



Judíos y cristianos: creando un espacio teológico para el otro

| Shepherd, Margaret

Sacks Lecture anual, pronunciada el 21 de noviembre de 2000, en la Universidad de Essex (UK). La hermana Margaret Shepherd, nds, es directora del Council of Christians and Jews de Londres (UK).

Judíos y cristianos:

creando un espacio teológico para el otro

Margaret Shepherd

En el libro del gran rabino Dr. Jonathan Sacks, *Faith in the Future*, que su autor dedicó a los miembros del Consejo de Cristianos y Judíos, hay una sección titulada "El imperativo interreligioso", en el que recuerda haber tenido el privilegio de conocer a un *rebbe* hasídico, director de un grupo de místicos judíos y uno de los mayores líderes religiosos del mundo judío, cuyas enseñanzas lo inspiraron. El Dr. Sacks le había hablado sobre el aparente exclusivismo del modo de vida por él recomendado, que parecía dejar afuera al resto del mundo por su intensa, segregada piedad. Le preguntó si no había belleza y valor más allá de las estrechas paredes entre las que vivía. La respuesta del *rebbe*, según el relato del Dr. Sacks, es reveladora:

Imagine que dos personas pasan su vida transportando piedras. Una lleva bolsas de diamantes. La otra acarrea bolsas de rocas. Ahora se le pide a cada una que lleve una carga de rubíes. ¿Cuál de las dos personas entiende qué tiene que llevar? El hombre que está acostumbrado a los diamantes sabe que las piedras pueden ser preciosas, incluso las que no son diamantes. Pero el hombre que sólo transportó rocas cree que las piedras son meramente una carga. Tienen peso, pero no valor. Los rubíes exceden su comprensión. Lo mismo ocurre con la fe. Si apreciamos la nuestra, conocemos el valor de otras. Podemos considerar nuestra fe como un diamante y otra fe como un rubí, pero sabemos que ambas son piedras preciosas. Pero si la fe no es más que una carga, no sólo no valoraremos la nuestra. Tampoco valoraremos la fe de los demás. Consideraremos que ambas son igualmente inútiles."

¿Cómo valoramos la fe del otro? ¿La apreciamos? ¿Nos esforzamos por darle un "espacio teológico"?

El capítulo 4 de la declaración conciliar *Nostra Aetate* inauguró una nueva era en las discusiones teológicas sobre la relación de la Iglesia con el pueblo judío. Aunque breve, revirtió la perspectiva

teológica tradicional de la relación entre judíos y cristianos, que había estado dominada por la llamada "teología de la sustitución", presente desde la época patrística, cuya enseñanza decía que los incrédulos, infieles judíos habían sido reemplazados por los creyentes, fieles cristianos. La teología de la sustitución de *Adversos Judaeos* afectó la teología cristiana hasta el siglo pasado, negándole todo papel al pueblo judío en el proceso de salvación. De modo que *Nostra Aetate* fue, teológicamente, verdaderamente revolucionaria, y el comienzo del profundo reexamen que realiza Iglesia de su relación con su hermano, el judaísmo. Porque el cristianismo y el judaísmo rabínico han nacido al mismo tiempo, compartiendo la cuna de las Escrituras hebreas. Están "vinculados", como ha dicho repetidamente el papa Juan Pablo II, "a nivel de identidad".

Nostra Aetate estableció las bases para la comprensión cristiana de la relación de la Iglesia con el judaísmo –y otras religiones del mundo–, su origen común a partir de Dios y su destino común en Dios, según los designios de Dios, para la salvación de la humanidad. El descubrimiento del papel del Espíritu Santo en todo esto se haría gradualmente, y se acentuó con mayor fuerza en los últimos documentos del Concilio Vaticano, especialmente en el documento titulado *Gaudium et Spes*, en el que la obra del Espíritu de Dios se ve universalmente en acción en el mundo, "no sólo, ni primordialmente, en las aspiraciones religiosas de los seres humanos, sino en los valores humanos que unánimemente persiguen, como justicia y hermandad, paz y armonía."

