



La importancia de la judeidad de Jesús para la interpretación de los Evangelios

01.05.2024 | Ervin BUDISELI?

En la primera parte de este artículo, abordaremos algunas de las razones teológicas e históricas de la exclusión de la judeidad (la identidad judía) de Jesús tanto del judaísmo como del cristianismo. En la segunda parte, analizaremos la importancia de la judeidad de Jesús para comprender el contexto de la cosmovisión de los autores bíblicos. En la última parte, a modo de estudio de caso, demostraremos, interpretando Mateo 16,13-20 (la cuestión de la "roca") y Lucas 11, 1-4 (el Padrenuestro) con "ojos judíos", que podemos obtener una interpretación diferente e incluso mejor de esos dos textos, que se ajusta más al contexto de los autores bíblicos.

Introducción

Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, por diversas razones, Jesús fue en cierto modo separado o desligado del judaísmo. Sin embargo, como sostiene Matthias Henze (2018, 15), en los últimos cincuenta años hemos sido testigos de cambios significativos en el enfoque y la cosmovisión judíos de los Evangelios y, en consecuencia, del Nuevo Testamento. Este cambio positivo debería afectar no sólo a nuestro punto de vista sobre la "judeidad de Jesús", sino también a la interpretación bíblica. De hecho, podríamos decir que Jesús vivió, pensó, habló y enseñó como judío, no como "cristiano" en el sentido histórico de la palabra.

Sobre la base de este razonamiento, en la primera parte del artículo, abordaremos algunas de las razones teológicas e históricas de la exclusión de la judeidad de Jesús tanto del judaísmo como del cristianismo. En la segunda parte, analizaremos la importancia de la judeidad de Jesús para comprender el contexto de la cosmovisión de los autores bíblicos. En la última parte, a modo de estudio de caso, demostraremos, interpretando Mateo 16,13-20 (la cuestión de la "roca") y Lucas 11,1-4 (el Padrenuestro) con "ojos judíos", que podemos obtener una interpretación diferente e incluso mejor de esos dos textos, que se ajusta más al contexto de los autores bíblicos.

1. La judeidad de Jesús: judaísmo y cristianismo

Jesús era judío, pero ¿su religión era el judaísmo o el cristianismo? Al abordar esta cuestión, debemos entender que ser "judío" no implica la adhesión a ninguna rama del judaísmo, porque se puede ser judío sin ser religioso. La cuestión de la judeidad de Jesús apunta aquí a la cuestión de su religión. ¿Vino Jesús a establecer una nueva religión o a cumplir, en palabras de Pablo, "las promesas hechas a los patriarcas" (Romanos 15, 8)?^[1] Aunque esta pregunta puede ser interpretada de muchas maneras y tiene muchas consecuencias importantes, me concentraré en la hermenéutica, especialmente en los Evangelios. Examinemos primero el punto de vista cristiano y luego el punto de vista judío sobre la judeidad de Jesús.

1.1 El cristianismo

Según Garber y Hanson (2020, vii), "a través de los siglos, el Jesús histórico ha sido efectivamente 'desjudaizado' hasta tal punto que señalar esa evidencia se ha convertido realmente en algo pertinente. Para la mayoría de la gente de hoy, es prácticamente imposible

descorrer el telón sobre aquello que se ha convertido en el cristianismo católico, griego ortodoxo y protestante para apreciar al judío que precedió a la fe establecida en su nombre". Markus Barth (2015, 11) también escribió que "muchas personas aparentemente encuentran hoy posible separar la memoria del Jesús judío de la creencia en Jesucristo. Afirmar que Jesús es judío es insultarlas, afligirlas, molestarlas y, de hecho, provocarlas hasta la contradicción, la sospecha y el odio".

Para Géza Vermès (2003, 53), esta actitud tiene su origen en los conflictos relatados en el Nuevo Testamento. En primer lugar, los Evangelios mencionan un conflicto entre Jesús y algunos de sus compatriotas. Luego hay un conflicto entre los apóstoles y los judíos palestinos, que ha continuado desde el siglo I d.C. Estos conflictos presentaban a Jesús como un oponente del judaísmo y, en consecuencia, la Iglesia que surgió del paganismo desarrolló esa actitud, considerando al judaísmo como hostil al cristianismo. Tan es así que, según Vermès (2003, 54), "cualquier reconocimiento del judaísmo como no completamente ajeno al cristianismo habría sido percibido por la mayoría de los Padres de la Iglesia como una flagrante deslealtad a su fe". El conflicto entre Jesús y el judaísmo dio origen a una nueva religión: el cristianismo.

Afortunadamente, vivimos en una época en la que el hecho de que Jesús sea judío no es, para la mayoría, un tema de discusión. Según Tom Holmén (2007, 2), en su crítica a "la búsqueda del Jesús histórico", Albert Schweitzer subrayó, en oposición al Jesús liberal y modernizado, el origen judío de Jesús y la necesidad de entender a Jesús en el marco del judaísmo de su tiempo. William E. Phipps (1993, 9) también ha señalado que, entre los investigadores de los orígenes históricos del cristianismo, la judeidad de Jesús ya no es objeto de debate. Como afirma E.P. Sanders, en la actualidad existe un consenso casi unánime en que Jesús vivió como judío. Sanders también sostuvo que deberíamos leer el Nuevo Testamento como una fuente del judaísmo del siglo I (Phipps 1993, 9). En consecuencia, la actual "tercera búsqueda" reconoce la judeidad de Jesús y sostiene que una imagen plausible del Jesús histórico debería situarse en el judaísmo palestino del siglo I. Sobre esta base, Holmén (2007, 3) observa que, como consecuencia de esta última búsqueda, la idea de Jesús como judío ya no es marginal, sino que se ha convertido en un intento corriente de entender a Jesús en un continuum con el judaísmo de su tiempo y no en contraste con él. Matthias Henze (2018, 15-16) también está de acuerdo con esto cuando dice que algunos eruditos cristianos de los últimos cien a ciento cincuenta años han desarrollado un punto de vista diferente pero negativo del judaísmo. Para algunos, el judaísmo había perdido su relevancia y legitimidad con la aparición de Jesús y sus discípulos. Otros fueron incluso más lejos, afirmando que Israel ya no era el pueblo elegido por Dios y había sido sustituido por la Iglesia. Sin embargo, en los últimos cincuenta años se han producido cambios muy significativos en la forma en que los estudiosos abordan y consideran el mundo judío del Nuevo Testamento. Para Henze, esto significa que hay que tener en cuenta la literatura producida en la época del Segundo Templo y leer el Nuevo Testamento como parte del mundo mucho más amplio del judaísmo antiguo.

