



## “No he venido para abolir, sino para cumplir”

01.06.2022 | Jesper Svartvik

**Reflexiones sobre la comprensión del cristianismo como cumplimiento sin presuponer la sustitución.**

### 1. Introducción

En su libro *The Political Theology of Paul*, Jacob Taubes cuenta una anécdota sobre su amigo Krister Stendahl.

“Quiero contarles una historia... Tengo un muy buen amigo -- ahora es obispo en Estocolmo, antes era profesor en Harvard, donde lo conocí bien--, Krister Stendahl. Recuerdo (lo cuento como una anécdota personal) que me visitó una vez en Nueva York y estábamos de pie frente a una chimenea muy grande. Y Krister --es un verdadero tipo guerrero: Goebbels le habría envidiado su figura-- me dice que su más profunda preocupación es saber si pertenece (estábamos hablando en inglés) a la “commonwealth de Israel”. Así que me dije, Krister, tú, un super ario de Suecia, en el fin del mundo, visto desde el Mediterráneo, ¿no tienes otras preocupaciones? No: ¡no tiene otras preocupaciones! En ese momento, comprendí lo que había hecho Pablo: que alguien en las selvas de Suecia --visto desde donde yo estoy-- se preocupe por saber si pertenece a la “commonwealth de Israel”, es algo imposible sin Pablo. (Pude tranquilizarlo: por lo que a mí respecta, está dentro de ella)”. (Taubes 2004, p. 41)

Me parece adecuado comenzar mi artículo con esta cita porque la anécdota tiene mucho que ver con el tema que vamos a explorar: la interacción entre la autocomprensión cristiana y las relaciones judeo-cristianas.

Este artículo toma como punto de partida las dos cuestiones principales que se planteaban los teólogos del cristianismo primitivo: cómo explicar la suspensión del *eschaton* y cómo entender la relación entre los creyentes en Cristo y el pueblo de Israel. En las últimas décadas ya se dieron varias respuestas a la primera pregunta, para apaciguar las preocupaciones y marginar el tema, pero la respuesta a la segunda pregunta no solo ha formado todo el pensamiento cristiano durante dos milenios, sino que ha sido también totalmente destructiva para las relaciones judeo-cristianas a través de los siglos. Esta respuesta a la pregunta de cómo se relaciona el pueblo judío con los creyentes en Cristo se conoce como teología de la sustitución, es decir, que la Iglesia cristiana ha reemplazado al pueblo judío. Dado que, en primer lugar, la sustitución ha desempeñado un papel tan fundamental en la teología cristiana en todas sus tradiciones --oriental, ortodoxa, católica y reformada-- y que, en segundo lugar, los cristianos buscan ahora una alternativa para expresar su relación con la tradición judía, ¿en qué medida y de qué manera puede entenderse el cristianismo como “cumplimiento”?

### 2. Dos desafíos para el cristianismo primitivo

Los teólogos del movimiento cristiano primitivo se enfrentaban principalmente a dos cuestiones, la primera de las cuales se aborda en el texto cristiano más antiguo que se ha transmitido a la posteridad: la Primera Carta a los Tesalonicenses, escrita aproximadamente en el año 50 de nuestra era:

16 - El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar.

17 - Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos [en griego: *epeita hêmeis hoi zôntes hoi perileipomenoi*], seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. (1Ts 4, 16-17)

Vemos aquí que las preguntas sobre la suspensión del *eschaton* --es decir, cómo podrían afrontar los cristianos el hecho de que los creyentes en Cristo murieran antes del regreso de este-- tenían que ser respondidas. La respuesta que da Pablo revela que confiaba en que él mismo sería uno de “los que aún viven” (*hoi zôntes hoi perileipomenoi*) cuando todo eso tuviera lugar. En el texto cristiano más antiguo que ha sobrevivido, el autor cree claramente que el *eschaton* estaba, como mucho, a unos pocos años de distancia.

La segunda cuestión en el movimiento cristiano primitivo era la relación entre los creyentes en Cristo --es decir, los creyentes en Cristo gentiles-- y el pueblo de Israel. ¿Qué eran los creyentes en Cristo gentiles? ¿Quiénes eran? ¿Por qué eran lo que eran? En pocas décadas, los cristianos se definirían a sí mismos como “Israel”, el “verdadero Israel” y, finalmente, el “nuevo Israel”, y de este modo, se definieron a sí mismos a expensas del pueblo judío, que había perdido su marco de alianza y, por lo tanto, Israel era retratado como un pueblo con solo una maldición y ninguna bendición. Randall Zachman ha argumentado que esta teología de la sustitución es la noción cristiana más ecuménica:

“Cuando se toma en conjunto, la concepción de los judíos solo como un pueblo castigado y exiliado puede ser realmente la más universal de todas las doctrinas cristianas, ya que, como veremos, hasta hace bastante poco ha sido aparentemente creída y enseñada en todas partes, siempre y por todos”. (Zachman 2019, p. 51)

Dicho de otro modo, todos los cristianos han estado siempre de acuerdo en que hay algo fundamentalmente defectuoso en el judaísmo posbíblico. Encontramos una imagen temprana de la teología cristiana de la sustitución en el texto rabínico *Tanjuma*, donde Moisés pide tener no solo la Torá escrita sino también la Torá oral. Sin embargo, el Santo, el Bendito, rechaza su petición, y el argumento es que la *Mishnah* tiene que seguir siendo secreta, es decir, oral, porque en tiempos venideros las naciones del mundo se levantarán y reclamarán: “Nosotros somos Israel”. (*Tanjuma*, ed. Shlomo Buber, Wayera 6. Cf. Pesiqta Rabbati, ed. Ish Shalom, 5). Para demostrar quiénes son realmente Israel, la tradición oral debe seguir siendo el secreto común de Israel y Dios.

