



Judaísmo y cristianismo: una tensión creativa

| Davies, Alan

En la actualidad, entre teólogos cristianos y estudiosos de religiones comparadas se está haciendo correr mucha tinta para tratar de definir las relaciones entre el cristianismo y las religiones no-cristianas del mundo. El hecho de que la mayoría, si no todas las religiones no-cristianas se encuentren hoy a nuestras puertas, confiere a esta tarea una nueva urgencia.

Judaísmo y cristianismo:

una tensión creativa

En la actualidad, entre teólogos cristianos y estudiosos de religiones comparadas se está haciendo correr mucha tinta para tratar de definir las relaciones entre el cristianismo y las religiones no-cristianas del mundo. El hecho de que la mayoría, si no todas las religiones no-cristianas se encuentren hoy a nuestras puertas, confiere a esta tarea una nueva urgencia. En Toronto, la ciudad en la que vivo, paso a menudo frente a templos hindúes, budistas y sikhs, mezquitas shiítas y, desde luego, una gran variedad de iglesias y sinagogas. En este encuentro de las religiones del mundo y sus innumerables divisiones y subdivisiones, el carácter mismo de la teología cristiana ha cambiado. Los grandes teólogos del pasado reciente, por ejemplo Karl Barth, Reinhold Niebuhr y Paul Tillich, de la tradición protestante, modificaron sus ideas en el diálogo con la modernidad, es decir, con el humanismo secular del occidente moderno tal como se desarrolló a partir de la Ilustración del siglo XVIII: una cosmovisión arrogante, autosuficiente y encerrada en sí misma, que terminó en la catástrofe de la civilización occidental con las guerras mundiales y los genocidios de mediados del siglo XX. La crisis de la modernidad sigue existiendo, pero el eje de la teología se desplazó desde un diálogo con el secularismo, el agnosticismo, el ateísmo, e incluso el nihilismo — básicamente obsesiones del siglo XIX—, hacia un diálogo con formas de religión que hasta ahora se habían mantenido generalmente alejados del campo de la cristiandad. Pero la cristiandad, al menos en su acepción antigua, ya casi no existe, y la situación espiritual de fines del siglo XX es considerablemente distinta de la que había a principios de siglo. Los estudiantes de teología cristiana no pueden limitar sus estudios sólo a la tradición cristiana si quieren ser sacerdotes y pastores inteligentes de los países contemporáneos; deben estudiar también otras tradiciones. De lo contrario, se condenan a una ignorancia terminal. Si esto es cierto para los encuentros entre cristianos y musulmanes, cristianos y budistas, cristianos y sikhs, es especialmente cierto para el encuentro entre cristianos y judíos. Porque incluso en el nuevo pluralismo religioso de nuestra época, el encuentro entre cristianos y judíos tiene un carácter especial y un imperativo especial.

Hay varias razones para este carácter especial. La primera es histórica: el cristianismo ingresó a la historia como una secta mesiánica judía de lo que ahora denominamos el primer siglo de la Era

Común. Era uno de los diversos "judaísmos" de la antigüedad (fue un erudito judío, Samuel Sandmel, quien me enseñó a no usar nunca "judaísmo" en singular, al hablar del mundo antiguo). La palabra "secta" es levemente peligrosa por sus connotaciones peyorativas; tal vez deberíamos decir en su lugar "partido religioso". El cristianismo, que se llamó cristianismo después de que los primeros enemigos del movimiento de Antioquía acuñaron el término "cristiano" con sentido despectivo, no era, como se suele decir, hijo del judaísmo, sino una de sus mutaciones; el judaísmo rabínico, que nació más o menos en la misma época, fue otra mutación. En realidad, como escribió otro estudioso judío (Alan Segal),¹ se puede hablar de un "nacimiento de mellizos", de dos nuevos judaísmos, ambos marcadamente diferentes de los sistemas religiosos que los precedieron. No sólo fueron el judaísmo rabínico y el cristianismo mellizos religiosos, sino que, como Jacob y Esaú, los hijos mellizos de Isaac y Rebeca, lucharon dentro del seno materno, mostrando lo que sucedería en la vida fuera del vientre. Desde el principio, ambos eran similares y diferentes: el cristianismo surgió de los elementos mesiánicos y escatológicos de la religión hebrea, mientras que el judaísmo rabínico, si lo que sostiene Jacob Neusner es correcto,² surgió en gran parte de los elementos no-mesiánicos, de hecho, de un profundo recelo hacia los mesías y sus "peligrosas promesas". Después de todo, el entusiasmo mesiánico había lanzado a los judíos a una guerra desastrosa con los romanos, que terminó con la destrucción del segundo Templo, centro del mundo judío, de modo que había una buena razón para desconfiar de los movimientos mesiánicos, incluso si los cristianos se habían opuesto a la guerra. Claro que la idea mesiánica no desapareció en el judaísmo post-bíblico, pero comparado con el cristianismo, y quizá como reacción al cristianismo, en general fue marginado. Sin embargo, Martin Buber, un filósofo judío del siglo XX, lo tomó como base de una famosa definición de la tensión existente entre el judaísmo y el cristianismo:

