Legicidio y el problema del Antiguo Testamento cristiano: hacia una nueva hermenéutica de los escritos apostólicos

| Gaston, Lloyd

El Antiguo Testamento de la Iglesia cristiana ha sido diferente de las Sagradas Escrituras del judaísmo casi desde el principio. La teología de la Iglesia cristiana ha sido hostil al judaísmo casi desde el principio. Creo que estas dos afirmaciones están íntimamente relacionadas. No es mi tarea repasar aquí la larga historia del antijudaísmo cristiano.

Legicidio y el problema del Antiguo Testamento cristiano:

hacia una nueva hermenéutica de los escritos apostólicos

Lloyd Gaston

El Antiguo Testamento de la Iglesia cristiana ha sido diferente de las Sagradas Escrituras del judaísmo casi desde el principio. La teología de la Iglesia cristiana ha sido hostil al judaísmo casi desde el principio. Creo que estas dos afirmaciones están íntimamente relacionadas. No es mi tarea repasar aquí la larga historia del antijudaísmo cristiano. Es la conciencia de ese fenómeno y el deseo de hacer algo al respecto lo que nos ha reunido, en primer lugar. Estamos buscando las causas fundamentales, y yo creo que una de ellas es el problema del Antiguo Testamento cristiano. No sólo fue privada la Iglesia por su Antiguo Testamento de las verdaderas riquezas de las Sagradas Escrituras, sino que permitió también que ese Antiguo Testamento distorsionara la comprensión de sus propios escritos apostólicos.

El hecho de que el texto y el canon del Antiguo Testamento coincida con la Biblia Hebrea sólo para una parte de las Iglesias cristianas, no es importante para esta discusión. Indudablemente, hay diferencia si el texto básico es la Septuaginta o la Vulgata, antes que el texto masorético. También hay diferencia si el canon incluye otros textos, los que se conocen como Apócrifos y otros, además de la Torah, Profetas y Escritos. Pero para nuestro propósito, es el mismo nombre "Antiguo Testamento" lo que resulta problemático, junto con la necesidad de tener que relacionar la autoridad y el significado de ese Antiguo Testamento con otra cosa que se llama Nuevo Testamento.

Para nuestra discusión, quizá pueda definirse como antijudaísmo todo intento de negarle al judaísmo características centrales de su propia autocomprensión. Esto incluiría por lo menos: 1) la unicidad de Dios, 2) la elección de Israel en el Sinaí, y 3) la Torah como principio de la relación entre Dios e Israel, aunque esto pueda definirse en forma halákhica. Estuve tentado de agregar un cuarto punto, la relación entre Dios, Israel y la tierra, pero esto último podría ser incluido en el

segundo, y además haría aún más compleja mi ya imposible tarea.[1] Algo del primer punto puede estar reflejado en el cuarto evangelio, pero no creo que realmente sea un tema central.[2] Los otros dos, elección y Torah, aparecen en las preguntas de Pablo: "¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo?" (Romanos 11,1) y "Entonces, ¿por la fe privamos a la ley de su valor?" (Rm 3,31). Pablo responde ambas preguntas con un indignado "No", pero los evangelios sinópticos y el libro de los Hechos, al menos en su forma final, dicen que sí, Dios ha rechazado a Israel, iniciando de ese modo la fatídica teoría de la sustitución, que afirma que la Iglesia reemplazó a Israel en el designio de Dios. El antijudaísmo cristiano es producto del cristianismo primitivo gentil y su necesidad de legitimar su propia relación con Dios excluyendo a la ley. Todo esto se consolida y exacerba en las luchas posteriores sobre las Escrituras, cuando la autocomprensión de la Iglesia excluyendo a la ley la lleva a negarle la Torah también a Israel y expropiar las Escrituras de Israel para su propio uso exclusivo bajo el nombre de "Antiguo Testamento". Si tuviera que proponer una tesis sería ésta: desde una época muy temprana, la Iglesia fue culpable de legicidio, hecho que hizo imposible poder compartir una Escritura común, e inevitable el antijudaísmo.[3] Me gustaría presentar no sólo un esquema muy somero del problema, sino, a la luz de la urgencia de la presente situación, hacer también, al final, algunas sugerencias sobre lo que se puede hacer al respecto.

I

La Iglesia primitiva gentil se enfrentó a un problema que tuvo que ser explícitamente tratado a mediados del siglo II.[4] Trifón lo dice así en el comienzo de su diálogo con Justino: "Pero esto es lo que nos resulta más difícil de entender: que vosotros, que aseguráis ser piadosos y os suponéis mejores que otros... esperéis obtener cosas buenas de Dios, sin obedecer sus mandamientos... Vosotros, al despreciar imprudentemente esta alianza (circuncisión), rechazáis sus consiguientes deberes, e intentáis persuadiros de que conocéis a Dios, cuando en realidad no realizáis ninguna de las cosas que hacen quienes temen a Dios".[5] Un poco más tarde, oímos un alegato similar en boca del filósofo Celso: "Cuando el Padre envió a Jesús, ¿olvidó los mandamientos que le había dado a Moisés? ¿O condenó sus propias leyes y cambió de parecer, y envió a su mensajero con un propósito completamente opuesto?"[6] Es probable también que el Diálogo de Justino esté dirigido a un filósofo pagano, Marco Pompeyo, y no a los judíos.[7] La pregunta puede ser una verdadera pregunta judía, pero la respuesta está dirigida al mundo gentil y a la Iglesia. Es decir, a pesar de su formato, Justino no está tratando de refutar verdaderas objeciones judías, sino que su Diálogo seguramente refleja sus argumentos perdidos contra Marción, y pretende defender la respetabilidad del cristianismo, no contra el judaísmo como tal, sino a los ojos de un tercero potencialmente interesado. En el mundo grecorromano, el judaísmo florecía, era conocido y respetado, y fue en contraste con el mundo pagano como los apologistas cristianos debieron sostener la causa de su relación con Israel y su respetable antigüedad. En el orden interno, la Iglesia tenía que luchar contra el fenómeno cada vez más extendido de los cristianos gentiles judaizantes, mientras intentaba conservar la Septuaginta como Escritura, sin seguir la mayoría de sus mandamientos. En ambos casos, tanto ante sí mismos como ante su potencial audiencia, la Iglesia procuraba afirmar su propia legitimidad como un movimiento con un Evangelio y sin la Torah, pero reivindicando de todos modos un cumplimiento de los designios divinos originales. Contrariamente a lo que puede suponerse por el Diálogo de Justino, el antijudaísmo cristiano no surgió de un debate con los judíos sobre la interpretación cristológica del Antiguo Testamento. Tampoco surgió porque los cristianos se fijaran en el judaísmo real y descubrieran en él alguna carencia.