Todos sabemos que la teología de la sustitución se convirtió muy pronto en la forma cristiana de entender su relación con las Escrituras hebreas y el pueblo judío, es decir, que la esencia de la vida, muerte y resurrección del protagonista del Nuevo Testamento era que el Israel carnal fuera sustituido por la Iglesia.

Sin embargo, cada vez más estudiosos del Nuevo Testamento están convencidos de que no era así como se definía a sí mismo el cristianismo primitivo. En aquella época, la cuestión era si existían buenos argumentos teológicos a favor de una “inclusión de los gentiles”. Incluso considerar que el mensaje del Jesús de Nazaret histórico era convencer a sus compañeros judíos de no ser leales a su alianza con Dios y proclamar una teología de “exclusión judía” es, si no imposible, al menos inverosímil.

¿Cómo debemos entender esta inclusión de los gentiles? La propia expresión de Pablo es que los no judíos están injertados en el olivo de la Alianza (véase Romanos 11,11-24); Paula Fredriksen ha sugerido que los creyentes en Cristo no judíos eran “paganos escatológicos”, preparados para el *eschaton* (Fredriksen 2015, p. 645). El cristianismo primitivo se veía a sí mismo, de una forma u

otra, como intrínsecamente relacionado con otro pueblo: *hoi loudaioi*, lo que solía traducirse de forma bastante simplista como “los judíos”, pero que hoy en día se traduce mucho más a menudo como “los judeanos”, sobre todo porque esto destaca el vínculo entre pueblo y religión. Cuando utilizamos la traducción “los judeanos”, vemos más claramente que las implicaciones de la sustitución cristiana no son sólo teológicas en el sentido más estricto de la palabra, sino también nacionales, étnicas, con consecuencias para nuestra comprensión de la condición de pueblo. Paula Fredriksen afirma que Pablo defendió una inclusión gentil en términos de tierra, sangre, lengua y religión, es decir, en términos de pueblo (Fredriksen 2017, pp. 148-51).

En este contexto --es decir, la intersección entre la sustitución y la condición de pueblo-- se recuerda un excelente artículo de Yvonne Sherwood, porque pone de relieve las similitudes entre la sustitución y el colonialismo. El título del artículo lo dice todo: “‘Colonizar el Antiguo Testamento’ o ‘Representar los intereses cristianos en el extranjero’: Las relaciones judeo-cristianas en el territorio del Antiguo Testamento”. Muestra de manera elegante y dolorosa cómo los cristianos han argumentado que los judíos habían gestionado mal su territorio y que, por lo tanto, es, por así decirlo, “una carga de los hombres blancos” apropiarse de él y rebautizarlo como “Antiguo Testamento” (en lugar de la terminología de la lengua “nativa”, que es “Tanaj”) (Cf. Sherwood 2000). Uno podría imaginarse esto como un colonialismo cristiano que se remonta a una luminosa tarde en la que dos distinguidos caballeros cristianos se sentaron a la sombra en un porche en algún lugar de la región mediterránea y, disfrutando de una suave brisa del mar, con las Escrituras hebreas frente a ellos en la mesa, le dieron al tomo el nombre de “Antiguo Testamento”, que es mucho más fácil de pronunciar que la expresión “aborigen” y, por lo tanto, incomprendible, “Tanaj”.

Este artículo hace hincapié en las consecuencias de la teología de la sustitución porque fue formativa para el pensamiento cristiano. David Nirenberg afirma que el antijudaísmo, un pensamiento crítico de la tradición occidental, se ha imaginado a menudo como una superación del judaísmo, y por lo tanto, tiene la capacidad de introducir el judaísmo en lo que critica (Nirenberg 2013a, 2013b).

### 3. Tres malas opciones

Este artículo sostiene que hay tres opciones fundamentales y malas en la historia cristiana. La esclavitud no es una de ellas, porque el cristianismo nunca eligió la esclavitud: nació en un mundo de esclavitud, en el que un tercio o dos tercios de la población de cualquier ciudad eran esclavos, y sin duda ha prosperado en sociedades esclavistas, siendo el ejemplo más notorio el Sur de los Estados Unidos anterior a la Guerra de Secesión. Con el tiempo, los cristianos optaron por rechazar la esclavitud: tardaron mil ochocientos años, pero finalmente lo hicieron (Glancy 2002).

Tampoco es el patriarcado, porque el cristianismo nunca eligió el patriarcado: estaba ahí, en todas partes, hace dos milenios en el Imperio Romano, lo que Elisabeth Schüssler Fiorenza llama “kyriarchy” (Schüssler Fiorenza 1993). El cristianismo sigue tratando de superarlo y de presentar la fe cristiana en forma que manifieste “el concepto radical de que las mujeres son personas” (Shaer 1986, p. 6; Sayers 2005).

