, eds., *Christ Jesus and the Jewish People Today*, 114-143 y Barbara Meyer, "The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish", en Phillip Cunningham y otros, eds., *Christ Jesus and the Jewish People Today*, 144-163.

[26] Para ver nuevas perspectivas sobre Pablo y el judaísmo, cf. varios ensayos en Reimund Bieringers y Didier Pollefeyt, eds., *Paul and Judaism: Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*. (London/New York: T&T Clark International, 2012).

[27] Cf. Eugene J. Fisher y Leon Klenicki, eds., *Spiritual Pilgrimage: Texts on Jews and Judaism 1979-1995 Pope John Paul II*. (New York: Crossroad y ADL, 1995).

[28] Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*.

[29] Johannes Baptist Metz, "Facing the Jews: Christian Theology After Auschwitz", en Elisabeth Schussler-Fiorenza y David Tracy, eds., *The Holocaust as Interpretation*, *Concilium* 175 (Edimburgo: T & T Clark, 1984), 27.

[30] John Pawlikowski, "Rethinking Christianity: A Challenge to Jewish Attitudes," *Moment* 15:3 (agosto de 1990), 36-39. Una respuesta de Irving Greenberg, "Jews have thought little about the spiritual dignity of other faiths," 39.

[31] Cf. Nota 8.

[32] Franz Mussner, *Tractate on the Jews: The Significance of Judaism for Christian Faith*, trad. Leonard Swidler. (Filadelfia: Fortress, 1984); y "From Jesus the 'Prophet' to Jesus the 'Son'", en Abdold Javad Falaturi, Jacob J. Petuchowski y Walter Stolz, eds., *Three Ways to One God: The Faith Experience in Judaism, Christianity, and Islam*. (New York: Crossroad, 1987), 76-85.

[33] Liam Tracey, OSM, "The Affirmation of Jewish Covenantal Vitality and the Church's Liturgical Life", en Phillip Cunningham y otros, eds., *Christ and the Jewish People Today*, 268-286.

[34] John T. Pawlikowski, *Jesus and the Theology of Israel*. (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1989); *Christ in Light of Christian-Jewish Dialogue*. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001).

[35] Amy-Jill Levine y Marc Zvi Brettler, eds., *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version*. (Oxford: Oxford University Press, 2011).

[36] Cardenal Walter Kasper, "The Good Tree," *America* 185:7 (17 de septiembre de 2001); "Christians, Jews, and the Thorny Question of Mission," *Origins* 32:28 (19 de diciembre de 2004), 464; y "Prefacio", en Phillip Cunningham y otros, eds., *Christ Jesus and the Jewish People Today*, x-xvii.

[37] Pontifical Biblical Commission, *The Jewish People and Their Sacred Scripture in the Christian Bible*. (Vaticano: Liberia Editrice Vaticana, 2002). En español: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html. Para un análisis de este documento, incluyendo mis propias reflexiones, cf. la edición especial de *The Bible Today*, mayo/junio de 2003.

[38] Pontifical Biblical Commission, *The Jewish People and their Sacred Scripture*, 60.

[39] El texto de la exposición del cardenal Walter Kasper en el Boston College puede encontrarse en la página del College's Center for Christian-Jewish learning, www.cjlning@bc.edu.

[40] Daniel Boyarin, *The Jewish Gospel: The Story of the Jewish Christ*. (New York: The New Press, 2012).

Esta exposición fue presentada en el marco de la Conferencia del ICCJ 2014 realizada en Buenos Aires, Argentina. Es un anticipo de la edición completa de las ponencias de la Conferencia que se publicará en 2015.

Traducción del inglés: Silvia Kot.