El antijudaísmo cristiano tuvo su primera afirmación dogmática fundacional al intentar resolver problemas internos cristianos concernientes a la relación entre el evangelio cristiano y las Escrituras cristianas.

D. Efroymson[8] hizo el importantísimo descubrimiento de que Tertuliano es mucho más antijudío

en sus últimos escritos masivos contra Marción que en su anterior *Adversus Judaios*. Este es un factor que exige una explicación. Marción surgió, por decirlo así, de la bastante atinada observación de que los cristianos no seguían la Torah y que las Escrituras de Israel en realidad no se refieren a Jesús. Así llegó a la conclusión de que había dos Dioses, un creador justo que hizo una alianza con Israel y un anteriormente desconocido Dios bueno que se reveló por primera vez en Jesús. Espero que no sea demasiado anacrónico sugerir que esto podría traducirse en términos modernos como el reconocimiento de dos religiones separadas, cada una con su propia legitimidad. Sin duda, Marción pensaba que la religión cristiana era muy superior a la judía, pero se dejaba sin embargo al judaísmo con su Dios, su ley, sus Escrituras, su Mesías y su antiguo nombre.[9] Quizá pueda decirse que si la posición de Marción hubiera triunfado, no se habría arraigado tanto en la tradición cristiana esa enseñanza del desprecio cuyas consecuencias últimas se manifestaron en el Holocausto. Pero es preciso agregar también que la Iglesia cristiana no habría sobrevivido en ninguna forma remotamente reconocible. Porque Marción, que produjo la primera versión de lo que se convertiría en el canon del Nuevo Testamento cristiano, sólo podía excluir la Septuaginta a costa de una mutilación de los escritos apostólicos. Su evangelio era el de Lucas y su apóstol, diez cartas de Pablo, pero en ambos casos con el texto "corregido", como él lo dijo, eliminando todas las referencias positivas a las Escrituras. Marción escribió también un libro del que sólo sobrevivieron algunos fragmentos, *Antítesis*, [10] donde las afirmaciones sobre el antiguo Dios creador aparecen en contraste con las del nuevo Dios redentor. Aunque sus propuestas referentes a las Escrituras cristianas fueron, en última instancia, rechazadas, su concepto de antítesis permaneció como principio hermenéutico clave para la interpretación de los escritos apostólicos.

Motivos antijudíos al servicio del intento de autocomprensión de la Iglesia existieron ciertamente antes del tiempo de Marción, pero quedaron institucionalizados como parte de la doctrina cristiana, por decirlo así, cuando se intentó salvar las Escrituras judías para la Iglesia cristiana. Así, no es en realidad a Trifón, sino a Marción a quien dice Justino que algunas palabras "están contenidas en vuestras Escrituras, o más bien, no en las vuestras sino en las nuestras"[11] y que "El verdadero Israel espiritual, y los descendientes de Judá, Jacob, Isaac y Abraham... somos nosotros".[12] Si algunos aspectos de los mandamientos no son del agrado de la Iglesia, la culpa no está en Dios, como pensaba Marción, sino en ese pueblo terriblemente perverso y obstinado, cuya propensión a la idolatría carnal debe ser refrenada, como decía Tertuliano. La Iglesia preservó al Dios de Israel, al precio de hacerlo antijudío. Justino e Ireneo hacen un amplio uso del concepto de promesa y cumplimiento, no en el sentido de entender el cumplimiento a la luz de la Escritura, sino para justificar el hecho de conservar la Escritura en la Iglesia porque preanuncia las realidades cristianas. Los profetas, considerados como protocristianos, predijeron, por un lado, acontecimientos de la vida de Jesús y la Iglesia, y por el otro, la obcecación y el rechazo de los judíos. El principio hermenéutico parece haber sido que los oráculos de promesa se aplicaban a los cristianos y los oráculos de juzgamiento, a los judíos. Jesús debía ser mostrado como concordando con el Dios de Israel contra Marción, y el cumplimiento de las promesas de juzgamiento es lo que más enfatiza Tertuliano en la tediosa lectura de Lucas que hace en el Libro IV de su *Adversus Marcionem*. Allí, también Jesús, al igual que Dios, tiene que volverse aún más antijudío para poder preservar la unidad de los testamentos. Con respecto a Pablo, Tertuliano está de acuerdo con Marción cuando dice "nosotros también sostenemos que la principal epístola contra el judaísmo es la que dirige a los Gálatas";[13] sólo discrepa al decir que eso está de acuerdo con la intención del Dios de la Biblia desde el principio. De este modo, el Antiguo Testamento cristiano fue preservado para la Iglesia al precio de robarle a Israel sus Escrituras, su Dios, su nombre y su elección, y el principio de antítesis fue inscripto en las afirmaciones cristianas centrales. Volvemos una vez más al problema de la ley.

