



Sobre el cristianismo: hacia un proceso de curación histórica y espiritual. Entender al otro como persona de Dios

30.11.2003 | Klenicki, León

La veo cada vez que salgo de la sinagoga. El sábado a la mañana después de los servicios, mientras camino a casa, está ahí, esperándome, desafiándome. Es la cruz de una iglesia cercana. ¿Por qué me perturba?

Sobre el cristianismo:

hacia un proceso de curación histórica y espiritual

Entender al otro como persona de Dios

[León Klenicki](#)

Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du.

Wilhelm Dilthey

La veo cada vez que salgo de la sinagoga. El sábado a la mañana después de los servicios, mientras camino a casa, está ahí, esperándome, desafiándome. Es la cruz de una iglesia cercana. ¿Por qué me perturba? La santidad del día se arruina con una imagen que proyecta recuerdos del pasado, recuerdos transmitidos por generaciones, por mis padres, recuerdos de experiencias que yo nunca tuve. Son imágenes y recuerdos de persecución y desprecio por personas. Me siento abrumado a pesar de mis propios sentimientos religiosos de camaradería y mi compromiso en el actual diálogo con los cristianos. La cruz está ahí, ¡un desafío para mi paz interior! Me doy cuenta de que no pensé en la cruz como símbolo del cristianismo. Lo que vi fue un símbolo de un grupo de personas que en nombre de su propia religión ha sido cruel, muchas veces malvada con mi propia comunidad de fe. Me sentí incómodo, ambiguo con respecto a la cruz. Y de pronto, otra imagen vino a mi mente. La de una mujer que suelo ver en el metro. Siempre lee el mismo librito: un Nuevo Testamento. Lo estudia orando, como yo lo hago todos los días con el texto semanal de la Torah. Simpatizo espiritualmente con ella: siento que compartimos algo misterioso, aunque estamos comprometidos en caminos diferentes. Tal vez ella no entienda mi espiritualidad, tal vez

la rechace, pero estamos juntos en Dios.

Tanto la cruz en cuanto símbolo, como la mujer, me recuerdan la necesidad de entender al otro como persona de Dios. ¿Es posible hacerlo? ¿Puedo ser realmente una persona judía religiosa si dejo de lado al cristianismo, una comunidad religiosa que se arraiga en la relación de alianza de Dios? ¿Puedo desconocer dos mil años de testimonio cristiano, eludiendo las representaciones de ese compromiso de fe? ¿Puedo reflexionar sobre el cristianismo a través de un encuentro con cristianos? ¿Puedo superar dos mil años de recuerdos?

Historia y comprensión

Durante siglos, los judíos y los cristianos se han impugnado mutuamente, un proceso alimentado por autoridades cristianas y poderes políticos seculares, que derivó en prejuicios, persecuciones y actitudes autojustificantes. Los judíos eran y son considerados en algunas instancias como objetos de desprecio, antes que sujetos de una relación de fe. Esa ha sido la realidad desde Constantino hasta nuestros días. El siglo XX marca un tiempo nuevo, un momento de cambio en la actitud y la comprensión.

El nuevo desafío de nuestro tiempo consiste en admitir que somos grupos diferentes de fe y espiritualidad, que ahora se encuentran cara a cara, y reconocen un fundamento común de ser, que es Dios. Es también el desafío de estar juntos dando testimonio de Dios. Es el inicio de una nueva coyuntura espiritual e histórica para cristianos y judíos, una etapa histórica y de testimonio espiritual que todavía debemos integrar e implementar en nuestra existencia.

Consciente de esta realidad, un documento cristiano, *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la Declaración Conciliar Nostra Aetate*, emitido en 1974 por el Vaticano, dice claramente que:

En realidad, hay que reconocer que las relaciones entre hebreos y cristianos, cuando las ha habido, no han superado generalmente el monólogo; lo importante ahora es entablar un verdadero diálogo. El diálogo presupone un deseo mutuo de conocerse y de ampliar e intensificar este conocimiento. Constituye un medio privilegiado para facilitar un mejor conocimiento mutuo y, concretamente en el caso del diálogo entre judíos y cristianos, para conocer más a fondo las riquezas de la propia tradición. Condición para el diálogo es respetar al interlocutor tal como es y, sobre todo, respetar su fe y sus convicciones religiosas.¹

El texto llama a una reflexión conjunta. La relación de diálogo exige que reconozcamos al otro y reflexionemos comprometidamente sobre él. Percibir la fe del otro como un llamado de Dios es el *sine qua non* de todo encuentro. Significa que me relaciono con una realidad existencial: la fe del otro, que existe independientemente de mi propio pensamiento. Una verdadera y significativa relación de diálogo acepta al otro (la persona o la comunidad judía o cristiana), como independiente, libre, vivo, no sujeto a mis propias proyecciones ideológicas o teológicas, parte del designio de Dios, incluso un asociado en el testimonio de Dios. Esto ya lo dijo Martin Buber:

Una conversación genuina, y por lo tanto, todo real cumplimiento de una relación entre personas, implica la aceptación de la alteridad. Cuando dos personas se informan mutuamente sobre sus puntos de vista básicamente diferentes sobre un objeto, y cada una intenta convencer a la otra de la rectitud de su propia manera de considerar el tema, todo depende, en lo que concierne a la vida humana, de si cada uno piensa que el otro es el que es, si cada uno, aunque desee influir sobre el otro, lo acepta sin reservas, y lo confirma en su ser (esa persona) y en su manera particular de hacerlo. La consistencia y la profundidad de la individuación humana, la elemental alteridad del otro, no es considerada meramente como el punto de partida, sino que es afirmada desde el ser de uno hacia el otro. El deseo de influir sobre el otro no significa impedir que lo que se considera

correcto, justo, verdadero (y por esa misma razón, también debe establecerse allí, en la sustancia del otro), a través de la propia influencia, germine y crezca en una forma adecuada a la individuación. Lo contrario de esto es el deseo de usar a las personas, por las cuales el manipulador de la “propaganda” y la sugestión es poseído, en su relación con las personas, que es como su relación con las cosas, cosas, además, con las que nunca entrará en relación, a las que seguramente desea quitarles su distancia y su independencia.²

El diálogo interreligioso es un proceso que supone esta afirmación. Necesita grados de clarificación y crecimiento interior. El diálogo cristiano-judío en particular es un proceso singular. Ha sido, y sigue siendo, en muchos aspectos, un intercambio de monólogos, un diálogo de consignas repetitivas, reacciones acusadoras impregnadas de un sentido de triunfalismo. Para superar esto, tanto los cristianos como los judíos deben considerar el diálogo como una herramienta para reconocerse mutuamente en cuanto seres humanos, en primer lugar, y luego, como dos pueblos con compromisos religiosos válidos, llamados por Dios. El primer paso de este diálogo es el autoexamen de nuestras vocaciones de alianza en una relación con la otra persona como parte del designio de Dios.

Hacia un reconocimiento del alma

La búsqueda del significado del cristianismo, mi propia búsqueda personal, tiene lugar en una época específica de la historia humana. Ocurre en un tiempo de crisis. Tomo la palabra en su significado común: crisis en un tiempo de cambio, un tiempo entre dos tiempos de desarrollo crítico.

Para el pueblo judío, así como para el judaísmo, el siglo XX fue un tiempo de muerte y resurrección. El Holocausto es un acontecimiento que proyecta el más alto grado de crueldad humana y las potencialidades diabólicas del ser humano. Alemania fue el ejecutor, pero el crimen fue aceptado en general por el resto de Europa. El Holocausto representa un serio golpe a 2000 años de prédica y misión de las religiones occidentales. Nos recuerda a todos que el paganismo en sus formas antirreligiosas sigue siendo una realidad y una presencia entre nosotros. Su naturaleza diabólica desafía al testimonio judío de Dios, a la misión cristiana hacia el mundo, y especialmente a la obligación religiosa de dar testimonio en defensa del ser humano, la creación de Dios.

Un aspecto doloroso de nuestra experiencia de muerte fue el hecho de que los judíos fueron hacia su destino final en soledad: pocas voces reclamaron, protestaron contra esos crímenes. ¿No es una triste realidad para la vocación cristiana que, en general, la comunidad optara por el silencio, cuando un millón y medio de niños judíos iban a las cámaras de gas? Esa falta de palabras ayudó a los opresores a actuar libremente, sin obstáculos.

La Shoah, ese viento devastador que destruyó una parte enorme de las comunidades judías europeas, marca un nuevo período en el tiempo, que revela los inconmensurables poderes de la inclinación al mal de la humanidad. La conciencia cristiana no puede cerrar los ojos ante ese aspecto diabólico del pueblo europeo, muchos de cuyos integrantes fueron educados como cristianos. La Shoah revela la acción de un renovado paganismo, pero también cierto fracaso cristiano en implementar la vocación redentora de Jesús, tal vez el fracaso de dos milenios de testimonio cristiano. Esta realidad exige un análisis que debe ir más allá de la acusación y la justificación.

Hemos llegado a conocer el significado de la resurrección histórica: el Estado de Israel, que fue creado en la tierra prometida a Abraham. La memoria y la imagen de esta tierra es una experiencia cotidiana en los rezos y los rituales judíos. Después del exilio, conocemos ahora el significado redentor de un retorno, el retorno a la Tierra Prometida.

Nos encontramos en un momento decisivo de nuestro testimonio de Dios. Estamos buscando, como Esdras y Nehemías en los tiempos bíblicos, una espiritualidad, un compromiso de fe, en un mundo invadido por el descreimiento, las ideologías acomodaticias y el materialismo. Una vez más, estamos dando testimonio de la eternidad de Dios a un universo de valores transitorios.

Tanto los judíos como los cristianos, estamos en un proceso de entender nuevamente el Llamado de Dios. Los católicos y los protestantes enfrentan también tiempos de crisis, un momento decisivo en sus compromisos de fe. Los documentos del Concilio Vaticano II, así como otros documentos cristianos, constituyen un momento único. Es un reconocimiento del alma en busca de nuevos significados, y nuevas expresiones de existencia religiosa e interpretaciones del mandato de Dios.³ Es un período difícil en la vida de los cristianos, tanto católicos como protestantes. Deben superar conceptos y modos que nacieron en épocas pasadas, y adaptarlos a las percepciones de la situación actual. Los cristianos tienen que aceptar un hecho que los ha dañado a través de la historia de Occidente: su atracción por los poderes seculares, la tentación de la vida política, seguida por el triunfalismo religioso.