Pre-mesiánicamente, nuestros destinos están divididos. Para el cristiano, el judío es el hombre incomprensiblemente obstinado que rehúsa ver lo que ha ocurrido; y para el judío, el cristiano es el hombre incomprensiblemente atrevido que afirma en un mundo irredento que su redención se ha cumplido. Es éste un abismo que ningún poder humano puede franquear.³

Para Buber, el judaísmo y el cristianismo eran variaciones sobre el mismo tema: el tema del mesianismo. Volveré sobre este punto.

La segunda razón del carácter especial del encuentro judeo-cristiano es teológica. Los judíos y los cristianos rinden culto al mismo Dios, el Dios del monoteísmo bíblico. Este es un punto simple, pero que no puede enfatizarse con demasiada fuerza. Algunos judíos, especialmente los ortodoxos, han tenido a veces la tentación de considerar al Dios del cristianismo diferente al Dios de Israel, en gran medida por la doctrina de la Trinidad: una doctrina notoriamente complicada, incluso para los cristianos. Pero la doctrina de la Trinidad surgió como un intento de traducir el concepto bíblico del Dios viviente al lenguaje de la metafísica griega. En un determinado momento del segundo siglo, el cristianismo dejó de ser una secta judía y se transformó en una religión universal y crecientemente gentil. Por lo tanto, los Padres de la Iglesia se volvieron hacia los pensadores griegos, padres de la filosofía occidental, para establecer sus principios de trabajo. Ex-paganos más que ex-judíos, comenzaron a escribir la teología cristiana, y las raíces y las fuentes judías de la fe se vieron comprometidas, a veces, seriamente comprometidas. Sin embargo, en la corriente principal del cristianismo, nunca se perdieron. La doctrina de la Trinidad fue al mismo tiempo fuente de clarificación y de confusión. De clarificación, porque permitió que los cristianos pudieran relacionar la Escritura hebrea con la metafísica griega, y de confusión, porque nunca surgió una versión única de la doctrina, y porque probablemente creó tantos problemas como los que solucionó. Pero pese a las diversas formas en que se la interpreta, los cristianos concuerdan en que hay un solo Dios, y cualquier versión de la doctrina que sugiera que los cristianos rinden culto a más de un Dios (triteísmo) es necesariamente falsa.

La tercera razón del carácter especial de la relación entre judíos y cristianos deriva de la segunda.

Quienes adoran al Dios del monoteísmo bíblico no sólo comparten las mismas escrituras sagradas, sino también las mismas convicciones éticas. Hablan el mismo lenguaje moral y se sustentan en el mismo ethos moral. Fue el fallecido investigador inglés anglicano James Parker, famoso por sus estudios sobre antisemitismo y autor de varios libros sobre relaciones judeo-cristianas, quien definió al judaísmo como una religión basada en la justicia social, mientras que el cristianismo es una religión basada en la espiritualidad personal. La esencia de ambas religiones es moral, pero el judaísmo se concentra en la ética de la comunidad, mientras que el cristianismo se concentra en la individual. Esta es una gran simplificación, pero tiene el mérito de vincular a judíos y cristianos en una tensión creativa, en la que cada uno puede hacer una contribución distintiva al bienestar moral y espiritual de la sociedad humana. Que mi propio gran maestro, el fallecido teólogo protestante norteamericano Reinhold Niebuhr, pensaba en términos similares, es un hecho bien documentado. Durante sus primeros años como pastor en Detroit, Niebuhr dijo una vez que había sólo dos cristianos en Detroit, ¡y los dos eran judíos! Quiso decir que los judíos parecían haber desarrollado una capacidad mayor que la mayoría de los cristianos para lo que él llamaba "virtud cívica". Eso se debía en parte a su larga experiencia como minoría en el mundo cristiano, y en parte al judaísmo en sí, con su singular "pasión hebraico-profética por la justicia social". El Detroit de la década de 1920 era el feudo personal del poderoso y super-rico industrial Henry Ford, que simulaba ser un gran benefactor del obrero cuando en realidad era lo contrario. De hecho, entre otras cosas, Ford fue uno de los archiantisemitas de su tiempo. El joven Niebuhr, que estaba a cargo de una congregación de clase obrera, encontró sus más fervientes aliados en sus luchas públicas contra Ford por cuestiones sociales, incluyendo un salario justo, entre algunos judíos locales. En su extraordinario ensayo "The Relations of Jews and Christians in Western Civilization", Niebuhr escribió: "...ambas religiones muestran los mismos recursos y están expuestas a los mismos riesgos".⁴ Son similares y diferentes. El judaísmo tiene una aptitud para la virtud cívica, mientras que el cristianismo, en la vida de sus santos, como Madre Teresa de Calcuta, exalta a menudo lo que Niebuhr llama "la moralidad en enésimo grado" ("Sed perfectos como vuestro Padre en el Cielo es perfecto"). Pero consagrarse a la virtud cívica implica resignar algo y, en ocasiones, sacrificar la idea de moral personal en aras del bien público, mientras que consagrarse a la moralidad en enésimo grado implica sacrificar la idea de responsabilidad social, el "orden y justicia de la comunidad". Es imposible que coexistan los dos caminos. Por lo tanto, de acuerdo con Niebuhr, el judaísmo y el cristianismo se dirigen a los lados opuestos del mismo dilema humano, y de esa forma se complementan profundamente.