Sin embargo, tres veces en la historia, el cristianismo eligió fundamentalmente mal. Empezando por lo más reciente y retrocediendo en el tiempo: la tercera mala elección fue el enfrentamiento con la ciencia a raíz de la Ilustración: muchos cristianos argumentaron y creyeron que era necesario elegir entre la evolución y las creencias religiosas, entre *El origen de las especies* de Charles Darwin y los primeros capítulos del libro del Génesis. La segunda mala elección fue aliarse con el poder, y la visión de Jesús de un Reino de Dios se transmutó en el Imperio de la Cristiandad. Finalmente, la primera y fundamental elección fue que el cristianismo robó el libro del pueblo judío y lo consideró como propio. En parte, esto fue una reacción a un debate interno de

los cristianos: mientras que Marción afirmaba que la Biblia era tan judía que no era cristiana en absoluto, los teólogos más influyentes de la Cristiandad replicaron que las Escrituras hebreas (que se leían traducidas) eran tan cristianas que no eran judías en absoluto. Según el famoso dicho, los cristianos eligieron a un Dios judío, pero desdeñaron a los judíos (Ucko 1994, p. 1). La condición de pueblo se tomó, pero no se logró: mientras que Pablo quería transmitir un mensaje de inclusión de los gentiles, la Cristiandad prefirió proclamar la exclusión de los judíos. Por lo tanto, la sustitución no es una cuestión marginal, sino que es el primer gran error que cometió la Cristiandad --al que seguirían otros-- y todavía sufrimos las consecuencias. Fue un momento formativo en la historia del cristianismo, cuando se robó esta identidad, a expensas de otros. Este robo podría describirse como el pecado original de la teología cristiana: sus consecuencias resurgen constantemente, hasta hoy, en todos los ámbitos de la teología.

Volviendo a las dos primeras grandes cuestiones teológicas del cristianismo primitivo, si uno tiene tendencia a ser pesimista, podría decir que se equivocó con respecto a la primera cuestión (sobre el retraso del *eschaton*), y con respecto a la segunda, al final también se equivocó. Esto debería hacernos reflexionar.

Sin embargo, un optimista señalaría que, durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, los cristianos han dedicado mucha energía y mucho tiempo a encontrar formas de corregir el segundo error: la teología de la sustitución ha sido rechazada por varias de las principales denominaciones cristianas. No hace falta decir que queda mucho trabajo por hacer, pero se han dado los primeros pasos críticos y cruciales. En cuanto a la primera cuestión --la suspensión del *eschaton*--, ya en el Nuevo Testamento vemos cómo los cristianos aprendieron a lidiar con esa cuestión. ¿No se podría decir que por primera vez intentaron articular la teología cristiana sin referencias explícitas a lo que el Nazareno les había enseñado? La teología no consiste simplemente en recitar la enseñanza autorizada, sino también en aprender de la historia y aplicar la enseñanza en contextos nuevos, es decir, nunca previstos. Este puede ser uno de los ejemplos más palpables de que la Iglesia no es solo *ecclesia docens* (“la Iglesia que enseña”), sino también *ecclesia discens* (“la Iglesia que aprende”).

Dicho de otro modo, estamos analizando aquí dos errores, aunque de muy distinta índole: mientras que el primero se debió a la falta de conocimiento --y dos décadas más tarde, se obtuvo ese conocimiento, o quizás “insight” sea una palabra más adecuada en este contexto--, el segundo fue el resultado del triunfalismo teológico, que es mucho más difícil de detectar y resistir. Se necesitaron dos milenios para que los cristianos comenzaran a impugnar ese legado, y parece que esta batalla está siempre a punto de comenzar en cada congregación cristiana, en cada aula de un seminario teológico y en cada documento teológico cristiano sobre la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, y entre el judaísmo y el cristianismo.

#### 4. Tres textos fundamentales del Nuevo Testamento

Las relaciones y el diálogo *inter*-religiosos pueden y deben informar, formar y transformar el discurso *intra*-religioso.<sup>[1]</sup> El diálogo judeo-cristiano nos ayuda a ver que no hay un solo punto de partida para las relaciones judeo-cristianas en el Nuevo Testamento, como si este fuera el fundamento “bíblico”. Hay, sin duda, varios puntos de partida posibles. Aquí se recuerda el hecho de que la palabra griega *biblia* significa “libros”, es decir, “muchos libros”; por lo tanto, una “biblioteca”. Por eso, quiero analizar las consecuencias de entrar por tres puertas diferentes en esta biblioteca bíblica. La Carta de Pablo a los *Romanos* es, sin duda, uno de los documentos cristianos más importantes. Martín Lutero escribió en su prefacio a esa Carta que los cristianos deberían saber el texto de memoria y estudiarlo diariamente. *Romanos* sigue siendo uno de los textos más significativos para los cristianos que buscan expresar su fe. Por esta razón, elegimos tres pasajes fundacionales de *Romanos* que pueden servir como tres puertas de entrada a la biblioteca bíblica.