El actual examen de conciencia cristiano es un reconocimiento del alma, que medita sobre el compromiso cristiano 1500 años después de la alianza de Constantino entre el poder secular y la religión. Es un reconocimiento, en tiempos dolorosos, del triunfalismo cristiano en el mundo occidental. Este examen de conciencia implica una reconsideración del judaísmo. El cristianismo le negó al judaísmo y al pueblo judío su papel en el designio de Dios. La muerte de Jesús marcó, según la teología cristiana, el final de la vocación judía de Dios. El cristianismo fue y es presentado como la etapa final de la promesa de Dios. La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios. Según algunas tendencias de la teología cristiana, el “antiguo” pueblo de Dios, los judíos, eran “un pueblo deicida”, condenados a vivir encerrados en ghettos. Fue la enseñanza del desprecio lo que preparó el clima para la persecución nazi pagana al pueblo judío en el siglo XX, la Shoah. Aunque durante siglos se mantuvieron algunos de sus derechos (fue el único grupo no cristiano que gozó de protección legal), en general, los judíos fueron ciudadanos de segunda categoría, muchas veces abrumados por impuestos especiales y permanentemente expuestos a abusos y persecuciones por parte de la jerarquía eclesiástica, los cruzados o los reyes.

Pero mucho ha cambiado en estos tiempos, especialmente en las sociedades democráticas y pluralistas.

Hacia una comprensión judía, a pesar de los recuerdos

Los actuales intentos judíos por entender al cristianismo implican considerar al cristianismo más allá y a pesar de la historia de Occidente. Es preciso superar la natural tentación de las constantes acusaciones, del permanente dedo acusador. Esto requiere el difícil proceso de superar el dolor.

Nosotros, los judíos, ¿vemos al cristianismo como una comunidad de fe, copartícipe en el designio de Dios? ¿Podemos considerar a Jesús como un mensajero de la alianza de Dios, con una misión específica hacia el mundo? ¿Puedo yo, personalmente, profundamente involucrado en el trabajo de diálogo, responder a estas preguntas?

La respuesta es crucial para el significado de la relación dialogal. Hemos atravesado un período de acusación, en el que seguimos acusando al cristianismo por siglos de persecuciones y malentendidos. Hubo una respuesta cristiana a esto a través de la revisión de catecismos, textos religiosos y algunos conceptos teológicos. Empero, queda mucho por hacer. Los recuerdos del desprecio, visible en la cultura occidental hasta nuestros días, visible en la concepción popular sobre los judíos y el judaísmo, requiere un continuo proceso de educación para borrar el daño ocasionado en siglos pasados, para curar un inconsciente colectivo de imágenes y sentimientos de antijudaísmo. Los cristianos tienen que admitir la vigente realidad de alianza del judaísmo, y

superar 2000 años de una enseñanza del desprecio en su educación y en su formación teológica. Esto debe hacerse en iglesias y escuelas religiosas.

Los judíos deben superar 2000 años de recuerdos, de imágenes de persecuciones, de resentimiento y odio. La enseñanza del desprecio puede curarse mediante cambios en la educación cristiana y su presentación del judaísmo. Es un proceso que, una vez comenzado, llevará a resultados significativos. Pero las imágenes son más difíciles de superar. Son transmitidas a través del inconsciente colectivo de un pueblo, de una generación a otra, y experimentadas de diversas maneras en la vida presente. Sólo a través de señales de paz, de paz interreligiosa y mutuo reconocimiento, símbolos de integridad, podremos superar los tristes efectos de los recuerdos.

Vivimos un nuevo tiempo, un momento decisivo en nuestros compromisos espirituales. El tiempo está marcado para nosotros, y, creemos, para toda persona profundamente involucrada, por un "antes" y un "después", antes de Auschwitz y después de Auschwitz. Para los cristianos, el "antes" y el "después" están marcados por la significativa experiencia del Concilio Vaticano II, o la búsqueda de muchas corrientes cristianas de dar un testimonio actual de un mundo cambiado y cambiante.

También hemos iniciado en esta época un diálogo que nos obliga a reconocer las realidades diferentes y los compromisos diferentes del otro. Se trata un mutuo reconocimiento responsable como personas de Dios.

Comprender: un proceso doloroso

Entender al otro no es una operación sencilla para judíos y cristianos, porque ambos deben superar, como dijimos, dos mil años de prejuicios y recuerdos. ¡Un gran esfuerzo, sin duda!

Superar el impacto negativo de los recuerdos es una tarea difícil. Esos recuerdos, a veces imágenes de imágenes, son transmitidas de generación en generación. Los cristianos actuales son acusados por los pecados de sus padres, y hasta el símbolo de la cruz, como fue mi experiencia personal, se transforma en el símbolo del sufrimiento judío en Occidente.⁴

Pero la historia ha cambiado para el mundo, y en gran medida para el pueblo judío. ¿Hemos elaborado este cambio en nuestro corazón? ¿O seguimos dominados por imágenes de un inconsciente colectivo que forman parte de un proceso repetitivo de recuerdos? ¿Nos ciega este proceso en actitudes autojustificantes? ¿Está dispuesta la mente judía a olvidar períodos menos afortunados de la relación entre judíos y cristianos? ¿O tenemos miedo de estar demasiado cerca de los cristianos y perder nuestra identidad? ¿Una mejor percepción del significado del cristianismo provoca algún cambio en nuestro propio testimonio de alianza y nuestra propia vocación religiosa? ¿Tememos que el entendimiento y la empatía lleven a la conversión, o que la proximidad produzca un sincretismo? ¿Por qué esa inseguridad judía? ¿Esa inseguridad nace de nuestra falta de confianza en los cristianos por sus acciones pasadas e incluso actuales, o es una desconfianza general hacia el cristianismo?