Aunque estamos de acuerdo con Holmén (2007, 3) en que Jesús formaba parte de la diversa y heterogénea religiosidad judía, también denominada "los judaísmos" antiguos, Garger y Hanson (2020, viii) destacan acertadamente la cuestión de la judeidad de Jesús:

Por supuesto, identificar a Jesús como judío no es suficiente, dada la multitud de sectas antiguas que habitaban la tierra de Israel en la época del Segundo Templo. Sabemos mucho de los fariseos, saduceos, esenios, etc., y tratados enteros han identificado a Jesús con el bando de los zelotes. Crear una "identidad" convincente para Jesús es una tarea compleja, desalentadora e incluso desconcertante, dado que prácticamente cada letra de cada palabra de los textos que tenemos sobre él ha sido y sigue siendo objeto de fuertes debates y críticas escépticas.

1.2 El judaísmo

Presentar un punto de vista judío de la judeidad de Jesús es una tarea difícil. En las enseñanzas talmúdicas, se describe a Jesús como un bastardo y un hechicero. Leonard Swidler (1988, 2) pone a cristianos y judíos "en el mismo barco" cuando escribe que la judeidad de Jesús es ignorada por ambas partes:

Los cristianos y los judíos consideran automáticamente que Jesús es el nombre de alguien que no es judío. Este simple hecho tiende a apartar a los cristianos de la raíz de su religión, la tradición hebraica y judía. Por otra parte, también tiende a apartar a los judíos de un hijo muy importante de su tradición, que se convirtió en el judío más influyente de la historia, superando incluso en impacto histórico a gigantes como Moisés, David, Marx, Freud y Einstein.

Según Peter Zaas (2001, 15), la pregunta "Quién es Jesús" no es una pregunta que les haya preocupado a los judíos a lo largo de su historia. Afirma también que "no existe una posición judía sobre la identidad de Jesús", de modo que la cuestión de la exacta identidad histórica de Jesús tiene muy poco peso en el abanico de las preocupaciones religiosas judías.^[2] Su argumento se centra en el hecho de que el judaísmo no es un credo, no se basa en un conjunto de creencias compartidas por todos los judíos y no posee una estructura central que tenga autoridad para determinar lo que los judíos deben o no deben creer sobre esta cuestión ni ninguna otra.

Phipps (1993, 10) afirma que destacados eruditos judíos han concluido en el pasado que Jesús era fariseo. Abraham Geiger, por ejemplo, dijo que Jesús era un fariseo galileo. Del mismo modo, Joseph Klausner, que era un judío ortodoxo, trató de demostrar que Jesús permaneció siempre como un verdadero judío fariseo. Martin Buber también afirmó que la muerte de Jesús ocupaba una posición en este círculo de creencias. Algunos judíos contemporáneos también asocian a Jesús con los fariseos, como el profesor Ellis Rivkin del Hebrew Union College y el rabino Harvey Falk. Phipps (10-11) reconoce que la idea de que Jesús haya podido ser un fariseo es difícil de aceptar porque, en los Evangelios, Jesús reprende severamente a los fariseos. Por lo tanto, decir que Jesús es un fariseo sería un oxímoron.

Observando el contexto norteamericano, Shaul Magid (2013, 133) escribe:

Los judíos estadounidenses contemporáneos no parecen muy interesados en Jesús. Pocos rabinos dan hoy sermones sobre Jesús desde el púlpito y hay pocos cursos sobre Jesús (o el cristianismo) en la educación judía formal o informal. Amy-Jill Levine, una estudiosa contemporánea del Nuevo Testamento, señala acertadamente: "Si, a nivel popular, los judíos estamos dispuestos no sólo a reconocer sino también a sentirnos orgullosos de la judeidad de judíos generalmente no practicantes como Sigmund Freud, Albert Einstein, los Marx (Karl y Groucho, aunque Karl fue bautizado de niño) y Jerry Seinfeld, ¿por qué no reconocer a Jesús, que es completamente observante? (...) He oído a rabinos de sinagogas reformistas y conservadoras citar a Homero (el poeta griego y el padre de Bart), a Platón, Buda, Mahoma, Gandhi, Martin Luther King Jr, al Dalai Lama e incluso a Madonna (la cantante obsesionada con la cábala, no la madre de Jesús). Al menos Jesús es judío en lo que se refiere a su familia, sus prácticas y sus creencias".

Sobre la base de tal variedad de respuestas, ¿qué podemos concluir acerca de la postura judía hacia Jesús como judío? Aunque las respuestas van de la hostilidad a la ignorancia, puede decirse que la cuestión de la judeidad de Jesús en el plano histórico no es problemática para los judíos de hoy. Según Shaul Magid (135), "los judíos se sienten generalmente más cómodos con un Jesús histórico porque eso les permite eludir los problemas doctrinales de la cristología y tratar a Jesús como un 'judío'". Podemos concluir, entonces, que hablar de Jesús como judío se vuelve más problemático cuando analizamos la judeidad de sus enseñanzas, sus pretensiones

mesiánicas y, especialmente, la cristología, que implica creencias cristianas sobre la divinidad de Jesús.

1.3 Jesús: ¿judío o cristiano?

Hoy, y desde hace 2000 años, tenemos por un lado el cristianismo, que celebra a Jesús como el mesías judío, encarnado por Dios, más o menos despojado de su judeidad, y el judaísmo, que considera a Jesús como el fundador de una nueva religión distinta del judaísmo.