Al entrar por la primera puerta, encontramos el primer texto, que es el décimo capítulo de *Romanos*, especialmente su cuarto versículo: “Porque el fin de la ley es Cristo para justicia a todo aquel que cree”. El versículo 10, 4 de *Romanos* ha regido la agenda de las relaciones judeo-cristianas en un grado notable --al menos en los círculos luteranos-- en tres aspectos:

1. Las relaciones judeo-cristianas han sido definidas por distintas interpretaciones de la Ley.
2. Las dos religiones han sido clasificadas como opuestas: mientras que se describió al judaísmo como una religión de *Selbsterlösung* (“auto-redención”), los cristianos se entendieron a sí mismo como liberados de esa forma de vida gravosa. Cuando Emil Schürer quiso describir la vida judía en su *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, eligió la sorprendente expresión *Das Leben unter dem Gesetz* (“La vida bajo la Ley”). (Véanse los comentarios de los editores en Schürer 1979, p. II.464).
3. El judaísmo es representado como un prólogo del cristianismo; Jesús de Nazaret es presentado como Aquel que vino a terminar con el judaísmo. Dicho de otro modo, este modelo enfatiza que el judaísmo pertenece al pasado: por lo tanto, a sus adherentes les resulta a menudo difícil percibir el judaísmo como un movimiento contemporáneo. No se trata solamente de un énfasis especial en Rm 10, 4, sino, más bien, de una descripción más o menos precisa del papel de la Ley en el pensamiento judío, la falta de tal énfasis en la teología cristiana, y también de una perspectiva que confina el *momentum* de las relaciones judeo-cristianas a la historia: el enigma ya ha sido resuelto, no hay cabos sueltos, etc. Es esencial tener en cuenta el papel destacado que desempeña la historia en este primer modelo: las relaciones interreligiosas contemporáneas están regidas por el pasado.

No hace falta decir que este modelo está viciado de errores: en primer lugar, el “nomismo de alianza” judío, término acuñado por E. P. Sanders, es generalmente tergiversado, y, en segundo lugar, según esta teología antitética, el cristianismo sería víctima de lo que Leo Baeck llamaba “religión romántica”, que privilegia el misterio a expensas de los mandamientos (Sanders 1977, p. 422; Baeck 1958, pp. 189-292, esp. p. 196). Además de estas dos graves acusaciones, el fundamento exegético de este enfoque es algo endeble. Los eruditos bíblicos siguen discutiendo sobre interpretaciones plausibles, posibles, inverosímiles e imposibles de *telos nomou* en Rm 10, 4. Es bastante obvio que no tiene que significar necesariamente “el fin de la Ley”, ya que hay otros casos en el Nuevo Testamento en los que se interpreta la palabra *telos* de forma diferente, por ejemplo, 1 Timoteo 1, 5: “... el objetivo [*telos*] de este mandato es el amor que proviene de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera”. Por lo tanto, podríamos entender fácilmente Rm 10, 4 como una descripción de Cristo como “objetivo”, “realización” o “*cumplimiento*” de la Ley.

Al analizar la teología paulina y la Ley, los estudiosos del Nuevo Testamento están de acuerdo en dos aspectos y discrepan en un tercero: (1) según Pablo, Cristo era el cumplimiento de la Ley, porque en él y con él se cumplían las promesas dadas a las Madres y Padres. (2) Pablo estaba convencido de que Cristo era el final de la Ley en el sentido de que los gentiles ya no necesitaban hacerse prosélitos para convertirse en miembros de la Alianza. En palabras de John Gager, “Pablo sostiene que una comprensión adecuada de la Escritura --por supuesto, esto significa entender la Escritura en los términos de Pablo-- muestra que Dios había tenido la intención desde el principio de redimir a los gentiles a través de Jesucristo” (Gager 2002, p. 73). Esta es la razón por la que Pablo elige a Abraham como figura clave en sus tratados teológicos. Abraham fue el primer gentil reconocido como justo sin la Ley (véase, por ejemplo, Rm 4 y Gal 3). (3) Los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre las implicaciones para los judíos del énfasis de Pablo en la misión hacia los gentiles. Yo soy de los que consideran inverosímil que Pablo sostuviera que los judíos ya no debían seguir viviendo según los mandamientos de la Alianza. Ahora bien: es imperativo recordar que cuando Pablo vivía, los dos primeros puntos eran los que resultaban verdaderamente revolucionarios; en nuestros días, a menudo parece que lo olvidamos, ya que

nuestras discusiones pasan a la tercera cuestión, que es difícil y quizá nunca se resuelva.

Cada vez más estudiosos están de acuerdo con Krister Stendahl en que no es un Pablo guiado por la culpa el que utiliza la expresión *telos nomou* en Rm 10, 4. Él señala que “el lenguaje de la culpa, y la propia palabra 'culpa', no aparecen en Pablo” (Stendahl 1995, p. 29<sup>a</sup>). Por lo tanto, es probable que el *nomos* tenga menos que ver aquí con nuestra conciencia y más con los signos de la Alianza judía (por ejemplo, las leyes alimentarias, el Shabat y la circuncisión) como marcadores de identidad. Sin embargo, la lectura introspectiva centrada en el pecado seguiría dominando, y no solo en los círculos luteranos más duros. La mejor solución puede ser simplemente encontrar otra apertura para las relaciones judeo-cristianas contemporáneas. Por supuesto, queremos que los biblistas continúen el debate sobre lo que Pablo realmente quiso decir cuando escribió Romanos 10, 4, pero tenemos que reconocer que no podemos construir las relaciones judeo-cristianas sobre la interpretación de *telos nomou*. Es simplemente una base demasiado inestable para unas relaciones interconfesionales fructíferas. Ya hemos mencionado que otro problema de una teología que utiliza Rm 10, 4 como base es su tendencia a centrarse demasiado en el tiempo pasado. El judaísmo se presenta con demasiada frecuencia como el prólogo del cristianismo. Jesús de Nazaret se presenta con demasiada frecuencia como Aquel que pone fin al *Spätjudentum*, por usar el concepto que se acuñó para describir el destino del judaísmo en la época de Jesús, que, según esta interpretación, estaba a punto de dejar de existir.