La tensión religiosa entre el judaísmo y el cristianismo tiene también otros aspectos. Pese a la pérdida de la independencia judía que siguió a la guerra con Roma, el judaísmo preservó su sentido de pueblo, como nos recuerda Alan Segal, espiritualizando las instituciones nacionales del estado ya desaparecido, especialmente el Templo, mientras que el cristianismo, que entró en la historia como una secta judía, atravesó los límites del judaísmo para convertirse en una religión universal en la que no había ni judío ni griego. Esta diferencia es definitiva y profunda: la Sinagoga y la Iglesia tiraban en direcciones opuestas. Una procuraba mantener sus antiguas fronteras intactas para proteger la santidad de su tradición, y la otra procuraba disolver esas fronteras para crear lo que a los Padres de la Iglesia les gustaba llamar una nueva raza humana.

Inevitablemente, la diferencia llevó al conflicto, a veces, a un trágico conflicto, especialmente después de que el cristianismo conquistó el mundo romano en el cuarto siglo de la Era Común, una victoria que tuvo como resultado la transformación del imperio pagano en un estado teocrático cristiano y del dios-emperador pagano en un sacerdote-rey cristiano. Eso produjo un tremendo desequilibrio de poder, y todos conocemos las consecuencias de ese desequilibrio: la otrora perseguida Iglesia se volvió a su vez perseguidora a medida que los cristianos se sumían en lo que más tarde Martín Lutero llamó una "teología de la gloria", identificando su preeminencia social y política con el Reino de Dios en la tierra. Pero en la actualidad, esa preeminencia está empezando a desaparecer, y cada vez se habla más de una sociedad post-cristiana, post-constantiniana, en la que la Iglesia ya no domina, a pesar de que numéricamente muchos países de Occidente siguen siendo todavía en general países cristianos. El desequilibrio del poder está empezando a corregirse, al menos hasta cierto punto, aunque, a causa de la herencia del

antisemitismo histórico, los judíos todavía son vulnerables en muchos países occidentales, si no a la persecución del Estado, al resentimiento social y al terrorismo político. No obstante, aun en el caso de que, por milagro, todos los problemas de poder y todas las fuerzas del prejuicio desaparecieran, y judíos y cristianos pudieran convivir como vecinos perfectos, subsistiría siempre la tensión fundamental entre las dos religiones, porque está en la naturaleza de las cosas. Niebuhr hablaba de un choque entre las aspiraciones de virtud cívica y de perfección moral, pero otros se han referido a la tensión judeo-cristiana en términos diferentes, aunque tal vez no incompatibles. Para Jacob Neusner, el judaísmo clásico representa el aspecto conservador de la tensión entre un enfoque esencialmente conservador y otro esencialmente radical de la vida religiosa. (En este caso, por supuesto, uso la expresión "conservador" en su verdadero sentido, como reverencia por la tradición, que no tiene nada que ver con lo que hoy se llama "neoconservador"). El judaísmo de la Mishnah es un judaísmo que valoriza el orden y la estabilidad, un judaísmo que se ocupa de las leyes sagradas y las reglas sagradas establecidas para integrar la vida y salvaguardar la pureza de la tierra y el pueblo, que según la perspectiva de los antiguos rabinos constituía un reino de sacerdotes en medio de un mundo idólatra. Esta es una construcción ideal, pero cuando hablamos de esencias, hablamos en términos ideales. Así, el judaísmo trató de preservarse, resistiendo hasta el martirio todos los intentos de cortar la continuidad de su historia y su testimonio.