El entendimiento religioso implica el reconocimiento de la otra persona como parte del designio de Dios. La aceptación del "otro" en la fe no es posible si hay discriminación o persecución. Aunque la memoria judía puede ser fuente de inspiración en la espiritualidad, no debería promover ninguna arrogancia del corazón que afecte la comprensión del presente. Reconocer el dolor es importante, pero hacer una metodología del dolor histórico puede obstaculizar el crecimiento espiritual y el diálogo, y en el caso del cristianismo, su aceptación como socio religioso, respetando las diferencias.

Fuentes judías y cristianismo

La comprensión judía del cristianismo no es un fenómeno nuevo. Tiene sus raíces en siglos de experiencia histórica compartida, siendo iguales como grupos religiosos, o tratados con desprecio, como ha sido la experiencia judía durante un milenio. Desde Yehuda Halevi hasta Maimónides, desde Rabbenu Jacob Tam hasta Menajem Ha-Meiri, desde S. R. Hirsch hasta Joseph Soloveitchik, la teología judía ha interpretado al cristianismo en diferentes términos, a veces controversiales. También hubo reacciones apologéticas a debates iniciados en la Edad Media por dirigentes cristianos.⁵ El *Sefer Ikkarim, Libro de los Principios*, de Joseph Albo, el *Hizzuk Emunah, Fe Fortalecida*, de Isaac Troki, son sólo dos ejemplos. Pero esos textos surgieron de confrontaciones, eran obras apologéticas que defendían los principales postulados del judaísmo que habían sido desafiados por autoridades eclesiásticas y teológicas cristianas. Las tentativas medievales y post-medievales por comprender al cristianismo se referían a un *objeto* de fe. Por lo general, se consideraba al cristianismo como un agresor, antes que como un camino de y hacia Dios. Pero ¿cómo podía aceptarse al cristianismo en cuanto religión bajo la Inquisición? El reconocimiento por parte de los judíos del cristianismo como *sujeto* de fe, es un fenómeno reciente, un producto del pluralismo, especialmente en la experiencia de Norteamérica.

Los teólogos judíos han tratado y tratan de desentrañar el significado del cristianismo, pero persiste todavía un sentido de ambigüedad en ese intento, una inseguridad del corazón. Esta actitud, que yo comparto en mi búsqueda de comprensión, es evidente en la consideración de Jesús como Cristo: su mesianismo, su nacimiento y su divinidad a la luz de la teología cristiana. El foco de la reflexión judía se encuentra todavía en el cristianismo, más que en Jesús. El transcurso del tiempo, mucho diálogo interreligioso, y una sensación de absoluta seguridad espiritual, que evite la imagen y el recuerdo de las confrontaciones y las conversiones del Medioevo, contribuirán a una aproximación serena para entender la vocación espiritual de Jesús para el mundo.

Comprender: exploraciones contemporáneas

La posibilidad de entender al cristianismo más allá de la controversia, es un fenómeno nuevo en la vida judía. La nueva situación de diálogo, un encuentro entre iguales, constituye un desafío para la vieja creencia judía de que el cristianismo nunca reconocería la evolucionante validez y la fe de Israel. Algunos de nuestros pensadores religiosos de Europa, Estados Unidos, y últimamente, Israel, están involucrados en la comprensión, más allá de la disputa. Me referiré brevemente a tres pensadores, que han sido pioneros en esto: Leo Baeck, Franz Rosenzweig y David Flusser. Este trabajo pionero fue continuado por Samuel Sandmel, Jacob J. Petuchowski, Seymour Siegel, David Novak, en los Estados Unidos, Martin Buber y J. Schoeps en Alemania, J. Werblowsky, Y. Talmon y Schalom Ben Chorin en Israel, entre otros.⁶

Leo Baeck (1873-1956), respondió en su juventud a *La esencia del cristianismo* de Adolph Harnack, un relato apologético de la fe cristiana que desconoce sus bases rabínicas, y proyecta un antijudaísmo que formó parte de la investigación neotestamentaria de Alemania. La respuesta de Baeck, *La esencia del judaísmo*, fue en muchos aspectos una defensa de la fe judía según el espíritu de la apologética medieval judía.

Baeck describe el significado del judaísmo y del cristianismo en su ensayo "*Romantic Religion*". Caracteriza a la religión cristiana como una religión romántica, y al judaísmo como una religión clásica. En su consideración del cristianismo, Baeck se hace eco del tono de las "disputaciones" de la Edad Media. Escribe lo siguiente sobre el cristianismo:

Sentir es fundamental: es la quintaesencia del romanticismo (...). Pero existe un peligro, que no puede eludir: ese sentir, que se considera tan importante, termina eventualmente en una vacuidad o en sustitutos, o se congela y se vuelve rígido. Y antes de que eso ocurra, recorre un camino que

lo lleva o a un sentimentalismo o a la fantasía; se escapa de la realidad, en particular la del mandamiento, y se refugia en la pasividad cuando se enfrenta con la tarea ética del momento. Muestra empatía y otorga una libertad que en realidad significa liberarse de las decisiones y de la obligación interior.