En otras palabras, necesitamos otra forma de entrar a la Carta de Pablo a los Romanos. No podemos seguir dependiendo de lo que los eruditos dicen que significó en su momento *telos nomou* en Rm 10, 4 y de cómo lo aplicamos hoy. No parece ser un buen punto de partida para mejorar las relaciones entre judíos y cristianos. Entonces, ¿hacia dónde vamos?

La segunda puerta de esta visita virtual a la biblioteca bíblica nos lleva al capítulo 11 de Romanos y la famosa explicación de Pablo sobre las diferentes clases de ramas del olivo: algunas son naturales, otras están injertadas en el árbol (11, 16-24). Luego sigue una declaración decisiva (11, 25s): “Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio [*to mustêrion touto*]: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles. Y así todo Israel será salvo [*kai houtôs pas Israêl sothêsetai*] ...”

Mientras que la afirmación de Rm 10, 4, sobre Cristo y la Ley, ha servido a menudo como punto de partida para las reflexiones luteranas sobre las relaciones judeo-cristianas, Rm 11 podría describirse como el fundamento sobre el que se construyó la reflexión teológica de la Iglesia Católica en el cuarto párrafo de *Nostra Aetate*. El lector sagaz de las epístolas paulinas detectará una evolución en su reflexión soteriológica. El joven Pablo estaba convencido de que vivía en los últimos tiempos y de que todos los gentiles se harían cristianos. No podía entender por qué no todos sus correligionarios judíos compartían su opinión. Sin embargo, y esto es importante, cuando fue mayor, Pablo empezó a darse cuenta de que en realidad estaba equivocado. Ahora bien, no era la misión a los gentiles lo que cuestionaba: por lo que sabemos, la defendió durante el resto de su vida. Tampoco era la perspectiva de corto plazo, pues seguía convencido de que el fin estaba cerca. La “intensidad del compromiso escatológico de Pablo” no disminuyó (Gager 2002, p. 74). La diferencia de perspectiva entre las cartas más antiguas de Pablo y las posteriores es que, cuando se leen unas a la luz de las otras, se ve que en las epístolas paulinas ya se encuentra la idea de que el pueblo judío *in toto* no se uniría al movimiento cristiano. Esto es lo que lo lleva a reflexionar sobre la fidelidad de Dios a la Alianza. Por decirlo de otro modo, el Pablo joven abrió una puerta para que los gentiles entraran en la Alianza. El Pablo mayor abrió otra puerta en el pensamiento cristiano al reflexionar sobre las convenciones de alianzas divinas precristianas a través de la afirmación de que “todo Israel se salvará”.

No hace falta decir que la soteriología también se discute en la literatura rabínica. Parece que el relato más antiguo de la convicción de que “*todo Israel tiene parte en el mundo venidero*” (*kol Yisrael yesh la-hem cheleq la-'olam ha-ba*) se encuentra en la *Mishnah Sanhedrin* 10.1, y, por

tanto, puede fecharse hacia el año 200 de la era cristiana. Ahora, gracias a Rm 11, 25ss, se puede predatar esta tradición en unos ciento cincuenta años. (Los estudiosos del Nuevo Testamento que tratan de establecer los *ipsissima verba Jesu* aplican el *criterio de la dificultad*. ¿Hay aquí alguna analogía? Podría decirse que Pablo se refiere a una tradición que, al menos aparentemente, le plantea dificultades a la soteriología cristocéntrica).

El capítulo 11 de Romanos es más prometedor como punto de partida para las relaciones judeo-cristianas de hoy que el décimo. Sin embargo, esta entrada es problemática. Hay varios problemas aquí: por un lado, los biblistas discrepan sobre lo que Pablo quiso decir realmente cuando se refirió a las ramas del olivo: ¿quiénes son las ramas que se desprenden? ¿Quiénes son los brotes de olivo silvestre que se injertan? ¿Quién es la raíz? El propio Pablo dice que se refiere a “este misterio” (*to mustêrion touto*).

Un segundo aspecto es el acento claramente escatológico del texto. Mientras que el primer modelo (que estaba relacionado con Rm 10, 4) tendía a reducir el judaísmo a un fenómeno de la historia, este segundo enfoque tiende a autorizar las relaciones judeo-cristianas con referencia al futuro. No son los judíos actuales los que están en la mira, ni es el judaísmo contemporáneo el que se discute. Para decirlo sin rodeos, se tolera a los judíos debido a una teología mesiánica que proclama que en los días venideros los judíos se convertirán en cristianos. Este acento escatológico puede encontrarse en algunos círculos del cristianismo evangélico.