Entre los teólogos cristianos contemporáneos, tanto católicos como protestantes, existe una tendencia creciente a ver al cristianismo de un modo absolutamente distinto. El gran teólogo de la primera mitad del siglo XX, Paul Tillich, describió la idea cristiana esencial como el "poder del nuevo ser", o la irrupción en el tiempo y el espacio de una nueva realidad desde más allá del tiempo y el espacio. Curiosamente, este tema fue ratificado por un pensador judío moderno, el filósofo neomarxista alemán Ernst Bloch, que se interesaba en la Utopía. El genio del cristianismo pre-constantiniano surgió y se expresó en su ruptura con los poderes paganos del destino por medio de su apertura a un futuro indeterminado, *incipit vita nova*, la inauguración de una nueva era. Esto es lo que significa la afirmación de que el mesías ha llegado. Para Bloch, y para su admirador, el teólogo protestante Jürgen Moltmann, la resurrección de Cristo en la fe cristiana no era una imitación de las resurrecciones paganas (los dioses muertos y resucitados de las religiones místicas), sino una visión escatológica de una tierra y un cielo nuevos. Correctamente entendida, según Moltmann, la Pascua es un preludio de la recreación del mundo, y el impulso para su recreación.⁵ Los judíos les recuerdan a los cristianos, con toda razón, el estado irredento del mundo, y su testimonio tiene una validez duradera. Pero los judíos se equivocan cuando sostienen que el estado irredento del mundo es una prueba de que Jesús no era el mesías. Más que un argumento contra la creencia en Jesús como mesías, "la experiencia visible y dolorosa" de la irredención es un imperativo para reconstruir el mundo a imagen del mesías que ha venido. Entre estos dos puntos de vista, el judío y el cristiano, no hay resolución, sino tensión, pero se trata de una tensión creativa: el cristianismo necesita al judaísmo para mantener los pies sobre la tierra, pero los cristianos no pueden resignar su fe en la redención del mundo. De modo que la dialéctica continúa. También esto es, desde luego, una construcción ideal, y obviamente a contramano de gran parte de la historia cristiana. Pero, una vez más estamos hablando en términos ideales.

En la actualidad, los judíos y los cristianos se enfrentan en gran parte a los mismos problemas y los mismos enemigos. Poderosos y peligrosos "ismos" han surgido tanto en Europa como en Norteamérica: el demonio del nacionalismo, la ideología de la nación, que en sus formas extremas lleva a la limpieza étnica; el demonio del racismo, primo hermano del nacionalismo, que tiene mil caras, y que, a pesar de todas las lecciones del siglo XX, todavía está muy extendido en nuestra sociedad. La así llamada Iglesia de las Naciones Arias, que no es una Iglesia sino una pandilla infame, podrá ser pequeña en tamaño, pero es un peligroso síntoma de nuestros tiempos. El demonio del antisemitismo sigue amenazando a los judíos, pero los cristianos se engañan si creen que los antisemitas del mundo no son también sus enemigos. A veces esos demonios se apoderan para su uso propio del lenguaje de la Escritura y lo que solía llamarse la tradición judeocristiana, hablando en nombre del Dios del monoteísmo bíblico, cuando en realidad están al

servicio de las deidades de la nación y la raza. Pero más allá de la lucha contra esos enemigos, un grado cada vez mayor de confusión moral en la vida cotidiana a medida que nuestra sociedad se fue volviendo más compleja, hizo urgente que judíos y cristianos trabajen juntos, y con otras comunidades religiosas, por el interés del bien común. Todos conocemos las cuestiones de la riqueza y la pobreza, la ley y la justicia, el lucro y el empleo, la educación como privilegio y la educación como derecho, las políticas públicas y los servicios médicos. La resolución de esos problemas no debería dejarse sólo en manos de aquellos que han dejado de creer en la antigua sabiduría de los grandes textos de nuestras dos religiones: el judaísmo y el cristianismo todavía tienen algo para decir.

Notas

1. Alan F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
2. Jacob Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
3. Martin Buber, "The two Foci of the Jewish Soul", citado en *The Writings of Martin Buber*, Will Herberg (editor), New York, Meridian Books, 1956, p. 276.
4. Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 97.
5. Cf. Jürgen Moltmann, *The way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, y otros escritos.

Conferencia pronunciada en Christian-Jewish Dialogue, Calgary Jewish Centre, Calgary, Alberta, Canadá.

© 1996 Alan T. Davies. Publicado con el amable permiso del autor.

Traducción del [inglés](#): Silvia Kot