El papa Juan Pablo II ha puesto un gran énfasis en afirmar la activa presencia del Espíritu de Dios en la vida religiosa de las personas de otra fe y en las tradiciones religiosas a las que pertenecen. En su primera encíclica, *Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979), el papa veía en la "creencia firme" de los no-cristianos un "efecto del espíritu de verdad". Preguntaba:

¿No sucede quizás a veces que la creencia firme de los seguidores de las religiones no-cristianas –creencia que es efecto también del Espíritu de verdad, que actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo místico– haga quedar confundidos a los cristianos, muchas veces tan dispuestos a dudar de las verdades reveladas por Dios y proclamadas por la Iglesia? (*Redemptor Hominis* 6)

Lo que une a todas las religiones es el hecho de que son "otros tantos reflejos de una única verdad", caminos con una meta única:

Los Padres de la Iglesia veían con razón en las distintas religiones otros tantos reflejos de una única verdad, 'como semillas del Verbo' (cf. *Ad Gentes* 11; *Lumen Gentium* 17), los cuales testimonian que, aunque por diversos caminos, está dirigida sin embargo en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano, tal como se expresa en la búsqueda de Dios y al mismo tiempo en la búsqueda, al tender hacia Dios, de la plena dimensión de la humanidad, es decir, del pleno sentido de la vida humana. (*Redemptor Hominis* 11)

En su alocución del 22 de diciembre de 1986 a los miembros de la Curia romana, al hablar del Día Mundial de las Oraciones por la Paz que había tenido lugar en Asís dos meses antes (27 de octubre de 1986), el papa Juan Pablo dijo, comentando las plegarias de los participantes, representantes de las religiones mundiales:

Toda auténtica plegaria está bajo la influencia del Espíritu 'que intercede insistentemente por nosotros, porque ni siquiera sabemos rezar como deberíamos', pero reza en nosotros 'con gemidos inefables' y 'el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu' (cf. *Rm* 8, 26-27). Podemos afirmar realmente que toda plegaria auténtica es producto del Espíritu Santo, que está misteriosamente presente en el corazón de todas las personas.

El texto más explícito sobre la acción del Espíritu se encuentra en la encíclica sobre el Espíritu Santo, *Dominum et Vivificantem* (18 de mayo de 1986), en la que el papa habla de la actividad universal del Espíritu Santo, antes de la venida de Cristo y en la actualidad fuera de la Iglesia.

Es central en la nueva conversación que tiene lugar entre nosotros, el concepto de alianza. La validez permanente de la alianza judía después del acontecimiento de Cristo ha sido inequívocamente afirmada por la enseñanza de la Iglesia Católica y documentos protestantes paralelos en los años recientes. A la luz de esto, ¿cómo entienden pues los cristianos la "novedad" y la "singularidad" de Cristo? A partir del Concilio Vaticano II, los teólogos cristianos trataron de dejar un espacio teológico al judaísmo, pero muchos abandonaron sus esfuerzos por reconciliar las aparentes tensiones entre ambas realidades, confiando en el concepto del "misterio" del plan de Dios para la salvación humana.

En años recientes, los teólogos cristianos han luchado con más coraje para expresar el vínculo teológico entre nosotros y el pueblo judío. Surgieron dos modelos, conocidos como la teoría de la alianza única y la de la doble alianza. En el modelo de la alianza única, es fundamental entender que los judíos y los cristianos pertenecen a una única tradición de alianza que comenzó en el Sinaí. Aquí, el acontecimiento de Cristo "representó el momento decisivo en que los gentiles pudieron entrar plenamente en la relación especial con Dios de la que ya gozaban los judíos y en la que continuaron". Esta es claramente la posición adoptada por el papa Juan Pablo II, para quien el vínculo entre cristianos y judíos es fundamental para la autoidentidad cristiana; él considera que la relación entre judíos y cristianos es *sui generis* y está en un plano totalmente diferente a la relación de la Iglesia con todas las demás religiones mundiales.

Entre los teólogos que sostienen la teoría de la alianza única, Monika Hellwig saca conclusiones interesantes, al considerar el acontecimiento de Cristo como "la posibilidad que tienen todos los gentiles de encontrarse con el Dios de Abraham, Sara e Isaac". Del mismo modo, parece sugerir que el acontecimiento de Cristo también debe de haber tenido cierto impacto en la expresión de la fe judía, de manera que, según ella, en última instancia ambas comunidades están llamadas a repensar sus respectivas autodefiniciones.