Un interesante documento cristiano primitivo, la carta de Ptolomeo a Flora,[14] trata extensamente la comprensión cristiana de la ley, sin la menor señal de que a los judíos también podría interesarles. Usando distinciones que dice encontrar en las enseñanzas de Jesús,[15] el autor discrimina en el texto 1) las leyes otorgadas por Dios, 2) las que fueron dadas por Moisés a causa

de la dureza de corazón de Israel, y 3) las que fueron agregadas por "los Ancianos". Las leyes otorgadas por Dios son divididas a su vez en tres partes: 1) las que fueron aceptadas ("cumplidas") por Jesús, 2) las que fueron abolidas por Jesús, y 3) aquellas cuyo sentido alegórico ("espiritual") fue revelado por Jesús, y cuyo sentido literal es obsoleto.[16] Aunque Ptolomeo era un gnóstico, por el hecho de distinguir entre el Dios creador y legislador y el Dios perfecto, sus distinciones han sido repetidas una y otra vez en la historia de la Iglesia. Debemos añadir un elemento final para completar el cuadro del desarrollo del Antiguo Testamento cristiano: el desarrollo del método de interpretación alegórica iniciado por Ptolomeo y los valentinianos, ampliado por Clemente de Alejandría y perfeccionado por Orígenes.[17] Después de las obras de Justino, Tertuliano, Ireneo y Orígenes, la configuración del Antiguo Testamento cristiano, con sus componentes antijudíos, está completa, y las palabras "Antiguo Testamento" y "Nuevo Testamento" se convierten en designaciones comunes a comienzos del tercer siglo.[18]

El período del establecimiento del Antiguo Testamento cristiano era una época que gustaba pensar en forma dualista, en téminos de cuerpo versus alma, letra versus espíritu, figura versus realidad, antiguo versus nuevo. Si se los leía con un ingenioso uso de la alegoría, gran parte de los textos del Antiguo Testamento podían transformarse en documentos completamente cristianos. Mediante una lectura seleccionada de los textos de la Torah, el problema de la ley podía ser neutralizado. Cuando se leyó la Biblia de un modo más histórico, como ocurrió con Ireneo, en términos de una especie de revelación progresiva o un esquema de promesa y cumplimiento, se entendió que lo viejo había sido completamente absorbido, abrogado y transformado en cuanto apareció lo nuevo. Todas estas posiciones pueden encontrarse también en el período moderno, incluyendo un completo rechazo parecido al de Marción, que fue el catalizador para el desarrollo de las otras posiciones. Pero común a todas ellas, con la excepción de Marción, fue la completa ruptura de toda relación del Antiguo Testamento con el judaísmo contemporáneo. También es común a todas ellas el uso del principio hermenéutico de antítesis de Marción. Esto también sigue existiendo en la Iglesia de hoy.

II

El período moderno, al menos entre los biblistas protestantes,[19] podría ser caracterizado en cierto sentido como una gradual e inconsciente emancipación del Antiguo Testamento cristiano. Sin duda, las antiguas maneras de leerlo todavía subsisten entre nosotros. Particularmente en el uso litúrgico de los salmos, el método alegórico sigue floreciendo bajo la superficie. En términos de hermenéutica consciente, se invoca habitualmente la tipología como si fuera un progreso con respecto a la alegoría, porque permite que las personas y los hechos del Antiguo Testamento tengan su propia realidad. Pero como esta realidad siempre queda rigurosamente limitada al pasado, y el significado del prototipo siempre es absorbido por el acontecimiento supuestamente correspondiente del Nuevo Testamento, la tipología, al igual que la alegoría, no deja ningún espacio para que el judaísmo contemporáneo lea su propia Escritura.[20] Este método es corrientemente utilizado, no con el objeto de entender un acontecimiento cristiano a la luz de la Escritura para darle de ese modo legitimidad, sino más bien con el objeto de encontrar la prefiguración de un acontecimiento cristiano ya creído para legitimar al problemático Antiguo Testamento.[21]

El concepto común de promesa y cumplimiento es similar, pero un poco más prometeder, por así decir, especialmente cuando las correspondencias mecánicas del pasado se dejan de lado. El problema es que para la mayoría de los cristianos que se expresan de ese modo, el cumplimiento tiene primacía sobre la promesa. El concepto de *Aufhebung* ("superación") puede significar algo para los hegelianos, pero cuando la mayoría de los cristianos usa la palabra cumplimiento, confieso que no estoy suficientemente capacitado como para entender en qué difiere esa palabra de la simple abrogación. Existen señales de cierta conciencia en el sentido de que una promesa puede tener muchos cumplimientos parciales, en épocas diferentes y para comunidades

Copyright JCRelations

diferentes, y que la promesa trasciende a cada cumplimiento particular.[22] Pero esa conciencia no puede seguir desarrollándose mientras se encuentre bloqueada por un concepto de Nuevo Testamento.

El equivalente del uso selectivo del Antiguo Testamento de Ptolomeo en la investigación moderna, se encuentra en la distinción que hace Wette entre el buen hebraísmo pre-exílico y el mal judaísmo post-exílico, y en las teorías de las fuentes temporales de Wellhausen, que establecían bases presuntamente académicas para la eliminación de la Torah de la Biblia cristiana. Si se podía demostrar que una buena parte de la Torah, a la que Wellhausen llamaba fuente P, tenía un origen post-exílico, perdía todo interés para los estudiosos cristianos, y el remanente ya no necesitaba formar parte de una antítesis teológica cristiana. Con la supresión de la ley, grandes fragmentos de la Biblia hebrea quedaban eximidos de tener que ser un Antiguo Testamento cristiano. Aquí los estudiosos judíos y cristianos podían emprender (y así lo hicieron) una tarea común mutuamente enriquecedora, porque lo que se estudia no es el Antiguo Testamento, sino la literatura y la historia del antiguo Israel. Los resultados de un siglo de esta clase de estudio son muy buenos, y tuvieron un importante impacto sobre la Iglesia cristiana. Esa literatura del antiguo Israel cobró vida para muchos cristianos y en ocasiones se convirtió en vehículo de proclamación sin ninguna referencia a un Nuevo Testamento en las celebraciones de la Iglesia. Cuando las Sagradas Escrituras del judaísmo no son pensadas como Antiguo Testamento cristiano, y cuando la cuestión de la ley se deja de lado, entonces, y sólo entonces, pueden hablar vigorosamente a los cristianos. Una descanonización inconsciente convierte a la Escritura en Escritura para la Iglesia.