Es sintomático que tantos cristianos que se encuentran con judíos o que quieren reflexionar sobre las relaciones judeo-cristianas tiendan a centrarse en la soteriología. ¿Por qué es problemático? En primer lugar, es difícil para los cristianos conservadores, ya que su soteriología está tan centrada en Cristo que rara vez son capaces de lidiar teológicamente con la espiritualidad judía *post Christum*, y a veces incluso con un Dios misericordioso en la Biblia hebrea, ya que, a veces, estos textos se reducen a un prolegómeno del Nuevo Testamento. En segundo lugar, es difícil para los cristianos liberales, porque la soteriología no se expresa así en su discurso. Ellos prefieren referirse, por ejemplo, a la declaración de Jesús en Lucas 19, 9. Cuando un recaudador de impuestos --que muy probablemente se había enriquecido robándoles a sus conciudadanos-- exclama: “Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres, y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruple”, Jesús comenta. “Hoy ha llegado la salvación [*sôthêria*] a esta casa, porque también él es hijo de Abraham”. Los teólogos liberales les recuerdan a los demás cristianos que esta es también una manifestación de la salvación, pero los liberales, en general, son menos propensos a usar un discurso soteriológico individualista. En tercer lugar, es difícil porque todo el discurso es irrelevante para los judíos. Recordamos la famosa afirmación de Benjamin Disraeli de que “diecinueve siglos de amor cristiano hicieron estragos”. Los judíos han escuchado demasiado --y no demasiado poco-- sobre la soteriología cristiana.

Los capítulos 9–11 de Romanos siempre fueron centrales para los cristianos interesados en las relaciones judeo-cristianas. Algunos cristianos han hecho hincapié en Rm 10, 4, mientras que otros prefieren referirse a la parábola del olivo en Rm 11. En el primer caso, el judaísmo se reduce fácilmente a un prólogo de la historia y el cristianismo a su terminación. En el segundo modelo, el verdadero judaísmo parece quedar relegado a veces al futuro. Los cristianos se relacionan con los judíos y el judaísmo, no por lo que son hoy, sino por lo que podrían llegar a ser algún día, según la imaginación cristiana. Pero una teología cristiana del judaísmo no puede basarse en una comprensión tan estrecha de la escatología. Una de las primeras experiencias genuinamente cristianas fue que poco a poco los cristianos comprendieron que el *eschaton* no llegaría como o cuando ellos pensaban. Lenta, inevitable y dolorosamente, se dieron cuenta de que sabían menos de lo que creían. Esta evidencia debería hacernos reflexionar también hoy. Necesitamos una tercera opción; necesitamos una roca sólida sobre la que podamos construir las relaciones judeo-cristianas en el futuro y para el futuro. O, para usar la metáfora de la biblioteca, necesitamos buscar una tercera puerta en la biblioteca bíblica.

Esta necesidad nos lleva a la tercera puerta, detrás de la cual está el capítulo 15 de Romanos, en el que encontramos un programa que no reduce al judaísmo a un fenómeno histórico, ni lo actualiza en el futuro a algo distinto de lo que es. En este artículo, sugiero que Rm 15 puede servir como una piedra angular más apropiada que los dos modelos presentados anteriormente. Estos retratan un judaísmo pasado de moda o más allá del horizonte. Además, tienden a llamar nuestra atención sobre cuestiones que, aunque interesantes, conciernen principalmente a los biblistas: ¿qué quiso decir realmente Pablo cuando utilizó las expresiones *teolos nomou* y *mustêrion*? En este tercer modelo, el texto bíblico sirve menos como texto fuente en un debate permanente en la comunidad académica que pretende reconstruir la historia y la teología del cristianismo primitivo, y más como criterio moral para las relaciones judeo-cristianas. Rm 15 debería servir como tal criterio en todas las teologías cristianas. Esta agenda está en cierto modo encapsulada en Rm 15, 8-9:

“Pues afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos a favor de la veracidad de Dios [*hyper alêtheias Theou*], para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas [*eis to bebaiôsai tas epangelias tôn paterôn*], y para que los gentiles glorificasen a Dios por su misericordia [*ta de ethnê eleous doxasai ton Theon*]”.

Estos dos versículos del capítulo 15 de la Carta de Pablo a los Romanos llevan a tres reflexiones significativas.

En primer lugar, los teólogos cristianos deberían esforzarse por interpretar sus Escrituras de manera de convencer a los judíos de que se trata de una teología que celebra la verdad de Dios y confirma las promesas dadas a las matriarcas y los patriarcas. Lo que nos recuerda Rm 15 es que el desafío para los cristianos es desarrollar una teología que no cuestione la veracidad de Dios (*alêtheia Theou*) ni abrogue las promesas (*hai epangeliai*), porque una teología cristiana que repudie programáticamente la Torá y sus promesas de Alianza presentará a un Dios caprichoso; una teología así no estará ciertamente a la altura. En su influyente estudio *The God of Israel and Christian Theology*, R. Kendall Soulen distingue entre tres clases de teología de la sustitución cristiana, estructural, punitiva y económica, y demuestra que, al ser esencialmente divergentes, no pueden conciliarse: la teología de la sustitución estructural interpreta la Biblia hebrea de tal manera que el pueblo judío y la tradición judía quedan eclipsados. Mientras que la teología de la sustitución punitiva sostiene que Dios abrogó la alianza con el pueblo judío por su rechazo a Jesús como Cristo, la económica sostiene que el papel del pueblo judío siempre estuvo destinado a ser transitorio (Soulen 1996, pp. 29-31). Lo único que tienen en común estos tres modelos es que convierten la existencia del Israel de Dios en una cuestión indiferente para el Dios de Israel, y por eso está justificado argumentar que presentan a un Dios caprichoso.