El análisis de la relación judeo-cristiana excede el marco de este artículo, pero si tomamos el ejemplo del autor de bestsellers Craig A. Evans (2014, 143-144), este examina cómo una tumultuosa cadena de acontecimientos ocurridos entre los años 30 y 70 de la era cristiana -que comenzó con la entrada de Jesús en Jerusalén, siguió con su crucifixión y terminó con la destrucción del Templo- condujo a la separación entre los seguidores de Jesús y los demás judíos. Entre los temas planteados en el debate sobre las causas profundas de la separación entre judíos y cristianos hay varios factores que causaron o contribuyeron a esa separación. En primer lugar, la agresiva misión del cristianismo hacia los paganos y los requisitos mínimos para entrar en la Iglesia chocaban con el proselitismo judío, que exigía que los prosélitos judíos asumieran el yugo de la Torá (P. Avot 3, 5), lo que implicaba la observancia escrupulosa de las leyes del Shabbat y de la alimentación. En segundo lugar, la divinización de Jesús hizo que el cristianismo resultara mucho más inaceptable para los judíos porque aparecía como una violación directa del primer mandamiento. En tercer lugar, el cambio étnico, manifestado en la disminución de la cantidad de miembros judíos en la Iglesia primitiva y el aumento de miembros paganos, empezó a borrar el carácter judío de la Iglesia, lo que a su vez desalentó la afluencia de judíos. Una de las consecuencias de este cambio fue que la Septuaginta se convirtió en la versión preferida de las Escrituras para la Iglesia primitiva, en lugar del Antiguo Testamento hebreo y su interpretación aramea. Para Evans, esta preferencia por la Septuaginta alejó a los creyentes paganos de los creyentes judíos. En cuarto lugar, los intereses nacionalistas judíos llevaron finalmente a la destrucción de Jerusalén y del Templo herodiano en el año 70 de nuestra era, y luego a la derrota de Bar Kojba (135), ocasionando la pérdida de Jerusalén como ciudad judía y de Israel como Estado, lo que significó la pérdida del terreno común que compartían los cristianos gentiles y judíos, y llevó a la persecución de los cristianos por Bar Kojba. Evans añade que las guerras judías por la liberación del control romano y las esperanzas de reconstruir el Templo fueron especialmente difíciles para los cristianos judíos porque a menudo se veían obligados a elegir entre su fe en Jesús y su lealtad a su nación y a su pueblo. Pero el factor fundamental de la división entre judíos y cristianos fue "para muchos judíos, el simple hecho de que Jesús hubiera sido condenado a muerte y el reino de Dios no se hubiera concretado. Estos dos puntos anulaban evidentemente cualquier reivindicación mesiánica" (2014, 145). En otras palabras, Jesús no logró establecer el reino de Dios en la tierra y no reinó como rey de Israel, ya que Israel permaneció bajo el dominio romano.

Como ya hemos señalado, la discusión sobre la judeidad de Jesús abre cuestiones difíciles en la relación entre el judaísmo y el cristianismo, pero nuestro objetivo aquí es ver cómo la judeidad de Jesús debería afectar a la hermenéutica cristiana. Es cierto que las distintas tradiciones cristianas leen e interpretan la Biblia de manera diferente y tienen distintas normas que dan autoridad a su interpretación. Por lo tanto, no tiene sentido afirmar que algo es válido y normativo para todos los cristianos. Por otra parte, si pretendemos seguir a un mesías judío, nuestra hermenéutica debe considerar seriamente su judeidad. Marvin Wilson (1989, 167) está en el buen camino cuando dice: "Los occidentales se han encontrado a menudo en la confusa situación de intentar comprender un libro judío a través del prisma de la cultura griega".^[3] La hermenéutica no es sólo una cuestión de método/s: es también una perspectiva o una hipótesis teológica. Por eso conviene señalar las palabras de Abraham Joshua Heschel (1990, 302):

El proceso de desjudaización dentro de la Iglesia ha allanado el camino para el abandono

de sus orígenes y el alejamiento del corazón de su mensaje. La cuestión vital para la Iglesia es decidir si debe buscar sus raíces en el judaísmo y considerarse como una extensión del judaísmo, o si debe buscar sus raíces en el helenismo pagano y considerarse como una antítesis del judaísmo. El alejamiento espiritual de Israel se expresa con mayor fuerza en la enseñanza de Marción, que afirmaba la oposición y la abrupta discontinuidad entre el Dios de la Biblia hebrea y el Dios que Jesús vino a revelar.

2. La importancia de la judeidad de Jesús para comprender la cosmovisión de los autores bíblicos

Jesús era judío, pero cabe preguntarse qué tipo de judío era. Como judío, su fe era el judaísmo, lo que debería tener enormes implicaciones hermenéuticas para los cristianos de hoy. En primer lugar, la Biblia de Jesús era lo que los cristianos llaman el Antiguo Testamento o Tanaj. Sus enseñanzas estaban llenas de citas del Tanaj, pero eso no es todo. Como Jesús vivió en una cultura bíblica familiarizada con los textos bíblicos, utilizó la técnica de la alusión, como todos los rabinos, para comunicar su mensaje. Este modo de comunicación exige que los oyentes conozcan bien el texto bíblico, pues de lo contrario la alusión no tendría ningún sentido para ellos. La alusión rabínica es una técnica en la que el orador cita una parte del versículo y no dice el resto. El oyente debe completar lo que no se dice basándose en su conocimiento del texto bíblico. A veces, una referencia consiste sólo en una o dos palabras, haciendo que lo que Jesús no dijo sea más importante que lo que sí dijo.

En segundo lugar, la base de su enseñanza era el Tanaj, pero como señala Matthias Henze (2018, 12), “la religión del Antiguo Testamento no es el judaísmo de Jesús”. Henze se refiere al hecho de que Jesús enseñó en sinagogas, sus discípulos lo llamaban rabino, se involucró en conversaciones con los fariseos y expulsó demonios, y nada de todo eso se menciona en el Tanaj. En consecuencia, si queremos escuchar las enseñanzas de Jesús, nuestra prioridad debe ser un conocimiento profundo del Tanaj, así como un conocimiento del período del Segundo Templo, su literatura y la evolución de las ideas en el judaísmo.