Baeck añade:

Lo que se llamó la victoria del cristianismo fue en realidad la victoria del romanticismo. Antes de que el cristianismo emprendiera su camino, ése que lo llevó a convertirse en cristianismo -o, para decirlo de otra manera, a lo que en él no es judío- ya se había vuelto suficientemente poderoso como para ser considerado una religión mundial, una nueva piedad que unía a las naciones. El hombre con el que se asocia esta victoria, Pablo, fue, como todos los románticos, no tanto un creador de ideas, como un conector de ideas.⁷

Pero Baeck atravesó un proceso de cambio en su reflexión sobre el cristianismo. Se dedicó a efectuar investigaciones básicamente históricas. Más tarde, buscó una comprensión judía del cristianismo, y por último, pensó en la posibilidad de un camino de reconciliación entre el judaísmo y el cristianismo.

En este sentido, según sus investigaciones históricas, Baeck señaló la necesidad de no sobredimensionar el pasado, sino poner el acento en el futuro de la relación y sus posibilidades creativas singulares. Este énfasis en el futuro y su dimensión profética se relacionan en el pensamiento de Baeck con la factibilidad de una reconciliación religiosa. En su estudio *Some Questions to the Christian Church from the Jewish Point of View*, Baeck sugiere la necesidad de un encuentro judeo-cristiano en un nivel religioso y espiritual, con la reconciliación como objetivo de la relación.⁸ Personalmente, he estado muy influido por esta reflexión teológica.

Franz Rosenzweig (1886-1929) se ocupó del encuentro entre el judaísmo y el cristianismo más allá de las polémicas y las confrontaciones. En su libro *Der Stern der Erlösung* ("La estrella de la redención"), y en su correspondencia con el Dr. Eugen Rosenstock-Huessy, desarrolló teológicamente su búsqueda de comprensión de Cristo y el cristianismo. Como pensador judío, Rosenzweig señaló que, en su percepción mutua, el judaísmo y el cristianismo deben postular la comprensión recíproca: entender al otro como parte del designio de Dios. No es tolerancia, sino una mutua aceptación de Dios.

Para Rosenzweig, el judaísmo y el cristianismo son aproximaciones a Dios, caminos hacia Dios. Él pensaba que el cristianismo era "el camino de los paganos hacia Dios, que reveló su divinidad a Israel". Ambas religiones "comparten la revelación, a Dios, la oración y la redención final". Ambas son "caminos" de Dios. Existe una unidad en la mirada y la voluntad de Dios. Un judío nace judío, es un elegido de nacimiento. Un cristiano tiene que salir de su paganismo y aceptar el nacimiento de su fe, debe aceptar la recta creencia. Antes de su elección, el cristiano es un pagano. Según Rosenzweig, el judío está con el Padre desde el mismo comienzo. El cristiano necesita al Hijo para llegar al Padre, la razón del ser. Para Rosenzweig, la Iglesia y la Sinagoga no están en lados opuestos, ni en confrontación. Ambas tienen una misión. La misión cristiana es llevar a Dios y los mandamientos de Dios al mundo, y la misión judía es la de dar testimonio del nombre de Dios y su alianza. Rosenzweig destaca el significado de ambas comunidades de fe en relación con la esencia de las relaciones judeo-cristianas.⁹

El cristianismo y el judaísmo tienen tareas diferentes pero un elemento común: Dios. Su tarea es dar testimonio de Dios en forma separada, pero no en drástica oposición, en un mundo de frivolidad espiritual y materialismo sin sentido, donde los verdaderos valores de nuestros compromisos de fe son despreciados o tomados con indiferencia. El cristianismo tiene, para

Rosenzweig, un deber hacia el mundo:

Como camino eterno, el cristianismo debe extenderse siempre más. Una simple conservación de su estado le significaría renunciar a su eternidad, y por ese motivo, sería su muerte. El cristianismo debe ser misionero. Le es tan necesario como la autoconservación del pueblo eterno que mantiene la fuente pura de la sangre evitando mezclas exteriores. Sí, ser misionero es precisamente su forma de autoconservarse. Se perpetúa al extenderse. La eternidad se vuelve eternidad del camino, haciendo que todos los puntos intermedios del camino sean puntos centrales. El testimonio para la eternidad que ofrece el engendramiento en el pueblo eterno debe ser entregado en el camino eterno como verdadero testimonio. Cada punto del camino debe testimoniar un día que se sabe centro del camino eterno. En lugar del flujo continuo de la sangre única con la que el nieto engendrado da testimonio del abuelo, la comunidad del testimonio se funda sobre la efusión del Espíritu en el flujo ininterrumpido del agua bautismal que se sigue derramando de uno a otro. En cada punto alcanzado por esa efusión del Espíritu, debe poder abarcarse con la mirada todo el camino, como una eterna comunidad de testimonio. Sólo se puede abarcar si el contenido del testimonio es el camino mismo. En el testimonio de la comunidad, debe testimoniarse simultáneamente el camino. La comunidad se hace una a través de la fe atestiguada. La fe es la fe en el camino. Cada miembro de la comunidad sabe que no existe otro camino eterno fuera del que él recorre. Forma parte del cristianismo todo aquél que sabe que su propia vida se sitúa en el camino que lleva de la venida de Cristo a su retorno.¹⁰

Franz Rosenzweig sostiene en su obra, y luego en su correspondencia con Eugen Rosenstock-Huessy, que hay dos caminos, dos revelaciones divinas: el judaísmo y el cristianismo. La vocación del cristianismo es la conversión del mundo pagano a la alianza con Dios a través de Jesús. Pero se impone una pregunta frente a la posición de Rosenzweig: ¿La misión de conversión significa una derogación de las demás religiones, de manera que los no cristianos están equivocados o no responden a un llamado divino esencial?