Una segunda reflexión es que cuando los cristianos --es decir, los cristianos gentiles-- oyen esta proclamación cristiana, eso debería incitarlos a dar gracias por la misericordia de Dios (*e/eos*). Es posible que algunos cristianos necesiten que se les recuerde que simplemente no estaban allí desde el principio. Para usar una expresión neotestamentaria, quizás olvidaron que fueron invitados a la viña sólo en la hora undécima (cf. Mt 20,1-16, especialmente el v. 6). Creo que esa perspectiva de la hora undécima podría ser motivo de respeto cristiano hacia la tradición judía. Sin este sentido de la humildad, los cristianos caen fácilmente en un deplorable --y quizá incluso peligroso-- triunfalismo teológico. En otras palabras, el *e/eos* que Pablo subraya en Rm 15, 9 es una indicación del reconocimiento y el aprecio de los cristianos por la relación entre el Dios de Israel y el Israel de Dios.

En tercer lugar, y para terminar, Rm 15, 8-9 puede servir como una puerta de entrada para una teología que reconoce y celebra la diversidad. Les recordará a los cristianos que la persona y la proclamación de Jesús de Nazaret significan necesariamente cosas diferentes para los judíos y para los cristianos. Por un lado, una proclamación cristiana adecuada convencería a los judíos de que los cristianos quieren decir que Dios confirma las promesas dadas a las Madres y Padres de



antaño, y que Dios es fiel y veraz. Por otro lado, los cristianos, recordando que el drama bíblico tiene una magnífica parte precristiana, agradecerán la misericordia de Dios.

Es interesante señalar que algunos cristianos enfatizan el agradecimiento como la respuesta adecuada de una persona al darse cuenta de lo que Dios ha realizado y, sin embargo, les resulta tan difícil permanecer agradecidos cuando se enfrentan a la vida y espiritualidad judías dinámicas. La razón de esta incapacidad para apreciar el judaísmo parece ser una reflexión inadecuada sobre el hecho de que la *energeia* de Dios, para usar la terminología griega ortodoxa sobre cómo la esencia (*ousia*) de Dios es percibida por los humanos, debe significar cosas distintas para los judíos y los cristianos. Una manera de superar este punto muerto es considerar que existe una dualidad teológica bastante marcada de “circuncisos” y “gentiles” en el pensamiento paulino en Rm 15, 8-9.

En resumen, lo que se sugiere aquí es que el capítulo 15 de la Carta a los Romanos es el que mejor sirve de base para las relaciones judeo-cristianas. En los dos primeros modelos, relacionados con los capítulos noveno y décimo, el judaísmo es historizado o “apocaliptizado”. El tercer enfoque se concentra en el judaísmo de hoy, alentando a los cristianos a articular su creencia de una manera que recuerde a judíos y cristianos por igual que, según ambas creencias, Dios es digno de confianza, que está, en palabras de la Biblia: *rav chesed we-emet* (“lleno de misericordia y verdad”; Ex 34, 6).

## 5. El cristianismo como cumplimiento: qué es y qué no es

A modo de conclusión, ¿en qué sentido es el cristianismo un cumplimiento? La respuesta es que, según la creencia cristiana, es un cumplimiento de muchas maneras: es un cumplimiento en términos de la *inclusión de los gentiles* en la Alianza con el Dios de Israel (el centro de la misión de Pablo, y también, como se presenta en la introducción de este artículo, en la conversación entre Jacob Taubes y Krister Stendahl). Es también un cumplimiento en términos de diversas manifestaciones de que *el Reino de Dios está cerca* (podría decirse que es el elemento más importante de la enseñanza de Jesús, tal como se presenta y se conserva en la tradición sinóptica). Y es un cumplimiento en términos de la *encarnación de la Palabra de Dios* en Jesús de Nazaret (tal como se articula en el Prólogo del Evangelio de Juan). En síntesis: los cristianos ven en el advenimiento de Jesús de Nazaret muchos aspectos de cumplimiento teológico.

Sin embargo, hay dos excepciones importantes. En primer lugar, el cristianismo nunca es cumplimiento en el sentido de la realización del *eschaton*. El futuro todavía está por delante. Esa es la primera lección que recibió el cristianismo primitivo, que tardó unos veinte años en aprender: los cristianos están esperando el futuro de Dios. Tomando la terminología de Pierre Teilhard de Chardin, Dios no solo es el *alpha*, es decir, el Dios de la Creación, sino también el *omega*, el Dios del futuro (Teilhard de Chardin 1965, pp. 98-99).

En segundo lugar, el cristianismo nunca es un cumplimiento en detrimento de las promesas dadas a las Madres y Padres de la Alianza en las Escrituras. Ninguna construcción teológica cristiana puede cambiar este hecho. Esta idea fundamental debe ser la piedra angular de toda empresa teológica cristiana. Aunque los cristianos hayan tardado unos *dos mil años* en empezar a aprender esta lección, no es menos cierta que la primera idea sobre el *eschaton*. Como lo expresó tan bellamente John Pawlikowski hace un par de años en una conferencia sobre las relaciones judeo-cristianas, la pluma que usó Pablo al escribir *Romanos* esperó dos milenios, hasta que el cardenal Bea la tomó un día y escribió el primer borrador de *Nostra Aetate*. Los judíos son, en palabras de Pablo y de *Nostra Aetate*, *agapêtoi* y *carissimi*, “muy amados”.