En tercer lugar, como Jesús era judío, significa que pensaba como judío, enseñaba como judío, vivía como judío, adoraba como judío, etcétera. Sí, la Biblia de Jesús era el Tanaj, pero la forma en que la interpretaba era la de una mente o cosmovisión judías. Resumiendo la cuestión de la interpretación bíblica, Michael Heiser (2019) señala que la historia y el pensamiento cristianos no eran el contexto de los autores bíblicos, y por lo tanto no pueden ser el contexto correcto para interpretar lo que escribieron. Lo mismo ocurre con los Padres de la Iglesia: vivieron mil años o más después de que se escribiera la mayor parte del Antiguo Testamento, y menos de media docena de ellos sabían leer hebreo. Entre la época del Nuevo Testamento y los primeros teólogos importantes, como Tertuliano e Ireneo, transcurrió un siglo o más, y algunos de ellos, como Agustín, vivieron trescientos años después de la conversión de Pablo. Heiser (2029) continúa diciendo que el contexto de interpretación de un texto bíblico no es la Iglesia Católica, los movimientos rabínicos de la Antigüedad tardía y de la Edad Media, la Reforma (Lutero, Calvino, Zwinglio, los anabaptistas), los puritanos o el evangelicalismo en todas sus formas. Su respuesta es la siguiente:

¿Cuál es entonces el contexto adecuado para interpretar la Biblia? He aquí la verdad evidente de la que yo hablaba: el contexto adecuado para interpretar la Biblia es el contexto de los autores bíblicos, el contexto que produjo la Biblia. Cualquier otro contexto es ajeno o, al menos, secundario.

Heiser se centra en el hecho de que todos leemos la Biblia a través de ciertos filtros (nuestra

época, nuestra cultura, la historia de nuestra tradición eclesiástica, etc.), y, si no tenemos cuidado, eso puede desviarnos en nuestra lectura de la Biblia. Puesto que sus enseñanzas son vinculantes para los cristianos, estamos obligados a conocerlas y vivirlas. Pero ¿cómo podemos hacerlo si ignoramos la judeidad de Jesús y/o la sustituimos por un contexto y un fundamento diferentes? Heiser (2015, 13) concluye:

El texto bíblico fue escrito por hombres que vivieron en el Oriente Próximo antiguo y en el Mediterráneo entre el segundo milenio antes de Cristo y el siglo I después de Cristo. Para comprender el pensamiento de los autores bíblicos, debemos recurrir a la producción intelectual de ese mundo (...) Cuanto más comprendemos la cosmovisión de los autores bíblicos, más comprendemos lo que querían decir, y más toma forma en nuestra mente el mosaico de su pensamiento.

Si tomamos en serio la judeidad de Jesús en el campo de la hermenéutica, debemos prestar atención a lo que dice Heiser. Sí, debemos conocer el Antiguo Testamento y la literatura del período del Segundo Templo, pero también debemos esforzarnos por leer la Biblia a través de los ojos de los autores bíblicos. Y para ello necesitamos descubrir su cosmovisión. Así que nuestro objetivo debe ser estudiar el contexto histórico, cultural o literario para descubrir la cosmovisión de los autores bíblicos, y luego adoptar un nuevo enfoque para leer las Escrituras con nuestras nuevas "gafas". Ray Vander Laan nos pone en la buena senda cuando afirma que la mayoría de los autores humanos inspirados de la Biblia, así como aquellos a los que se les dieron originalmente las palabras, eran judíos que vivían en el Oriente Próximo antiguo. Por eso, sus escritos tienen claramente la impronta de un tiempo y un lugar. Aunque el mensaje de la Biblia es eterno e inmutable, fue transmitido en las circunstancias y las condiciones del pueblo de la Biblia, y el mensaje es específico de su época. En consecuencia, "comprendemos más claramente la verdad de Dios cuando conocemos el contexto cultural en el que habló y actuó, y las percepciones de las personas con las que se comunicó" (2009, 7). Laan señala que esto no significa que la revelación de Dios no sea clara si no conocemos el contexto cultural, sino que "aprendiendo a pensar y a enfocar la vida como lo hicieron Abraham, Moisés, Rut, Ester y Pablo, los cristianos modernos profundizarán su apreciación de la palabra de Dios. Para aplicar plenamente el mensaje de la Biblia a nuestras vidas, debemos entrar en el mundo de la Biblia y familiarizarnos con su cultura". (7)

3. Ejemplos prácticos: interpretación de Mateo 16,13-20 (la cuestión de la "roca") y de Lucas 11,1-4 (la oración del Señor) a través de los "ojos judíos"

Para mostrar cómo el contexto de la cosmovisión influye en nuestra lectura de la Biblia, presentaré dos ejemplos prácticos en cuya interpretación difieren los católicos y los evangélicos.

3.1 El Padrenuestro

¿Cuál es la forma correcta de rezar el Padrenuestro? Alexander A. Sosheel (2010, 24) dice que, aunque los cristianos creen en general que el Padrenuestro es la Palabra de Dios y una parte muy importante de la fe cristiana, "algunos cristianos lo rezan de forma rutinaria, a diario o en cada reunión religiosa. La Iglesia Católica enseña que debe repetirse más de una vez. Esta oración se repite durante la meditación o los servicios religiosos. Algunos cristianos creen que esta oración es una oración modelo que nos enseña cómo rezar y qué rezar [sic]". En su artículo sobre el Padrenuestro, Agnes Cunningham (1999, 692) empieza diciendo: "Oración modelo enseñada por Jesús a sus discípulos (Mateo 6,9-13; Lucas 11,2-4)". Luego añade: "Desde los primeros tiempos, los cristianos han considerado esta oración como un modelo, enseñado por Jesús como una forma o un modelo de cómo debían orar sus discípulos y qué peticiones debían hacer al Padre celestial". Lo que Cunningham ofrece es un resumen excepcionalmente bueno de la concepción

evangélica común de la oración del Señor, que explica por qué los evangélicos no suelen rezar esta oración de manera repetitiva. Más concretamente, mientras que los cristianos de las iglesias litúrgicas repiten las palabras de la oración, los evangélicos suelen establecer la conexión con las palabras de Jesús sobre la repetición vana en Mateo 6,7): “Y al orar, no uséis vanas repeticiones como los gentiles, que piensan que por su palabrería serán oídos”.