Otro teólogo que sostiene la teoría de la alianza única es el fallecido Paul van Buren, quien decía que Jesús es el regalo de Israel a la Iglesia gentil y, así, la reivindicación de Israel frente al cristianismo:

Reconocer la reivindicación del amor de Dios, con el que se confronta la Iglesia en el testimonio de Cristo, implica siempre reconocer la legítima reivindicación de Israel. Los judíos no necesitan repetir hoy esa reivindicación, pues la Iglesia la repite continuamente, cada vez que reitera las cosas concernientes a Jesús de Nazareth, en su realidad como judío. Surge como un llamado a seguirlo en su servicio a su pueblo.

En cuanto a la teoría de la doble alianza, lo atractivo en ella es que, mientras afirma enérgicamente los vínculos permanentes entre judíos y cristianos, "prefiere subrayar lo que diferencia a ambas tradiciones y comunidades, especialmente en términos de sus experiencias después de la gradual separación producida en el primer siglo de la E.C." Esta teoría acentúa lo distintivo de la revelación experimentada en y a través de Cristo, una revelación que, según insisten Clemens Thoma y Franz Mussner, va más allá de la alianza original con Israel.

John Pawlikowski, un destacado católico defensor de la teoría de la doble alianza, nos recuerda que lo distintivo de la revelación de Cristo llegó después de un período de tiempo: "La conciencia de un nexo divino-humano más intenso no aparece realmente hasta la última parte del primer siglo E.C., y muy probablemente tuvo orígenes litúrgicos." Esto significa que al hablar de la relación actual entre judíos y cristianos, debemos considerar el desarrollo histórico de los dos primeros siglos, cuando tuvo lugar el proceso de separación de ambas comunidades. Lo que debemos recapturar hoy es el sentido judío de comunidad, pueblo, historia. Pawlikowski los llama valores claves que fueron generalmente ignorados en la teología cristiana de la alianza. A esto se vincula la comprensión de la creciente vitalidad y desarrollo del judaísmo del Segundo Templo, del que formaba parte Jesús, especialmente la revolución farisea.

Sea preferible la teoría de la única alianza o la de la doble alianza, Pawlikowski admite, como Monika Hellwig, que en última instancia lo importante es "si los miembros de la Iglesia describen al cristianismo como cumplimiento de todo lo válido en el judaísmo, de manera que éste no tenga ya ningún papel salvífico, o si, en cambio los cristianos se entienden a sí mismos como participantes simultáneos, junto con los judíos, de la permanente relación de alianza con Dios".

Judíos y cristianos se encuentran ahora claramente en una situación de diálogo, cuyas reglas de compromiso deben ser claramente definidas. Sobre este tema, es significativo el trabajo *Misión y testimonio de la Iglesia*, presentado por el profesor Tomaso Federici en un encuentro del Comité Internacional de Enlace entre el Vaticano y el Judaísmo, realizado en marzo de 1977 en Venecia. En ese trabajo se hace hincapié en la necesidad de que los testigos se ubiquen en un marco de diálogo respetuoso. Si el diálogo debe ser sincero, dice Federici,

exige una auténtica autodisciplina. Toda tentación de exclusivismo debe ser eliminada, como también todo imperialismo o autosuficiencia. Por otro lado, debe haber fidelidad y una dedicada búsqueda personal, evitando toda forma de relativismo y sincretismo que intente combinar artificialmente elementos irreconciliables. Una vez garantizada la identidad espiritual de uno y otro, debe existir aprecio y respeto mutuos (también teológico), y la convicción de que todo crecimiento y progreso en el campo espiritual se alcanza con la contribución del otro.

El rabino León Klenicki, un antiguo y estimado colega en el diálogo, comentando el texto de Federici, habla de la vocación de Israel de dar testimonio al mundo:

La vocación de Israel es permanecer entre las naciones del mundo como imagen de santidad, Kedushah, reflejando el ser interior de Dios. La santificación del Nombre es un proceso de compromiso vital diario, que abarca todos los aspectos de la existencia individual. Este testimonio (personal y comunitario) significó a través de los siglos la entrega de vidas, el sacrificio de comunidades enteras en defensa de la alianza eterna.