Después de dos mil años de teología de la sustitución, se necesita mucho trabajo para articular una teología cristiana que sea cumplimiento sin sustitución, pero no tanto trabajo como el que

tuvieron que realizar las primeras generaciones de creyentes en Cristo para des-escatologizar su mensaje con el objeto de entregarlo a las futuras generaciones de cristianos. Ellos enfrentaron el desafío de su tiempo: ¿lo haremos nosotros? Ellos se propusieron articular una teología que tuviera sentido en este mundo. Por eso, estaban dispuestos a esforzarse, a buscar, a encontrar y a no rendirse. ¿Lo estamos nosotros?

---

## Referencias

**Baeck, Leo.** 1958. *Judaism and Christianity*. Traducido con una Introducción de Walter Kaufmann. New York: Leo Baeck Institute.

**Fredriksen, Paula.** 2015. Why Should a ‘Law-Free’ Mission’ Mean a ‘Law-Free’ Apostle? *Journal of Biblical Literature* 134: 637–50.

**Fredriksen, Paula.** 2017. *Paul: The Pagans’ Apostle*. New Haven and London: Yale University Press.

**Gager, John.** 2002. *Paul, the Apostle of Judaism*. In *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*. Editado por Paula Fredriksen y Adele Reinhartz. Louisville and London: Westminster John Knox, pp. 56–76.

**Glancy, Jennifer A.** 2002. *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

**Nirenberg, David.** 2013a. Anti-Judaism as a Critical Theory. *The Chronicle of Higher Education*. January 28. [www.chronicle.com/article/Anti-Judaism-as-a-Critical/136793/](http://www.chronicle.com/article/Anti-Judaism-as-a-Critical/136793/).

**Nirenberg, David.** 2013b. *Anti-Judaism: The Western Tradition*. New York and London: Norton.

**Sanders, Ed Parish.** 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Filadelfia: Fortress.

**Sayers, Dorothy L.** 2005. *Are Women Human?* Introducción de Mary McDermott Shideler. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans. Primera publicación: 1947. Conferencia ofrecida en 1938.

**Schürer, Emil.** 1979. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Nueva versión inglesa revisada y editada por Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black. Edimburgo: T & T Clark.

**Schüssler Fiorenza, Elisabeth.** 1993. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon.

**Shaer, Marie.** 1986. Media Watch: Celebrating Women’s Words. *New Directions for Women* 15: 6.

**Sherwood, Yvonne.** 2000. ‘Colonizing the Old Testament’ or ‘Representing Christian Interests Abroad’: Jewish-Christian Relations across Old Testament Territory. In *Christian-Jewish Relations through the Centuries*. Editado por Stanley E. Porter y Brook W. R. Pearson. Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 255–81.

**Soulen, R. Kendall.** 1996. *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis: Fortress.

**Stendahl, Krister.** 1995. *Final Account: Pauls Letter to the Romans*. Prólogo de Jaroslav Pelikan. Minneapolis: Fortress.

**Svartvik, Jesper.** 2012. Geschwisterlichkeit: Realizing that We Are Siblings. In *Kirche und Synagoge*. Editado por Folker Siegert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 315–30.

**Taubes, Jacob.** 2004. *The Political Theology of Paul*. Traducido por Dana Hollander. Stanford: Stanford University Press.

**Teilhard de Chardin, Pierre.** 1965. *Hymn of the Universe*. London: Collins.

**Ucko, Hans.** 1994. *Common Roots, New Horizons: Learning about Christian Faith from Dialogue with Jews*. Ginebra: WCC Publications.

**Zachman, Randall.** 2019. Identity, Theology and the Jews: The Uses of Jewish Exile in the Creation of Christian Identity. In *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics: Ways of Seeing the Religious Other*. Editado por Emma O'Donnell Polyakov. Leiden: Brill, pp. 51–67.

---

[1] He presentado anteriormente una versión de esta línea de pensamiento de Rm 10, 11, y 15 como punto de partida hermenéutico para las relaciones judeo-cristianas: Svartvik 2012, p. 315–30.

**Dr. Jesper Svartvik**, Center for Christian-Jewish Learning, Boston College, Chestnut Hill, MA 02467, USA. El Dr. Svartvik estudió en la Universidad de Lund de su nativa Suecia, el Swedish Theological Institute de Jerusalén y la Universidad Hebrea, y tiene un doctorado en estudios del Nuevo Testamento de la Universidad de Lund (2000). Fue titular de la Cátedra Krister Stendahl de Teología de las Religiones, que incluía la enseñanza y la investigación tanto en Jerusalén como en Lund. En 2019 se le concedió la distinción Raoul Wallenberg del Muhlenberg College “como reconocimiento a sus importantes contribuciones a las relaciones judeo-cristianas”. Sus áreas de especialización incluyen los estudios del Nuevo Testamento, las relaciones interreligiosas en general y las relaciones judeo-cristianas en particular.

Fuente: Religions 2022, 13(2), 149; <https://doi.org/10.3390/rel13020149>. © 2022 por el autor. Licencia MDPI, Basilea, Suiza. Este artículo es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Attribution (CC BY).

Traducción del [inglés](#): Silvia Kot