Pero si examinamos esta oración en un contexto judío, obtenemos información adicional. Ann Spangler y Lois Tverberg (2009, 82-83) observan que el Padrenuestro podría ser un resumen de la Amidá porque engloba muchos de sus temas y porque otros rabinos de la época de Jesús enseñaban versiones resumidas de la Amidá para ilustrar cuál debía ser la esencia de la oración. También señalaron que la Iglesia primitiva rezaba el Padrenuestro tres veces al día, del mismo modo que la Amidá. Kenneth Bailey (2008, 94) señala semejanzas y diferencias entre la Amidá y el Padrenuestro. En cuanto a las semejanzas, Bailey escribe: "Por ejemplo, la petición del pan de cada día se encuentra aproximadamente en el mismo lugar en medio de la Tefilá y del Padrenuestro. Algunas de las frases introductorias son similares. Las dos oraciones hablan de las necesidades del presente y mencionan el reino venidero de Dios. Algunas rimas y algunos ritmos son iguales en ambas oraciones. Las doxologías de las dos oraciones coinciden. Por último, ambas están destinadas a un uso individual y comunitario. En cuanto a las diferencias, Bailey (107) dice que la Amidá es claramente una oración para una comunidad étnica particular centrada en Jerusalén. Sin embargo, Jesús "desioniza" la tradición, porque el Padrenuestro no contiene ninguna referencia a Jerusalén o al Templo. Por el contrario, Jesús les enseña a sus discípulos a orar para que el reino de Dios venga "a la tierra", lo que, según Bailey, refleja una preocupación general por todas las personas. Además, el perdón está vinculado al perdón a los demás; no se expresa ningún ataque a los extraños. La oración de Jesús no contiene una petición para que Dios considere el sufrimiento de su pueblo o luche por él.

El Talmud de Babilonia, en el tratado Berajot 16b-17a, da ejemplos de oraciones personales que los rabinos rezaban después de terminar la oración colectiva, la Amidá. Es de suponer que los *talmidim* de estos rabinos también rezaban estas oraciones, lo que los identificaba como discípulos del rabino en cuestión. ¿Por qué es esto importante? Porque un estado mental similar podría haber estado presente tras la petición "enseñanos a orar" de Lucas. En efecto, Lucas 11,1 dice: “Y sucedió que, estando él [Jesús] orando en cierto lugar, cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: Señor, enséñanos a orar, como enseñó Juan a sus discípulos”. Los detalles de este texto son importantes. En primer lugar, aparentemente Jesús estaba rezando solo. En segundo lugar, uno de los discípulos se acerca a Jesús para pedirle "enseñanos a orar". ¿Qué le pidió este discípulo a Jesús? ¿Cuál era la idea que subyacía a este pedido? ¿Acaso los discípulos de Jesús, que eran judíos, necesitaban un curso o un seminario de introducción a la oración porque no sabían qué ni cómo rezar? ¿O tal vez pedían otra cosa? Esto nos lleva al tercer detalle del texto, que es fundamental para entender ese pedido: “como enseñó Juan a sus discípulos”. Juan y Jesús eran rabinos, y en ambos casos, vemos que el deber de un rabino era enseñar a orar a sus discípulos. Como es poco probable que los discípulos de Juan y Jesús no supieran orar en absoluto, es más probable que el discípulo de Jesús le hubiera pedido a Jesús, en nombre del grupo, que les diera una oración que los identificara como *talmidim* de Jesús. Si así fuera, el Padrenuestro es una oración que hay que repetir, no un modelo de oración.

3.2 La “roca”

Otro ejemplo de divergencia de interpretación entre cristianos es la cuestión de la “roca” en Mateo 16,18: “Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”. Cuando Jesús dice “y sobre esta roca”, ¿de quién o de qué habla? Resumiendo y simplificando, para la Iglesia Católica, las palabras de Jesús significan que Pedro era la roca sobre la que se edificaría la Iglesia, mientras que para los protestantes y evangélicos, "esta roca" representa o al propio Jesús o la confesión de fe de Pedro. Steve King (2019, 54) observa que esas palabras de Jesús pueden ser interpretadas de tres

maneras diferentes. Ya mencionamos dos, y la tercera opción es que Jesús dice que su Iglesia será construida sobre esa "base de paganismo" ante la cual se encontraban. Yo diría que, si consideramos el contexto histórico y la situación geográfica, las dos primeras interpretaciones son incorrectas. Por lo tanto, observemos los argumentos que apoyan la tercera interpretación, y como representante de ese punto de vista, tomaremos a Michael Heiser.

En primer lugar, el contexto geográfico es importante para comprender este texto. El acontecimiento de Mateo 16 tiene lugar en Cesarea de Filipo. La ciudad de Cesarea de Filipo/Banias está situada al pie del monte Hermón y ambos lugares forman parte de una región más amplia llamada Basán. En la Biblia, Basán se menciona por primera vez en relación con el rey Og (Números 21, 33; Deuteronomio 3, 1). En Josué 12, 4-5, se define a Og como uno de los Refaim que también reinó en Astarot y Edrei. Heiser (2015, 145) señala que Ashtaroth, Edrei y los Refaim se mencionan por su nombre en los textos ugaríticos, que describen a los Refaim de Ugarit como reyes guerreros muertos cuasi divinos que habitan en el inframundo. Además, en la lengua ugarítica, el lugar de Basán se pronunciaba y se escribía Batán, y para Heiser "la nota lingüística es interesante, ya que ambas palabras, Basán y Batán, significan 'serpiente', de modo que la región de Basán era 'el lugar de la serpiente'".[\[4\]](#)