Esto podría (pero no debería) ser entendido como un resurgimiento de la posición de Marción. Cuando se produjo un resurgimiento consciente, por ejemplo con Schleiermacher y Harnack, fue porque el judaísmo era para ellos una religión claramente inferior, y así la Biblia hebrea, relacionada con el judaísmo, debía ser descartada junto con los judíos. Pero el fantasma de Marción también puede hacer que les ocurran cosas extrañas a los estudiosos cristianos de la literatura del antiguo Israel. Casi todos los libros escritos por esos estudiosos, hasta los mejores, concluyen con una referencia ritual al Nuevo Testamento en un apéndice que niega en realidad todo lo que se dijo en el cuerpo del libro. ¿Cómo puede ser, por ejemplo, que mi profesor G. von Rad estropee su excelente *Teología del Antiguo Testamento* diciendo al final: "El Nuevo Testamento tomó como punto de partida el contraste entre ese nuevo acontecimiento (la venida de Cristo) y el conjunto de la experiencia anterior de Israel; y este debe ser siempre el punto de partida para la interpretación cristiana del Antiguo Testamento"?[23] Afortunadamente, de hecho von Rad no usa esa antítesis hermenéutica en el grueso del libro. Las Escrituras del judaísmo sólo pueden ser Escrituras para la Iglesia cuando ésta no las piensa como Antiguo Testamento, es decir, como Escritura. ¿Cómo podemos salir de este callejón sin salida?

Dos teólogos holandeses, A. van Ruler y K. Miscotte,[24] defendieron en los últimos años la prioridad de lo que ellos seguían llamando Antiguo Testamento como Escritura para la Iglesia. Pero no eran biblistas profesionales, resultaron más retóricos que persuasivos, y dejaron demasiadas preguntas sin responder. El problema del canon de la Escritura Sagrada y la literatura del antiguo Israel debe ser encarado en forma directa y desde el interior de la disciplina. Creo que eso comenzó ahora en el importantísimo concepto llamado crítica canónica, con su necesaria consecuencia: el midrash comparativo.[25] Empezando con el canon, este método hace explícita la autoridad de la literatura del antiguo Israel, y la Biblia Hebrea es el punto de partida, no el Antiguo Testamento cristiano desarrollado como solución a un problema causado por un Nuevo Testamento. El midrash comparativo no sólo deja lugar para interpretaciones diversas de un canon común en comunidades diferentes, sino que también permite ver al midrash cristiano en continuidad con la tradición, antes que en oposición a ella. Tengo razones para creer que James Sanders estaría de acuerdo en que el concepto mismo de un Nuevo Testamento podría poner una barrera en el camino de una apropiación cristiana de esos importantes conceptos. En todo caso, le dejo a él y a sus colegas el desarrollo ulterior de estos temas, y retorno con alivio a un terreno

Copyright JCRelations

más familiar. Como no sé qué otra denominación usar, seguiré la sugerencia de Paul van Buren y hablaré de Escritos Apostólicos.

III

El verdadero problema del Antiguo Testamento cristiano es que se lo examina con las presunciones hermenéuticas profundamente arraigadas y automáticas que los cristianos aplican a su interpretación de los escritos apostólicos. En cierto modo, es como si la Iglesia rechazara el rechazo de Marción a las Escrituras de Israel (creando así un Antiguo Testamento) sólo para aceptar usar el concepto de Marción de la antítesis como guía hermenéutica fundamental. Incluso antes de mirar un texto específico, el intérprete cristiano presupone que Jesús debe ser entendido en oposición a los fariseos y que la ley se halla en el corazon del conflicto. Incluso antes de mirar un texto específico, el intérprete cristiano supone que Pablo dice lo que dice en reacción a oponentes judíos, sean cristianos judíos como Santiago, o el judaísmo de su propio oscuro pasado, y que la ley es el problema central. Es decir, empezamos con la suposición de que los judíos del primer siglo, llamados en alemán *Spätjudentum* (judaísmo tardío), son la antítesis del evangelio, y sobre esta base rechazamos a sus predecesores de la Escritura y a sus sucesores del judaísmo contemporáneo. Es este punto de partida el que lleva no sólo al problemático Antiguo Testamento cristiano, sino también a que el antijudaísmo cristiano derive en antisemitismo. Puedo dar algunos ejemplos.

Uno de los más importantes *Neutestamentler* (especialistas en Nuevo Testamento) que escribió sobre el Antiguo Testamento cristiano es Rudolf Bultmann. A la tradición cristiana primitiva, le añade una radicalización del dualismo luterano ley-evangelio y una comprensión existencial ahistórica del evangelio, que lo lleva a decir en 1933: "Para la fe cristiana, el Antiguo Testamento ya no es más revelación como lo fue y todavía es para los judíos... Los acontecimientos que significaban algo para Israel, que eran palabra de Dios, ya no significan nada para nosotros."[26] Sin embargo, no llega a la conclusión de que hay que abandonar el Antiguo Testamento, porque lo necesita como un contraste oscuro que ilumina al evangelio. Aunque se puede decir que el Antiguo Testamento contiene en sí mismo tanto evangelio como ley, como Antiguo Testamento cristiano tiene que ser solamente ley, porque la expresión "existencia bajo la gracia" sólo puede ser entendida en términos de la necesaria presuposición "existencia bajo la ley".[27] Bultmann lo explica en 1949, como si nada hubiera pasado en los años intermedios: "Si interpretamos la historia del Antiguo Testamento en ese sentido, estamos siguiendo la interpretación de Pablo sobre la ley...: lo que significa la fe como camino de salvación sólo es entendido plenamente por los que conocen el falso camino de salvación que encontramos en la ley... Del mismo modo, la fe requiere mirar atrás hacia la historia del Antiguo Testamento como historia de fracaso, y así, de promesa, para saber que la situación del hombre justificado sólo emerge sobre la base de ese malogro".[28] Comparado con muchos de sus contemporáneos, Bultmann ciertamente no era antisemita, pero estaba tan obsesionado con lo que llamaba *Spätjudentum*, que simplemente no podía ver a los judíos reales. El Holocausto no podía tener ningún efecto sobre su pensamiento teológico porque para él, el judaísmo había muerto mucho tiempo atrás. Era central para él su forma de entender Romanos 10,4: "El fin de la ley es Cristo", que él amplía hasta que llega a significar: "La historia (judía) llegó a su fin, desde que Cristo es el fin de la ley".[29] La comprensión cristiana de los escritos apostólicos en términos de antítesis puede tener consecuencias mucho más graves que sólo una división entre las Escrituras hebreas y el Antiguo Testamento cristiano.