El comentario de John Pawlikowski sobre esto es que mientras se considere que el judaísmo y el cristianismo tienen papeles diferentes pero a fin de cuentas complementarios, cada tradición tiene la posibilidad de testimoniar, un hecho que debe representar fuerza y cooperación mutuas, no una fuente de división.

También está el sentido del testimonio como servicio, especialmente conmovedor y vital a la luz de la Shoah. El rabino Irving Greenberg, un pionero en confrontar la Shoah, la calificó como un "hecho orientador" para cristianos y judíos, desafiándonos al decir que la única forma en que podemos darnos mutuamente testimonio de fe es a través de actos afirmadores de vida. Debemos examinar nuestras respectivas respuestas a la Shoah, que nos pone frente a un "paradigma destruido del triunfo de la vida". Debemos recuperar juntos el camino de la alianza, con todos sus ideales y realizaciones, un camino aplastado por Auschwitz, que intentó proclamar que la vida era una ilusión, que la vida no tenía sentido, y pretendió borrarla. También esto debe ser parte de nuestra reflexión teológica de hoy, si respondemos con fidelidad a la alianza de Dios.

Irving Greenberg insta a sus hermanos judíos a "descubrir el poder ético del cristianismo, la profundidad religiosa de su vida litúrgica... los aspectos positivos de la otredad cristiana; ... desarrollar una teología de la religión cristiana que articule su completa dignidad espiritual ... y no tratarla simplemente como un pálido reflejo del judaísmo; ... reconocer todas las implicancias de la evidencia de que el Señor tiene muchos mensajeros".

Algunos principios cristianos centrales, tales como la encarnación y la resurrección, son reexaminadas por Greenberg para intentar acomodarlos dentro de la comprensión judía tradicional. Al rechazar la encarnación divina, dice Greenberg, el judaísmo pasó por alto "la dimensión genuinamente judía del esfuerzo cristiano por cerrar la brecha entre lo humano y lo

divino", y sugiere que los judíos "reconozcan que eso fue el resultado de la angustiada persistencia en una gran distancia entre la buscada perfección divina y la condición humana". Admite la posibilidad de "un pathos divino que no sólo envía palabras a través de la brecha, sino vida y el cuerpo mismo".

Del mismo modo, Greenberg nos recuerda que la creencia de los cristianos en la resurrección está basada en auténticos modelos judíos, y que la resurrección es una esperanza legítima del judaísmo clásico, reflejada en la enseñanza rabínica y en el núcleo de la plegaria judía.

Invita a sus hermanos judíos a mirar el cuadro más amplio. "Supongamos, dice, que hay una estrategia divina para redimir el mundo usando agentes humanos; supongamos que es la voluntad divina que el judaísmo y el cristianismo estén juntos en el mundo; supongamos que ambos son medios para afirmar el ya y el todavía no con respecto a la redención. Supongamos que ambos son verdad, pero que cada uno necesita al otro para expresar la afirmación más completa del proceso y el objetivo de la alianza... nuestras dos comunidades pueden actuar como contrapeso y correctivo de la otra".

El desafío es bidireccional, dice Greenberg: "crecer y profundizar y escuchar el llamado de Dios para avanzar hacia la redención, y renovar la alianza en esta generación." Esta visión más amplia es apasionante: "Si los cristianos y los judíos creyentes y comprometidos pueden descubrir recíprocamente la imagen de Dios en el otro, si pueden reconocer y afirmar el papel propio del otro en el conjunto de la estrategia divina de redención, seguramente la inspiración de este ejemplo acercará mucho más el reino de Dios para todos".

Yo admiro la amplitud del enfoque de Greenberg, su apertura al cristianismo, su esfuerzo por lograr una comprensión y un aprecio más profundos tanto de su propio judaísmo como de la fe de su interlocutor cristiano en el diálogo, y su búsqueda de medios no sólo para "crear un espacio teológico" para el otro, sino para despertar lo mejor de su interior.