El monte Hermón también es importante porque, según 1 Enoc 6,1-6, es el lugar donde descendieron los hijos de Dios de Génesis 6 cuando vinieron a la Tierra para tener relaciones sexuales con mujeres humanas, y el resultado de esas relaciones fue la raza de gigantes llamada Nefilim.[\[5\]](#) En hebreo, Hermón se pronuncia jermón, y el nombre tiene la misma raíz que el verbo jaram, "destruir". Por consiguiente, "este verbo es el verbo específico de la guerra santa, el verbo del exterminio. Tiene un profundo significado teológico, un significado explícitamente ligado a los clanes gigantes que Dios les ordenó erradicar a Josué y a sus ejércitos" (Heiser, 145).[\[6\]](#)

Por otro lado, hay que tener en cuenta la historia pagana de la ciudad de Cesarea de Filipo. Cesarea de Filipo fue fundada por Alejandro Magno. Tras su muerte, los Ptolomeos gobernaron la región e introdujeron el culto del dios Pan. Ese lugar de culto estaba muy cerca del santuario israelita de Dan. Božo Lujžić (2016, 395-399) señala que los helenistas probablemente pretendían borrar el culto a YHWH como Dios de Israel. El nombre de Paneas, por el nombre del dios griego Pan, fue modificado porque en la lengua árabe la letra "p" se transforma en "b", por lo que la ciudad también se llamó Banias. Un santuario dedicado al dios griego Pan estaba situado cerca de una roca rígida, bajo la cual había una cueva considerada sin fondo. Esta cueva se llamaba la Puerta del Infierno, y el agua que brotaba de ella procedía del monte Hermón y representaba una de las tres fuentes del río Jordán. Además, como el emperador romano Augusto le había regalado esta ciudad y las tierras circundantes a Herodes el Grande como muestra de su gratitud, Herodes construyó cerca de ella un templo dedicado a Augusto. Debido a las guerras y a los movimientos tectónicos del terreno, ni la ciudad ni el templo sobrevivieron. Sin embargo, en la roca de la que manaba el agua aún se pueden encontrar nichos con estatuas de dioses (Pan, su padre Hermes y la diosa Némesis). Restos de inscripciones atestiguan la importancia que ese lugar tuvo en el pasado.

Si leemos Mateo 16 teniendo en cuenta el contexto geográfico e histórico, podemos proponer una tercera lectura o interpretación de la expresión "roca", que tiene más sentido en el contexto bíblico. En efecto, cuando Jesús pronunció esas palabras, estaba delante o cerca de la enorme roca en la que se encuentran los nichos de varios dioses, donde está la cueva conocida como las "puertas del infierno". Estas "puertas" eran el lugar al que los dioses de la fertilidad iban durante el invierno y volvían en primavera para dar vida a la tierra (el simbolismo del agua como fuente de vida también es crucial). Teniendo en cuenta todos estos factores, podemos decir que Jesús se dirigió al centro del culto pagano para declarar su identidad y anunciar su próxima victoria. En consecuencia, "esta roca" es la roca que simboliza el culto pagano y todas las influencias espirituales que subyacen en él. Por lo tanto, la mención de las "puertas del infierno" sólo tiene sentido si esas "puertas" están vinculadas a esa "roca" y viceversa. Sobre esta base, Heiser

(2018) concluye lo siguiente:

La roca a la que se refiere Jesús en este pasaje no es ni Pedro ni él mismo, sino que es la roca sobre la que se encontraban: el pie del monte Hermón, el cuartel general demoníaco del Antiguo Testamento y del mundo griego. Pensamos a menudo que la expresión "las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" describe a una Iglesia que enfrenta los ataques del mal. Pero la palabra "contra" no está presente en el griego. Traducir la frase sin la palabra "contra" le da una connotación completamente diferente: "Las puertas del infierno no se le resistirán". Jesús considera que es la Iglesia la que ataca. Él le declara la guerra al mal y a la muerte. Jesús edificaría su Iglesia sobre las puertas del infierno: las enterraría.

Como Heiser, King (2019, 54) sostiene que es fascinante situar la promesa de Jesús de que las "puertas del infierno" no vencerán a la Iglesia en el contexto en el que se encontraba Jesús: frente a la fuente del mismo nombre. Y si tenemos en cuenta el hecho de que las "puertas" tienen una finalidad defensiva y no ofensiva, podríamos concluir que Jesús no sólo hablaba de la mera erradicación *física* del culto pagano, sino también de la victoria concreta sobre las fuerzas espirituales que estimulaban y llevaban a ese culto. El hecho de que Jesús empiece a hablar de su muerte a partir del v. 21 apoya la idea de que la derrota de las fuerzas espirituales (la destrucción del poder del infierno) se producirá mediante su muerte sacrificial.

Según esta interpretación, Jesús declaró que su Iglesia reemplazaría a los lugares de culto paganos como Cesarea de Filipo, y utilizó objetos, personas y/o situaciones que lo rodeaban en sus presentaciones, como solían hacer los rabinos judíos. Por lo tanto, en ese versículo, "la roca" no es Pedro, ni Jesús, ni su confesión de fe. Sugiero entonces que busquemos en otros versículos bíblicos un apoyo a la afirmación de que Pedro fue el primer papa (la postura católica) o de que Jesús fue la roca sobre la que se edificó la Iglesia (la postura protestante).[\[7\]](#)

Conclusión

El objetivo de este artículo era destacar la importancia de la judeidad de Jesús para la lectura y la interpretación de la Biblia. Esto no sólo debería impulsarnos a comprender el Antiguo Testamento y a familiarizarnos con la literatura del período del Segundo Templo, sino también a tomar conciencia de que, estudiando los diferentes contextos (histórico, cultural, bíblico, etc.), podemos descubrir la cosmovisión de los autores bíblicos para comprender mejor sus escritos.