Para mi segundo ejemplo, me gustaría referirme a un pensador cristiano contemporáneo, quien afirma que conscientemente escribe teología en una situación de post-Holocausto: Jürgen Moltmann. Lo que dice en forma no consciente es por demás significativo. "Puesto que Jesús fue condenado y ejecutado en la cruz –escribe– , (su muerte fue) provocada por las acciones de su propia vida... El conflicto que finalmente llevó a su muerte era inherente desde el principio de su

vida a causa de la oposición (contra él). Así, su muerte en la cruz no puede ser entendida sin el conflicto entre su vida por un lado, y la ley y sus representantes por el otro. Si esto es cierto, entonces por medio de su muerte la ley predominante lo pone en tela de juicio, como alguien que, por la libertad de su vida y su prédica, puso en tela de juicio esa comprensión de la ley... Su ejecución *debe* ser vista como una consecuencia necesaria de ese conflicto con la ley".[30] El "debe" de esta última frase es muy interesante. Evidentemente, no es un "debe" lógico o histórico: es más bien un a priori teológico de una importancia tan fundamental que tiene que ser mantenido contra toda evidencia. Los evangelios sinópticos tal como los conocemos son anti-Israel y anti-Torah cuando se los compara con las tradiciones sinópticas que los sustentan, pero aun así, no hay nada en ellos que apoye las afirmaciones de Moltmann. Ya Marcos tiene dificultades para relacionar las dos mitades de su evangelio, la historia de la muerte de Jesús con las tradiciones de la prédica de Jesús. Antes se nos dice algo sobre discusiones con los fariseos, pero no hay fariseos en los relatos de la Pasión. Podemos observar cómo Moltmann lo disimula por medio de circunloquios como "representantes de la ley" y "guardianes de la ley". La historicidad de un juicio ante el Beth-Din es muy improbable,[31] pero aunque los evangelios presentan ese proceso, lo hacen en téminos de un asesinato judicial ilegal y una burla a la ley, y no ciertamente como su triunfo. Algunos investigadores que siguen ese a priori de Moltmann, tuvieron notables dificultades para encontrar un solo ejemplo en el que Jesús transgreda algún mandamiento de Dios o aliente a otros a hacerlo, con la excepción de unos pocos comentarios obviamente editoriales.[32] Si los dichos de Jesús son entendidos como Halachah, y si en algunas ocasiones no están de acuerdo con la Mishnah, representan sin embargo, en todos los casos, una opción reconocida del primer siglo. Si bien Jesús es presentado a veces de acuerdo y otras veces en desacuerdo con los fariseos, calificarlos como "oponentes" es realmente ir demasiado lejos, por no hablar de calificar así a la misma Torah. Otro estudioso [33] cree haber dicho algo profundo con el aforismo "Jesús enseñó en parábolas y Jesús fue ejecutado", induciendo al lector a sacar la conclusión obvia. Si se trata de hacer una inferencia graciosa con esa clase de lógica, permítanme hacer una: Jesús nunca escribió un libro; Jesús murió joven sin posesiones: por lo tanto, fue un temprano ejemplo de que hay que publicar o perecer. Dudo seriamente de que se pueda encontrar alguna conexión que vincule las enseñanzas de Jesús con su muerte, pero si existe, ciertamente no es la ley.

Seguramente no necesito documentar el hecho de que la teología de Pablo se presenta habitualmente en términos de antítesis. Ya Marción consideraba que la identificación de los oponentes de Pablo era la clave de su teología, y bajo el impulso de F.C. Baur, varios investigadores modernos siguieron el mismo procedimiento.[34] Diga Pablo lo que diga, los oponentes cristianos judíos, o el judaísmo de sus contemporáneos, o su propio pasado tienen que haber dicho lo contrario, y las mismas afirmaciones de Pablo deben ser la antítesis de eso. Permítanme solamente citar el aforismo de Käsemann, representantivo de este enfoque: "El verdadero oponente del apóstol Pablo es el judío piadoso".[35] Es esta forma de entender a Pablo lo que subyace en la discusión de Moltmann sobre la muerte de Jesús. Permítanme seguir citándolo: "Jesús fue muerto por la ley... porque los guardianes de la ley y de la fe lo condenaron por "blasfemo". Como ellos lo entendieron, su muerte era una prueba de la maldición de la ley... Como la ley había llevado a Jesús a la muerte en la cruz, entonces el Jesús resucitado y exaltado era ‘el fin de la ley, para justificación de todo creyente’ (Rm 10, 4)".[36] La referencia a la maldición de la ley aparece en un pasaje de Gálatas 3, 10-14, que a mi juicio fue permanentemente malinterpretado,[37] y cuya mala interpretación resultó fatídica. De nuevo, en un contexto que explícitamente manifiesta solidaridad con el pueblo judío, Hans Küng es capaz de escribir: "la muerte de Jesús significa que la ley ha triunfado. Radicalmente cuestionada por Jesús, la ley se vengó y lo mató. Su legitimidad fue demostrada una vez más. Su poder prevaleció. Su maldición asestó un golpe. ‘Todo aquel que cuelga del árbol será maldecido por Dios’... Por lo tanto, la ley lo mató, y luego los cristianos sacaron la conclusión obvia."[38] La lógica implícita en todo eso está clara: la ley mató a Jesús; por lo tanto, Pablo está justificado al matar a la ley. O, para decirlo con más crudeza, cuando Käsemann dice que el verdadero oponente del apóstol Pablo es el judío piadoso, lo que realmente quiere decir es que el verdadero oponente del Jesús histórico es el Dios del Sinaí. Para que todo esto no suene demasiado

Copyright JCRelations

extremo, citaré una vez más a Moltmann: "La historia de Jesús que lleva a su crucifixión... estaba dominada por el conflicto entre Dios y los dioses; es decir, entre el Dios a quien Jesús predicaba como su Padre, y el Dios de la ley como era entendido por los guardianes de la ley."[39] Ahora hemos completado el círculo y regresamos a Marción, con sus dos dioses, con el giro agregado de que una interpretación del Nuevo Testamento que ha incorporado así la antítesis a la Torah entre sus presupuestos más básicos, necesita un Antiguo Testamento para ser antitético a él. A menos que estos problemas puedan resolverse, las esperanzas sustentadas por la crítica canónica nunca podrán concretarse, y el abismo entre las Escrituras de Israel y el Antiguo Testamento cristiano nunca podrá ser superado.