Rosenzweig era consciente del problema. En su carta a Rosenstock-Huessy, del 11 de mayo de 1918, se refiere a un “reino provisorio”:

Veo que debo explicarte la relación judía con el “reino provisorio” desde un registro más cercano (y por lo tanto, dialécticamente). Ya te escribí sobre el hecho de que no basta decir que el cristiano vive del comienzo del reino provisorio y el judío vive de su final. Para ser más exacto, entonces: la relación del cristiano con el reino provisorio es una relación de afirmación, y la del judío es una relación de negación. ¿Qué es lo que se afirma o se niega? El plazo. ¿Cómo se afirma el plazo? Ubicando el comienzo como algo positivo, algo que ha sucedido, y el final como negativo, algo que todavía no fue. Esta no es necesariamente tu relación personal con el reino provisorio, sino la relación del cristianismo en general. Lo positivo es siempre lo que es obvio, por lo menos al principio. De modo que en este caso, la afirmación del comienzo es lo que determina el concepto, lo que lo ubica, lo que lo convierte en una tesis. Y sólo la dialéctica del desarrollo puede llevar la parte negativa también a un significado independiente. Siguiendo con las preguntas: ¿cómo se niega un plazo? O, más exactamente, ¿cómo expresar con un plazo que algo no es provisorio? (Este problema tiene una notable analogía con el concepto de número irracional). Entonces ¿cómo podemos hacer para no negar así algo provisorio? Ubicando el comienzo como algo negativo, algo que todavía no existe, y el final como positivo, algo que ya existe. De este modo, el comienzo y el final no están invertidos, sino reevaluados. Y aquí tenemos al judaísmo. El comienzo del reino provisorio, la venida del mesías, todavía no tuvo lugar; el final, el reino de Dios, ya empezó, ya está aquí, le es dado ya hoy a todo judío en su inmediata, definitiva relación con Dios mismo, en su cotidiano “tomar sobre sí el yugo del reino de los cielos” mediante el cumplimiento de la Ley.¹¹

El “reino provisorio” requiere un doble proceso de análisis personal, en que los judíos y los

cristianos analicen el pasado y el presente, y una reflexión común del judaísmo y el cristianismo como compromisos de fe de su testimonio común, hasta el cumplimiento de la historia humana: la promesa mesiánica y la Presencia de Dios.

El Dr. David Flusser, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, propuso estudiar el Nuevo Testamento para conocer nuestros antecedentes rabínicos. Señaló que el estudio de los Evangelios es un camino para recuperar el sentido de la sociedad y las tendencias espirituales de las primeras corrientes rabínicas. Afirmó que

Las fuentes judías solas no pueden enseñarnos bastante sobre el judaísmo del Segundo Templo. Nuestra información sobre el judaísmo rabínico de esas fuentes, por ejemplo, data de unas cuantas generaciones después del surgimiento del cristianismo. Los Sabios iniciaron las crónicas de su propia historia sólo después de la destrucción del Segundo Templo (70 E.C.). Y la mayoría de los que reseñaron su tradición temprana en los Midrashim (libros de exégesis bíblicas) y en las leyendas rabínicas, vivieron por lo menos una generación después de la destrucción del Templo o más tarde. Hasta el lector más superficial de esas fuentes notará enseguida que reflejan una tradición antigua en muchos casos considerablemente anterior al período de aquellas a las que alude.¹²

Personalmente, estoy muy agradecido a Leo Baeck, Franz Rosenzweig y David Flusser por su trabajo. Han influido sobre mi búsqueda, presente y futura, de comprender y considerar al cristianismo como un compromiso de fe de alianza: el otro en la fe. Las principales etapas de este proceso de comprensión son el conocimiento del cristianismo, que lleva al reconocimiento y la reconciliación, no a una mezcla; el descubrimiento de la interrelación, pero también la independencia, de los acontecimientos de alianza del Sinaí y el Calvario; y la necesidad de estudiar el Nuevo Testamento como una fuente para entender la teología rabínica.

Entender al cristianismo: una experiencia personal

Hay una característica común en la búsqueda judía contemporánea por entender al cristianismo. Se emprende con amistad, incluso curiosidad, pero también con preocupación. Terminó el tiempo de la disputa, pero todavía subsiste una actitud defensiva por parte de los judíos, e incluso cierta desconfianza hacia la apertura de los cristianos y su deseo de amistad. Percibimos todavía cierto triunfalismo cristiano que niega nuestra misión especial. Todavía necesitamos tener un absoluto sentimiento de seguridad social y espiritual, de ser iguales en la fe.

Los conceptos teológicos judíos sobre el cristianismo no se consideran declaraciones normativas de la Sinagoga dirigidos a toda la comunidad. Existen respuestas individuales basadas en la tradición judía. La comunidad puede aceptar o no esas propuestas. El judío individual, miembro de la comunidad, representa su propio compromiso, su propia búsqueda para entender al cristianismo, aceptando al otro como persona de Dios.