En los dos ejemplos citados en este artículo, hemos visto que, al tener en cuenta la judeidad de Jesús, podemos arrojar una nueva/vieja luz sobre pasajes conocidos que han sido objeto de diferentes interpretaciones a lo largo del tiempo. Estas interpretaciones, en palabras de Heiser, son probablemente el resultado de "filtros", ya que de hecho son contrarias al contexto que produjo la Biblia. El ejemplo del Padrenuestro no es tan problemático, porque el hecho de que una persona rece esta oración repitiéndola o utilizándola como modelo no tiene un impacto significativo en su camino con Dios. El segundo ejemplo podría causar desacuerdos, porque Mateo 16 es el texto que la Iglesia Católica usa para apoyar la afirmación de que Pedro fue el primer papa. Por mi parte, me opuse a las interpretaciones católicas, protestantes y evangélicas de ese texto, y sugerí que sus afirmaciones deberían apoyarse en otros pasajes de la Biblia.

La búsqueda de la judeidad de Jesús en los estudios bíblicos es cada vez más importante, y yo considero que es un cambio positivo. Esto no significa que las tradiciones cristianas lo hayan interpretado todo mal, pero un cambio así exige una voluntad de revisar nuestra doctrina y nuestras prácticas en algunos casos, y en otros, de ir más allá de lo que hemos hecho hasta ahora. Aunque la búsqueda de la judeidad de Jesús en algunos círculos evangélicos podría llevar

a los cristianos de origen gentil a esforzarse por vivir "como judíos", creo que el Nuevo Testamento enseña claramente que los creyentes de origen gentil están injertados en Israel, pero no dice que deban volverse judíos. Del mismo modo, no se debe obligar ni exhortar a los cristianos de origen judío a ser o vivir "como gentiles". Termino este artículo con una cita de Young (2007, 216-17) que, a mi juicio, resume muy bien el tema:

Jesús trajo el judaísmo al mundo. El contenido del Sermón de la Montaña está estrechamente vinculado a los conceptos del judaísmo antiguo practicado por el pueblo judío en la época del Segundo Templo. Jesús les pide a sus discípulos que hagan discípulos y enseñen los mandamientos. Su interpretación de la Torá y de los mandamientos les muestra a sus discípulos cómo vivir una vida de obediencia reflexiva a través de un proceso profundamente espiritual y una vida interior.

Por eso resulta irónico que el mundo haya inventado su propio tipo de cristianismo. Algunos cristianos quieren que el cristianismo sea claramente diferente de cualquier vestigio del judaísmo antiguo. Su fe y sus creencias suelen estar desprovistas de mandamientos y buenas obras. Construyen un muro de separación entre el cristianismo revelado por Jesús en el Sermón de la Montaña y el judaísmo vivido por el pueblo judío en la vida cotidiana. Pasan por alto el hecho de que Jesús era judío. Contrariamente a lo que se cree, Jesús nunca se convirtió al cristianismo. Les dio un ejemplo a todos al vivir diariamente la fe judía. (...) El verdadero cristianismo, que honra la vida y las enseñanzas de Jesús, debe enraizarse en lo mejor del verdadero judaísmo.

Referencias

- Avsenik Nabergoj, Irena. 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78/3: 679–694.
- Bailey, Kenneth E. 2008. *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*. Downers Grove: IVP Academic.
- Barth, Markus. 2015. *Jesus the Jew: What Does It Mean That Jesus Is a Jew?* Eugene: Wipf and Stock.
- Charles, R. H., éd. 2006. *The Book of Enoch*. San Diego: Book Tree.
- Cunningham, Agnes. 1999. Lord's Prayer. In: Everett Ferguson, ed. *Encyclopedia of Early Christianity: Second Edition*, 692. New York: Routledge.
- Evans, Craig A. 2014. *From Jesus to the Church: The First Christian Generation*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Garber, Zev, and Kenneth Hanson. 2020. *Judaism and Jesus*. 1st edition. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Hagner, Donald A. 2001. Jesus: Bringer of Salvation to Jew and Gentile Alike. In: Paul Copan and Craig A. Evans, eds. *Who Was Jesus? A Jewish-Christian Dialogue*, 1st edition, 45–58. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Heiser, Michael S. 2015. *The Unseen Realm: Recovering the Supernatural Worldview of the Bible*. First Edition. Bellingham: Lexham Press.
- — —. 2018. What Did Jesus Mean by «Gates of Hell»? The Logos Bible Software Blog. <https://blog.logos.com/2018/04/jesus-mean-gates-hell/>.
- — —. 2019. What Is the Proper Context for Interpreting the Bible?. LogosTalk (blog). <https://blog.logos.com/2019/05/what-is-the-proper-context-for-interpreting-the-bible/>.
- Henze, Matthias. 2018. *Isusova Citanka: Izvanbiblijski spisi pomažu razumjeti Isusa*. Zagreb: KruZak.
- Holmén, Tom. 2007. An Introduction to the Continuum Approach. In: Tom Holmén, éd. *Jesus from Judaism to Christianity: Continuum Approaches to the Historical Jesus*, 1–16. New York and

London: T&T Clark.

Heschel, Abraham Joshua. 1990. Protestant Renewal: A Jewish View. In: F. Rothschild, ed. *Jewish Perspective on Christianity*, 302. New York: Crossroad.

King, Steve. 2019. *The Slow Lakes: Eight Ways Ministry Leaders Can Thrive and Finish Strong*. New Jersey: Salem Books.

Laan, Ray Vander. 2008. *Early Church: Becoming a Light in the Darkness*. Grand Rapids: Zondervan.

— — —. 2009. *Life and Ministry of the Messiah*. Grand Rapids: Zondervan.

Luji?, Božo. 2016. *Tragovima Biblijskih Prostora i Dogadaja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Magid, Shaul. 2013. *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*. 2nd edition. Bloomington: Indiana University Press.

Pelikan, Jaroslav. 1997. *Isus Kroz Stoljeca*. Mostar: Ziral. (Orig. *Jesus Through the Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1985)

Phipps, William E. 1993. *The Wisdom and Wit of Rabbi Jesus*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Sosheel, Alexander A. 2010. *Understanding the Will of God*. Littleton: Xulon Press.

Spangler, Ann, and Lois Tverberg. 2009. *Sitting at the Feet of Rabbi Jesus*. Grand Rapids: Zondervan.

Swidler, Leonard J. 1988. *Yeshua: A Model for Moderns*. Kansas City: Sheed & Ward.