IV

Por último, me gustaría sugerir, de la manera más sintética, algunos principios hermenéuticos alternativos, o al menos reglas prácticas, que pueden ayudar a resolver el problema cristiano central.[40]

1. Puesto que el método histórico-crítico significa una crítica radical a las presuposiciones del intérprete, y puesto que las presuposiciones inconscientes en este campo han tenido malas consecuencias, el intérprete debería desconfiar de todos los conocimientos adquiridos en lo que se refiere a los puntos de vista cristianos sobre el judaísmo.
2. Puesto que el intérprete cristiano necesita hablar del judaísmo antiguo, lo que diga debe basarse exclusivamente en fuentes judías, y entenderse desde la perspectiva de esas fuentes. Toda interpretación de los escritos apostólicos basada en una comprensión distorsionada del judaísmo antiguo debe ser inmediatamente rechazada.
3. En lo posible, los escritos apostólicos deberán entenderse en continuidad con las Escrituras canónicas del judaísmo y la tradición histórica de su desarrollo post-bíblico. En el caso de que no se pueda hacer, es la afirmación cristiana la que se vuelve problemática y no la afirmación bíblica.
4. El principio hermenéutico de antítesis debe ser inmediatamente descartado. La palabra misma es usada habitualmente para designar ciertos dichos de Mateo 5, y ese concepto tiene una gran influencia en presupuestos tales como antiguo versus nuevo, ley versus evangelio, Jesús versus fariseos, Pablo versus judaísmo.[41] Eso no significa que no se puedan encontrar cosas completamente distintas en los escritos evangélicos y, por ejemplo, la Mekilta, pero esto debería entenderse como una cuestión de midrash comparativo y no como contraste.
5. Permítanme sugerir ahora algunos principios hermenéuticos muy específicos con respecto a la interpretación de Pablo, primero, y luego de Jesús.
    1. Lo mejor es asumir que Pablo no era culpable de un "malentendido fundamental"[42] en su enseñanza sobre la ley, ni compartía la "perspectiva de la religión rabínica como una religión legalista de justificación por las obras" del cristianismo moderno.[43] Cuando las afirmaciones de Pablo son muy diferentes a las de los rabinos, esto debe ser explicado no sobre la base de una antítesis, sino porque se refieren a situaciones totalmente diferentes.
    2. Lo mejor es tomar en serio el nombre que Pablo se da a sí mismo, Apóstol de los Gentiles, su solemne compromiso de limitar su actividad misionera a los gentiles, y no predicar a los judíos, y el hecho de que todas sus cartas están explícitamente dirigidas a las comunidades cristianas gentiles. Esto significa que es presumible que sus cartas traten sobre preocupaciones y problemas específicos de los cristianos gentiles.
    3. Lo mejor es ser muy cauto al reconstruir la posición de los oponentes de Pablo, para no mostrarlos como si afirmaran lo que Pablo niega y negaran lo que Pablo afirma, volviendo circular todo el procedimiento. No deberíamos decir sobre ellos más de lo que dice explícitamente el texto, y no deberíamos combinar referencias

Copyright JCRelations

de diferentes cartas para establecer una oposición antitética uniforme a Pablo. El hecho de que en el único lugar donde los oponentes pueden ser más probablemente identificados como judíos cristianos, en 2 Corintios, la ley nunca se mencione y el tema de discusión no sea el judaísmo, debería disuadirnos.[44] En todo caso, deberíamos recordar que Pablo no discute con oponentes sino con la comprensión de las congregaciones a las que se dirige.

6. Con respecto a Jesús, la situación es más compleja, porque los evangelios sinópticos, tal como los tenemos, están dirigidos a cristianos gentiles como última etapa de una larga historia de transmisión, cuyo comienzo tiene como contexto al judaísmo del primer siglo. Sin embargo, se puede decir algo sobre el Jesús histórico, y este será el tema de unos cuantos principios hermenéticos.
    1. Lo mejor es no seguir el criterio de desemejanza que usa Käsemann para decir que los dichos de Jesús más indudablemente auténticos son sólo aquellos que no tienen nada en común con el judaísmo de su tiempo.[45] No se me ocurre manera más efectiva de crear un Jesús artificialmente ario. Por el contrario, debemos decir que todo dicho de Jesús en el que hable como un típico judío del primer siglo debería considerarse más auténtico que otro en el que suene como cristiano.
    2. Lo mejor es no seguir a J. Jeremías cuando sostiene que muchas parábolas no deben entenderse como proclamaciones del evangelio de la gracia de Dios, sino como armas para defender a ese evangelio contra los fariseos.[46] Esto no sólo introduce antítesis donde no hay ninguna, sino que distorsiona groseramente a los fariseos mostrando que sus opiniones son opuestas a Jesús.
    3. Lo mejor es entender que Jesús está compenetrado con Israel en general y con los fariseos en particular, y ellos con él. Cuanto más retrocedemos en la tradición sinóptica, más fácil es entender esto.
    4. Lo mejor es entender la relación de Jesús con la Torah escrita y la Torah oral en un sentido positivo. Para esto, un estudio comprensivo de la tradición judía posterior será mucho más útil que la tradición interpretativa de la Iglesia. Si es verdad, por lo menos para la manera en que la Mishnah trata las leyes concernientes al sacrificio, que mapa no es territorio,[47] entonces no hay razón para que la Iglesia gentil no pueda leer la Torah, incluyendo la Mishnah, como un mapa muy importante.
    5. Puesto que Jesús hablaba a veces como profeta de la situación nacional de un pueblo sometido a la ocupación romana, y, al igual que muchos otros, tenía que formular una amenaza profética de desastre nacional, lo mejor es recordar que un profeta que no llora y reza con todo su ser para que esas amenazas no se cumplan es un falso profeta. La Iglesia hace un uso indebido de esas declaraciones cuando las entiende como predicciones cumplidas, y cuando separa juzgamiento y promesa: juzgamiento para los judíos y promesas para la Iglesia.
    6. Puesto que los teólogos cristianos sienten la necesidad de teologizar sobre las circunstancias de la muerte de Jesús, lo mejor será que lo hagan sobre la base de una historia críticamente reconstruida de esos hechos, y no de una teología que contrapone la ley y el evangelio. Podrían hablar entonces, para variar, de un Jesús que muere en solidaridad con las esperanzas nacionales de Israel, o, más genéricamente, que muere en solidaridad con todos los mártires de los regímenes represivos de todos los tiempos.
    7. Por último, a la luz del canon de la Sagrada Escritura y el midrash comparativo de Jesús y Pablo, algunos aspectos de los escritos apostólicos se tornan problemáticos y se relativizan. Ese es el precio que debe pagarse si la Iglesia quiere abandonar su hermenéutica antijudía, pero la recompensa es sin duda una Escritura que tanto judíos como cristianos pueden considerar igualmente sagrada para ambos, y es escuchada en sus situaciones diferentes. Al acceder así a un canon saneado de la Escritura, los cristianos podrán leer los escritos apostólicos en mayor concordancia con su intención original, liberados de un esquema antitético inapropiado que les es impuesto desde afuera. Pero en la actualidad, esto sólo