La comprensión y la aceptación refuerzan la identidad personal. El testimonio personal es, en este punto, el inicio de un recorrido. Compartiré con ustedes mi propia búsqueda por conocer y entender el cristianismo. Lo hago desde mi propia situación humana. Nací y me eduqué en Argentina, un país con aproximadamente un 80% de católicos, y donde el Vaticano II aún no es una completa realidad. El integrismo es parte de la realidad cotidiana, una tradición difícil de superar, en una sociedad cuya Constitución sostiene al catolicismo como religión oficial. Las demás religiones son “toleradas” como cultos ajenos. Sin embargo, en mi juventud me influyó el pensamiento de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. Más tarde, dediqué mucho tiempo en mi seminario, el Hebrew Union College de Cincinnati, al estudio del Nuevo Testamento y la teología cristiana. Mi tesis filosófica fue sobre “El lenguaje místico de san Juan de la Cruz”, y la rabínica, un estudio sobre los comentarios judíos y católicos de la *Biblia de Alba* del siglo XV, una

traducción de la Biblia al español.

En mi búsqueda por entender al cristianismo, seguí el pensamiento de Rabbi Elijah Benamozegh, un pensador italiano del siglo XIX que dedicó parte de su trabajo al tema.¹³ Una vez, Benamozegh fue abordado por un joven católico francés, Aimé Pallière, que deseaba convertirse al judaísmo.¹⁴ El rabino lo convenció de que mantuviera su compromiso cristiano y profundizara el sentido de su misión religiosa hacia el mundo. El cristianismo, subrayó Benamozegh, tiene una misión para el mundo, no para los judíos. Tiene que llevar a la humanidad hacia Dios y hacia los mandamientos y la ley moral de Dios. Esta vocación universal, paralela al testimonio universal judío de Dios, se vincula con la alianza de Noé. Benamozegh señaló que las primeras alianzas de Dios con Adán y Eva, y con Noé, son esencialmente alianzas con la humanidad. Dios impuso códigos de conducta. Las siete leyes noájidas -practicar la fe y la justicia, abstenerse del homicidio, los contactos sexuales ilícitos, la ingestión de criaturas vivas, la idolatría y la blasfemia- deben ser observadas por toda la humanidad. Según Benamozegh, Noé no cumplió su obligación, y le dejó a Jesús la misión de llamar a todos los pueblos del mundo hacia Dios, siguiendo un camino de santidad.¹⁵

Esta reflexión sobre el “otro” que, en la fe, acepta la vocación de Noé, es un importantísimo punto de partida para reflexionar desde un punto de vista judío sobre el significado y la misión del cristianismo. Sé que para los cristianos es difícil, si no imposible, entender esta idea. Pero es un intento judío que podría ir cambiando en etapas futuras de nuestra reflexión. No es una posición definitiva, y requiere una cuidadosa consideración que podría tomar en cuenta la proclamación cristiana de Abraham como raíz de la vocación cristiana. Todavía no estoy preparado para entender esta relación entre Abraham y Jesús en mi propia búsqueda del significado del cristianismo como “el otro” en Dios. Pero está el reconocimiento de una comprensión válida de alianza tanto del judaísmo como del cristianismo.

Dos misiones

El proceso de una comprensión judía de una misión cristiana válida ya fue iniciado por el sabio medieval Saadiah Ben Joseph Gaon (882-942), quien dijo que había dos misiones: una concernía a Israel -“Yo quitaré de su boca los nombres de los Baales”-; y la otra correspondía a las naciones del mundo, destinadas a abandonar el culto de los ídolos, como dice el texto: “Y no se mentarán más por su nombre”, nadie lo hará en ninguna parte, según la profecía de Sofonías (3,9): “Yo entonces volveré puros los labios de los pueblos, para que invoquen todos el nombre del Señor, y lo sirvan de común acuerdo”.

Considerar a Noé un precursor de la vocación de Jesús no empequeñece la misión de este último.¹⁶ La misión de Jesús es concebida como parte del llamado de Dios a la humanidad, estableciendo así un vínculo con los judíos como una comunidad de almas que dan testimonio de Dios. El reino no es cumplido por un solo pueblo. El texto del Génesis muestra la necesidad de la compañía. Dios crea a Adán y Eva para crear una comunidad de fe. Esa comunidad de fe es una tipología para el encuentro judeo-cristiano, en un testimonio conjunto de Dios.

El teólogo judío contemporáneo Joseph B. Soloveitchik describe ese sentido especial de comunidad con estas palabras:

Se establece una comunidad en el mismo momento en que reconozco al tú e intercambio saludos con el tú. Un individuo ofrece el saludo de “Shalom” a otro individuo, y al hacerlo, crea una comunidad (...). El reconocimiento significa acción sacrificial: el individuo se retira *para* dejar lugar al tú.¹⁷

Este reconocimiento del otro en la fe es el punto de partida para una reflexión judía sobre el significado y la misión del cristianismo. No es una tarea fácil. Supone una reconsideración del

pasado, y una esperanza casi profética en el futuro. Implica *teshuvah*, un cambio del corazón, que permite reconocer al otro como parte del diseño de Dios.

Teshuvah es una reconsideración del pasado orientada hacia una transformación del corazón, una reconsideración de hechos pasados y también de realidades presentes. *Teshuvah* implica un regreso a Dios, una aceptación de uno mismo y del prójimo, del de nuestra propia fe y también de aquel con quien compartimos nuestra esperanza en Dios. Nosotros no hemos pecado en nuestra relación con el cristianismo. Nosotros fuimos las víctimas del triunfalismo religioso y político de los cristianos. Nuestra reacción, absolutamente comprensible, fue una reacción de dolor y de recriminación. En nuestra angustia, muchas veces hemos desarrollado un sentido del dolor que se negaba a toda posibilidad de encuentro y amistad.