León Klenicki es igualmente generoso al tender su mano, teológicamente, al cristianismo. Reconociendo la importancia de este momento de *kairos*, dice que "el nuevo desafío de nuestro tiempo es tomar conciencia de que somos grupos distintos de fe y espiritualidad que ahora pueden encontrarse frente a frente, reconociendo una base común de ser, que es Dios". En este sentido, Klenicki considera significativo el texto vaticano de 1974 *Orientaciones y sugerencias para implementar la Declaración Conciliar "Nostra Aetate" (Nº 4)*, que expresaba con claridad:

De ahora en adelante, debe establecerse un verdadero diálogo. El diálogo presupone que cada parte desea conocer a la otra, y desea aumentar y profundizar su conocimiento de la otra. Constituye un medio privilegiado para favorecer un mejor conocimiento mutuo y, especialmente en el caso del diálogo entre judíos y cristianos, para sondear las riquezas de la propia tradición. El diálogo exige respeto por el otro tal como es; sobre todo, respeto por su fe y sus convicciones religiosas.

Esto, dice Klenicki, significa que en el diálogo, nos relacionamos "con una realidad existencial: la fe del otro, que existe independientemente de mi propio pensamiento." Plantea preguntas a sus hermanos judíos: "¿Los judíos consideramos al cristianismo como una comunidad de fe, un coparticipante en el designio de Dios? ¿Podemos considerar los judíos a Jesús como un mensajero de la alianza de Dios, con una misión específica para el mundo?" Se pregunta a sí mismo: "¿Puedo yo, personalmente, profundamente involucrado en el diálogo, responder a estas preguntas?" Este diálogo es serio y tiene implicancias: "nos obliga a reconocer las diferentes realidades y los diferentes compromisos del otro. Es un reconocimiento responsable del otro como persona de Dios".

Es importante no subestimar las dificultades de la tarea, después de dos mil años de perniciosos

prejuicios y recuerdos dolorosos. Klenicki va aún más lejos, preguntando a sus hermanos judíos y a sí mismo a la luz de los cambios de nuestra historia:

¿Hemos elaborado este cambio en nuestros corazones? ¿O nos sentimos abrumados por imágenes provenientes de un inconsciente colectivo que forman parte de un proceso repetitivo de recuerdos? ¿Nos confunde este proceso en actitudes autocomplacientes? ¿Tiende la mentalidad judía a olvidar períodos más afortunados de las relaciones judeo-cristianas? ¿O tememos acercarnos demasiado a los cristianos y perder nuestra identidad? ¿Una mejor percepción del significado del cristianismo puede provocar un cambio en nuestro testimonio bíblico y nuestra vocación religiosa? ¿Tenemos miedo de que la comprensión y la empatía lleven a la conversión, o sentimos que la proximidad puede producir un sincretismo? ¿Por qué esa inseguridad judía? ¿Está relacionada esa inseguridad con nuestra falta de confianza en los cristianos a causa de sus acciones pasadas e incluso actos presentes, o es una desconfianza general hacia el cristianismo?

Los cristianos deben reconocer la seriedad de estas inquietudes, el dolor que hay detrás de ellas, y comprender lo difícil que es para los judíos lograr crear ese "espacio teológico" en el diálogo con nosotros. Sólo estamos en los comienzos de este recorrido. Como dice Klenicki, "el tiempo de la disputa terminó, pero queda todavía la impresión de que los judíos siguen a la defensiva, o incluso desconfían de la apertura cristiana y su deseo de amistad. Todavía sentimos cierto triunfalismo cristiano que niega nuestra misión especial. Necesitamos todavía adquirir un sentido total de seguridad social y espiritual de ser sujetos de fe iguales."

En su interés por entender al cristianismo, León Klenicki sigue el pensamiento de un rabino italiano del siglo XIX, Elijah Benamozegh, que se refirió a este tema. Cuando un joven católico francés, Aime Palliere, que quería convertirse al judaísmo, acudió a Benamozegh, el rabino lo alentó a seguir siendo un cristiano comprometido y profundizar la comprensión de su propia misión religiosa en el mundo... para "llevar a la humanidad hacia Dios y los mandatos y la ley moral de Dios". Este concepto está relacionado con la alianza de Dios con Noé, una alianza con la humanidad, con un código básico de conducta de siete puntos.