Copyright JCRelations

puede considerarse una expresión de esperanza, y no la descripción de una realidad. Principios hermenéuticos como los que brevemente se sugieren aquí, sólo pueden ser puestos a prueba en la exégesis detallada, y los estudiosos cristianos de los escritos apostólicos convencidos de su importancia no estaremos realmente calificados para participar en el diálogo con los judíos sobre la Escritura común a ambas comunidades, hasta que vayamos a casa y nos decidamos a emprender esta tarea monumental.

NOTAS

1. Especialmente a la luz de la manera en que el antijudaísmo cristiano tiende a expresarse en la actualidad, este sería un asunto muy importante. Cf. W. D. Davies, *The territorial Dimension of Judaism* (Berkeley, University of California Press, 1982).
2. Cf. Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven* (Leiden, Brill, 1977) y "Ruler of This World", en Sanders, Baumgarten, Mendelson, eds., *Jewish and Christian Self-Definition,* Volumen II, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (Philadelphia, Fortress, 1981), 245-268.
3. Debo hacer notar que aunque comparto casi todo lo que ella dice, no puedo estar de acuerdo con R. Ruether en que es la "cristología" lo que está "en el corazón de toda dualización cristiana de la dialéctica de la existencia humana en antítesis cristianas y antijudías" - *Faith and Fratricide* (New York, Seabury, 1974), 246. Más bien creo que es la "ley".
4. "Así, el antiguo problema de la ‘ley’, que aparentemente había sido tratado hacía mucho tiempo, se volvió otra vez el centro de atención y una cuestión de urgencia dolorosa y particular", Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (London, Black, 1972), 74.
5. *Diálogo con Trifón* 10.
6. Celso en Orígenes, *Contra Celsum* VII, 18.
7. Cf. E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Amsterdam, Philo, 1968; reimpresión de la edición de 1923); N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum* (Copenhagen, Munksgaard, 1966); y von Campenhausen (nota 3), 94. Observamos que muchos argumentos de este Diálogo también aparecen en la *First Apology*, 30-53.
8. David P. Efroymson, *Tertullian’s Anti-Judaism and its Role in his Theology* (University Microfilms, Temple University PhD, 1976) y "The Patristic Connection" en A. T. Davies, ed., *Antisemitism and the Foundations of Christianity* (New York, Paulist, 1979), 98-117.
9. Este factor, que suele ser pasado por alto, es subrayado por S.G. Wilson, "Marcion and the Jews", *Early Christian Roots of Antijudaism*, Vol. 2.
10. Lo que se puede reconstruir de ellos se encuentra en A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, Heinrichs, 1924), 256*-313*. La a menudo citada tesis de Harnack se encuentra en p. 217: "Rechazar el Antiguo Testamento en el segundo siglo fue un error que la Iglesia principal rechazó con razón; retenerlo en el siglo XVI fue un destino que la Reforma todavía no era capaz de evitar; pero preservarlo como documento canónico en el protestantismo después del siglo XIX es la consecuencia de una parálisis religiosa y eclesiástica".
11. *Diálogo* 29, 2.
12. *Diálogo* 11, 5. Nótese que esto se encuentra en el contexto de un argumento antimarcionita, que Dios es uno y que este Dios de los cristianos también es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (11, 1).
13. *Adv. Marcionem* V, 2.
14. *Ptolomée, lettre à Flora* (Paris, Cerf, 1966). Hay una buena traducción al inglés en R. M. Grant, *Gnosticism: An Anthology* (London, Collins, 1961), 184-190.
15. Mt 19, 8; 15,1 ss. Compárese el concepto de *deuterosis*, las malas leyes secundarias de la Torah, en las Pseudo-Clementinas y las Constituciones Apostólicas.