Vermès, Géza. 2003. *Jesus in His Jewish Context*. London: SCM Press.

Walton, John H., and Craig S. Keener. 2019. Cultural Backgrounds Study Bible. Grand Rapids: Zondervan.

Young, Brad H. 2007. *Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teachings of Jesus*. Grand Rapids: Baker Academic.

_____. 2012. *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic.

Zaas, Peter. 2001. Who Was Jesus? A Jewish Response. In: Paul Copan and Craig A. Evans, eds. *Who Was Jesus? A Jewish-Christian Dialogue*, 1st edition, 15–20. Louisville: Westminster John Knox Press.

[1] Aunque no analiza la cuestión de la relación entre cristianismo y judaísmo, Irena Avsenik Nabergoj (2018, 693) trata en profundidad el papel misionero de Israel hacia los paganos.

[2] En respuesta a la afirmación de Zass con respecto a la falta de una posición judía sobre Jesús, Donald A. Hagner (2001, 45) dice que, en sentido estricto, esto es cierto, ya que no existe una valoración judía oficial concerniente a la persona Jesús, quién fue y qué significado tuvo. Pero, entre los judíos, hay un claro acuerdo sobre lo que no fue.

[3] Jaroslav Pelikan (1997, 21-22), en su libro *Isus kroz stoljeca* [orig. *Jesus Through Centuries*], explica que, para los cristianos del siglo I, la imagen de Jesús como rabino era evidente, para los eruditos cristianos del siglo II era embarazosa, y para los del siglo III y siguientes era desconocida. Pelikan explica además que, a medida que el movimiento cristiano se extendía entre los paganos, se hacía cada vez menos judío en cuanto a adhesión y visión. En ese contexto, los elementos judíos de la vida de Jesús se hicieron cada vez más problemáticos y tuvieron que ser explicados a los lectores gentiles de los Evangelios.

[4] Sobre esta base, Heiser establece además una conexión entre la serpiente de Génesis 3, la rebelión en la familia celestial y humana, etc. Refiriéndose al Salmo 68, Heiser (2015, 208) hace la siguiente comparación entre el Sinaí y el Basán: "Lo primero que se destaca de este pasaje es que el tristemente célebre monte Basán es llamado 'monte de Dios' (68:15). La expresión 'monte de Dios' es en realidad 'monte de los elohim' (har elohim) en hebreo. Esto significa que puede traducirse como 'monte de Dios' o 'monte de los dioses'. Esta última solución es más lógica que la primera, por la razón evidente de que los dos montes del pasaje -Basán y Sinaí- son rivales al principio del salmo. El monte de los dioses (Basán) 'mira celoso' al monte de YHWH, el monte Sinaí. Dios quería el Sinaí para su morada, y el salmista le pregunta al Basán: '¿Por qué esos celos?' Esto no tendría mucho sentido si Basán ya hubiera estado bajo la autoridad de YHWH".

[5] "6. 1. Así sucedió, que cuando en aquellos días se multiplicaron los hijos de los hombres, les nacieron hijas hermosas y bonitas; 2. y los ángeles, hijos del cielo las vieron y las desearon, y se dijeron unos a otros: 'Vayamos y escojamos mujeres de entre las hijas de los hombres y engendremos hijos' (Gn 6,1-4). 3. Entonces Semiyaza, que era su jefe, les dijo: 'Temo que no queráis (realmente) cumplir con esta acción y sea yo el único responsable de un gran pecado'. 4. Pero ellos le respondieron: 'Hagamos todos un juramento y comprometámonos todos bajo un anatema a no retroceder en este proyecto hasta ejecutarlo realmente'. 5. Entonces todos juraron unidos y se comprometieron al respecto los unos con los otros, bajo anatema. 6. Y eran en total doscientos los que descendieron sobre la cima del monte que llamaron 'Hermon', porque sobre él habían jurado y se habían comprometido mutuamente bajo anatema" (Charles 2006, 11-12).

[6] Antes de la introducción del culto a Pan, los fenicios que adoraban a Baal (Jezabel, 1 Reyes 18, 19) consideraban el monte Hermón como el monte de Baal. En la Biblia, el monte Hermón también era conocido como monte Baal-Hermón (Jueces 3, 3; 1 Crónicas 5, 23).

[7] Ray Vander Laan (2008, 33) reconoce que a lo largo de la historia de la Iglesia ha habido discusiones y debates sobre qué quería decir exactamente Jesús cuando pronunció estas palabras. Vander Laan también afirma que el contexto en el que Jesús era "la roca" se refiere a la "roca de valores paganos e idolatría muerta que era tan importante en Cesarea de Filipo". Además, si Jesús quería declarar que Pedro era en cierto sentido "la roca" sobre la que se edificaría la Iglesia, podía hacerlo en otro lugar. Pero en este contexto, si Jesús quiere decir realmente que Pedro es la roca, significa que "la roca pagana" ante la que están todos permanece intacta, pues si esa roca representa el paganismo, Jesús utilizará otra roca para construir su comunidad de culto, no que "una roca" sustituirá a "la otra". El hecho de que en el v. 19 Jesús le entregue las llaves a Pedro no influye en la imaginaria de la "roca". Según Walton y Keener (2019, 1659), las llaves del palacio eran grandes y las llevaba consigo un funcionario importante. Así, cuando Jesús le da a Pedro el poder de

"atar y desatar", puede tratarse de un poder disciplinario (cf. Mateo 18, 18), pero también de un poder para evaluar a las personas que serán admitidas (cf. un funcionario tenía una función similar en Qumrán). La base de la verdadera admisión, según ellos, es la confesión compartida del v. 16.

El Dr Ervin BUDISELI? es director del [Instituto Bíblico de Zagreb](#). Sus investigaciones se centran en el ateísmo y el humanismo, las religiones comparadas y las religiones abrahámicas. **Fuente:** Ervin BUDISELI?, [The Importance of the Jewishness of Jesus for Interpreting the Gospels, Unity and Dialogue](#). Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue, 76 (2021) 1; publicado según los términos y condiciones de Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0 International). Traducción del [francés](#): Silvia Kot