Este interés por conocer la validez del cristianismo y su misión ya había comenzado con el sabio medieval Saadiah ben Joseph Gaon (888-942), que dijo:

Las misiones eran dos. Una referente a Israel: 'Y extirparé los nombres de los Baalim de su boca'. La segunda se refiere a las naciones del mundo, destinadas a dejar de adorar ídolos, a los que se alude en el texto: 'Y ellos (los Baalim) ya no serán mencionados por su nombre', por nadie en ninguna parte, de acuerdo con la profecía de Sofonías (3, 9): 'Yo entonces volveré puro el labio de los pueblos, para que invoquen todos el nombre de YHWH, y le sirvan con el mismo empeño'.

Esto resonaría luego en el más grande pensador judío de la Edad Media, Maimónides (España, 1135-1204), que dijo: "Todos esos acontecimientos (relativos a Jesús)... no fueron más que un medio para preparar el camino del Rey Mesías. Reformará el mundo entero para adorar a Dios al unísono...". En el siglo XVIII, Jacob Emden (1707-1776) escribiría:

El fundador del cristianismo le confirió al mundo una doble bendición: por un lado fortaleció la Torah de Moisés y puso de relieve su eterna obligatoriedad. Por el otro lado, les hizo un favor a los paganos al extirpar la idolatría de ellos, imponiéndoles obligaciones morales más estrictas que las que están contenidas en la Torah de Moisés. Existen muchos cristianos de altas cualidades y moral excelente. ¡Ojalá todos los cristianos vivieran en conformidad con sus preceptos! Ellos no están obligados, como los israelitas, a observar las leyes de Moisés, ni pecan si asocian a otros seres con Dios al adorar a un Dios trino. Ellos recibirán una recompensa de Dios por haber propagado la fe en Él entre naciones que nunca conocieron Su nombre: porque Él sondea los corazones.

El reconocimiento del otro en la fe es el comienzo de la reflexión sobre el significado y la importancia del otro. De ninguna manera es una invitación al sincretismo. El compromiso individual no se debe perder, sino, por el contrario, debe fortalecerse. Paul Celan lo dijo de este modo: "Ich bin Du, wenn Ich Ich bin", yo soy tú, cuando soy yo mismo. Klenicki comenta:

La aceptación del otro como persona de Dios, del cristiano como compañero en la redención, implica su total reconocimiento como un igual en Dios, y compañero en el designio de Dios. La espiritualidad de la reciprocidad es el comienzo de la salud espiritual, que tan profundamente necesitan ambos caminos de Dios.

Como penúltimo pensamiento, me gustaría darle la palabra una vez más al papa Juan Pablo, quien dijo a los miembros de la Secretaría para los No-Cristianos al finalizar su asamblea plenaria en 1987:

Quedan todavía muchas cuestiones que debemos desarrollar y articular con mayor claridad. ¿Cómo obra Dios en la vida de las personas de diferentes religiones? ¿Cómo se extiende efectivamente su actividad salvífica en Jesucristo a aquellos que no profesan la fe en él? En los próximos años, estas cuestiones y otras relacionadas, se volverán cada vez más importantes para la Iglesia en un mundo plural, y los pastores, con la colaboración de teólogos experimentados, deben dirigir hacia ellas una cuidadosa atención.

Me gustaría finalizar como empecé: con palabras del Dr. Jonathan Sacks, ¡que es muy apropiado para una "Sacks Lecture"! En su último libro, *Celebrating Life*, hay una sección sobre *la dignidad de la diferencia*. Sus palabras iniciales son:

Las buenas noticias: la fe crea comunidades. Las malas noticias: esas comunidades a menudo chocan. Sospecho que el problema tiene menos que ver con la fe que con la comunidad, su gemela, con la identidad. Definimos quiénes somos diciendo quiénes no somos. El círculo de la cuestión tiene un adentro y un afuera: los que son como nosotros y los que son diferentes. La soberbia nos lleva a otorgarle un enorme, hasta definitivo significado a esta distinción. Dios, decimos, está con nosotros, no con ellos. Ellos son los infieles, los irredentos.

El Dr. Sacks termina su capítulo con estas palabras:

El gran desafío para las religiones en una era global es si, en última instancia, pueden crear un espacio para la otra religión, reconociendo la imagen de Dios en alguien que no es a mi imagen, la voz de Dios cuando habla en idiomas de otros. Lo que está en cuestión es la gran enseñanza de la Biblia Hebrea: la diversidad de la creación, la dignidad de la diferencia.

{newsletter.description->f.format.html()}