Copyright JCRelations

16. Mucho más ominoso es un uso especial de la ley definido por Justino: dice que la circuncisión fue ordenada para que sirviera como una especie de estrella amarilla, para identificar a los judíos y señalarlos para ser castigados, *Diálogo* 16, 2s, 92,3.
17. Una precursora en este y otros aspectos es la carta de Bernabé.
18. El uso más antiguo de los términos para designar "libros" se encuentra en Clemente de Alejandría; cf. von Campenhausen (nota 3), 266.
19. Sé que hay importantes excepciones a lo que aquí se presenta tan brevemente que casi parece una caricatura. Sin embargo, la continuidad que puede verse entre los siglos II y XX es tan impresionante que merece ser destacada.
20. G. von Rad, "Typological Interpretation of the Old Testament", en J. L. Mays, ed. *Essays on Old Testament Hermeneutics* (Richmond, John Knox, 1973), 17-39, evita la mayoría de estos riesgos, pero podría ser un buen ejemplo de cómo hacer una buena exégesis por encima de un método cuestionable.
21. Con respecto a Justino, "el objetivo no es tanto demostrar la validez de la fe en Cristo a partir de la Escritura, como, a la inversa, restablecer la amenazada autoridad de la Escritura a la luz de Cristo", von Campenhausen (nota 3), 91. Para el período moderno, "generalmente se supone, al parecer, que Cristo es una cantidad segura y conocida, y el problema es que todo el lugar del Antiguo Testamento llegó a ser puesto en duda en la Iglesia", J. Barr, *Old and New in Interpretation* (London, SCM, 1966), 139. Todo el capítulo "Typology and Allegory", pp. 103-148, es una importante crítica.
22. "Todo está en movimiento. Las cosas nunca se agotan, sino que su mismo cumplimiento hace surgir, inesperadamente, la promesa de cosas aún mayores", G. von Rad (nota 19), 34
23. *Old Testament Theology*, volumen 2 (New York, Harper, 1965), 329.
24. A. A. van Ruler, *The Christian Church and the Old Testament* (Grands Rapids. Eerdmans, 1971); R. H. Miskotte, *When the Gods are Silent* (New York, Harper, 1967).
25. Cf. la importante obra de James A. Sanders, especialmente *Torah and Canon* (Philadelphia, Fortress, 1972); "The Ethics of Election in Luke's Great Banquet Parable", *Essays in Old Testament Ethics*, eds. J. L. Crenshaw y J. T. Willis (New York, KTAV, 1974), 245-271; "From Isaiah 61 to Luke 4", *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Leiden, Brill, 1975), parte I, 75-106; "Torah and Christ", *Interpretation* 29 (1975), 372-390; "Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon", *Magnalia Dei*, eds. F. M. Cross, W. E. Lemke y P. D. Miller (Garden City, Doubleday, 1976); "Biblical Criticism and the Bible as Canon", *USQR* 32 (1977), 157-165; "Torah and Paul", *God's Christ and His People*, eds.W. Meeks y J. Jervell (Oslo, Universitetsforlaget, 1977), 132-140; "Hermeneutics in True and False Prophecy", *Canon and Authority*, eds. G. W. Coats y B. O. Long (Philadelphia, Fortress, 1977), 21-41; "Text and Canon: Old Testament and New", Melanges Dominique Barthelemy, eds. P. Casetti, O. Kell y A. Schenker (Gottingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1981), 373-394; *Canon and Community* (Philadelphia, Fortress, 1984).
26. "The Significance of the Old Testament for the Christian Faith", en B. W. Anderson, ed., *The Old Testament and Christian Faith* (New York, Harper, 1963), 8-35, 31. Cf. von Campenhausen (nota 3), 1: "Para el cristianismo, el Antiguo Testamento ya no es un libro canónico en el mismo sentido en que lo fue antes para los judíos".
27. R. Bultmann (nota 25), 14.
28. R. Bultmann, "Prophecy and Fulfillment", *Essays Philosophical and Theological* (London, SCM, 1955), 182-208, 207s.
29. R. Bultmann, *History and Eschatology* (New York, Harper, 1957), 43. Cf. M. Noth, *The History of Israel* (London, Black, 19602), 448: "Así (tras la destrucción del segundo Templo), Israel dejó de existir y la historia de Israel llegó a su fin".
30. J. Moltmann, *The Crucified God* (London, SCM, 1974), 127, 131, 132.
31. Véase el importante artículo de E. Rivkin, "Beth Din, Boule, Sanhedrin: A Tragedy of Errors", *HUCA* 46 (1975), 181-199.
32. Nótese cómo se fuerza la evidencia hasta llegar a conclusiones desproporcionadas en R.

Copyright JCRelations

Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge, University Press, 1975).

33. C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables* (Philadelphia, Westminster, 1948), 17.
34. Véase el enfoque de K. Berger, "Die impliziten Gegner", *Kirche; Festschrift fur Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag,* ed. D. Lürmann y G. Strecker (Tübingen, Mohr, 1980), 373-400.
35. E. Käsemann, "Paul and Israel", *New Testament Questions of Today* (Philadelphia, Fortress, 1969), 183-187, 184.
36. Moltmann (nota 29), 133.
37. Véase mi "Paul and the Law in Galatians Two and Three", *Early Christian Roots of Anti-Judaism*, volumen 1 (nota 8).
38. H. Küng, *On being a Christian* (London, Collins, 1977), 339.
39. Moltmann (nota 29), 127.
40. Quizá debiera ser explícitamente planteado que ninguno de estos principios pretende disminuir en modo alguno el significado de Jesús para los cristianos, ni la autoridad que tiene para la Iglesia el midrash cristiano de los escritos apostólicos. La revisión que proponemos tiene que ver con una inapropiada teología cristiana del judaísmo, no con una apropiada teología cristiana del cristianismo. La intención no es atacar, sino hacer un esfuerzo para lograr una comprensión más auténtica, y por lo tanto, más fiel, de los escritos apostólicos.
41. El ingenuo intento de los cristianos de identificar su propia causa con Pablo y Jesús, y entonces usarlos como armas contra los oponentes actuales de esa causa, casi siempre deriva en un Pablo o un Jesús antisemitas.
42. H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Philadelphia, Westminster, 1961), 213-218.
43. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, Fortress, 1977), 33-59.
44. Ni qué decir tiene que 2 Cor 3 *no* debería usarse como principio de una lectura cristiana de la Escritura, ni para negar la legitimidad de la lectura judía de la Escritura. Pero esto sería tema para otro artículo.
45. "The Problem of the Historical Jesus", *Essays on New Testament Themes* (London, SMC, 1964), 15-47. Véase antes R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford, Blackwell, 1968), 205. El lado opuesto de este criterio, es decir, que sólo los dichos que no se asemejan a los que expresaba la Iglesia primitiva deben ser considerados auténticos, tiene más sentido.
46. "Nos referimos ahora a un segundo grupo de parábolas. Son las que contienen la Buena Nueva propiamente dicha... Se dirigen, aparentemente sin excepción, no a los pobres, sino a los oponentes... Su principal objetivo no es la presentación del Evangelio; son armas polémicas contra los críticos y los enemigos del Evangelio, indignados porque Jesús declara que Dios se preocupa por los pecadores". J. Jeremías, *The Parables of Jesus* (New York, Scribners, 1972), 124.
47. Cf. J. Neusner, "Map without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary", *History of Religions* 19 (1979), 103-127.

© Copyright 1996 Lloyd Gaston. Con el amable permiso del autor.

Traducción del inglés: Silvia Kot