La actual *teshuvah*, el cambio de corazón, reconoce las transgresiones cristianas pasadas, pero también responde afirmativamente, reconociendo el arrepentimiento actual y la penitencia de los cristianos con respecto al judaísmo. *Teshuvah* significa recordar que la historia cambió la existencia humana después de la diabólica realidad de Auschwitz. Después del mal absoluto, somos llamados a estar juntos en y hacia Dios.

Reconocer al otro como persona de fe no es una invitación al sincretismo. No es abandonar el compromiso personal, sino fortalecer las vocaciones particulares respetando al mismo tiempo las demás vocaciones. *Teshuvah*, el cambio del corazón, es una reconsideración consciente de las diferencias, pero con un sentido de camaradería. Es el primer paso, difícil por su misma naturaleza, hacia el encuentro y la comunión. Pero para muchos integrantes de la comunidad judía todavía no hay un primer paso. Para eso se necesita tiempo, y la comprensión de una época histórica y religiosa especial: el primer siglo.

Volver a las raíces: hacia una comprensión del primer siglo

Un cuidadoso análisis del primer siglo es fundamental para la reconsideración judía de Jesús y el cristianismo primitivo. Durante mucho tiempo, me resultó personalmente difícil referirme a la época del nacimiento del cristianismo como “el primer siglo”. Sentía que era una clasificación cristiana, y no una manera judía de contar el tiempo. Sin embargo, el estudio de los orígenes del judaísmo farisaico y rabínico me hizo ver que, si bien nosotros contamos el tiempo de otra forma, fue un primer siglo tanto para el cristianismo primitivo como para el judaísmo rabínico. También me permitió entender el significado de nuestras vocaciones.

Para el judaísmo, el primer siglo tiene sus raíces en la experiencia del exilio babilónico y el retorno a Jerusalén. Hubo un momento clave en nuestra vocación divina. Comenzó en el siglo IV antes de la era común (a.E.C.) con Esdras y Nehemías. Fue un proceso de clarificación e interpretación de la palabra bíblica que influiría sobre los maestros y los escribas durante varios siglos. La interpretación implica inevitablemente una reformulación del texto que lo vuelve significativo para una situación existencial actual. El profesor Simon Rawidowicz la define como una “revolución desde adentro”, una empresa que define la espiritualidad y actualiza la palabra y la alianza de Dios.

La interpretación vive por las crisis en diversos grados. La crisis que estimula será su criterio. La interpretación puede ser caracterizada por una actitud particular del intérprete que lucha por preservar y al mismo tiempo rechazar algunas formas del contenido de la palabra a su “merced” interpretativa, en una tensión entre continuación y rebelión, tradición e innovación. Su fuerza proviene de una profunda adhesión al “texto” y de un “alejamiento” de él, cierta distancia, una brecha que debe ser franqueada. La interpretación es la “salida” cuando la humanidad está

obligada a asumirla o abandonarla. Más de una batalla se libró y se perdió en el frente de la interpretación. Y la batalla continúa y continuará mientras la persona sea un intérprete.¹⁸

La tradición y la innovación han inspirado las vocaciones de innumerables generaciones de comentaristas e intérpretes. Fariseos, escribas, Jesús y su escuela. La vida y la historia constituyeron para ellos verdaderos desafíos, en la difícil tarea de ser religiosos en medio de tradiciones ajenas, y enfrentar diversos reinos y regímenes políticos. La tradición era una manera de ser, abierta a la interpretación que hacía de la religión una manera de ser y de actuar.

Los intérpretes de la enseñanza bíblica, desde los tiempos de Esdras hasta el segundo siglo E.C., se referían a Dios, los mandatos de su Voz y su Palabra, y su implementación en la vida cotidiana de Israel. La misión de los intérpretes consistía en encontrar los medios y las modalidades para hacer de la relación de alianza -la elección de Israel por parte de Dios-, una realidad en la vida misma del Pueblo Elegido, una realidad permanente del amor de Dios. Esa preocupación se volcó en un cuerpo de reglas y recomendaciones sobre la forma de llevar una vida de santidad. La metodología de la santidad se llamó *Jalajah*, que se tradujo como “ley” en griego y, más tarde, en los idiomas de Occidente. Esa traducción distorsionó la comprensión del judaísmo rabínico durante dos milenios.¹⁹

Jalajah es un sustantivo que se considera derivado del verbo *jalah*, “andar”. *Jalajah* es una manera de ser y de actuar, una manifestación de la alianza con Dios, una manera de vivir y volver a vivir los mandamientos de Dios y el vínculo con él. Llevar una vida *jalájica* significa hacer que la Presencia de Dios sea una realidad en todos los aspectos de la vida: en el momento de despertarse a la mañana, agradeciendo a Dios por restaurar el alma; en las comidas, agradeciendo a Dios por la bondad de los alimentos; en la plegaria y en el estudio, agradeciendo a Dios por Su Presencia. La *Jalajah* es la alegría de ser guiado, y de moldear la vida personal en la experiencia de la alianza, bajo la tutela de la tradición. La *Jalajah* es la disciplina de ser religioso y vivir una existencia religiosa, una manera de ser con Dios y para Dios.

Tres grupos religiosos dominaban el pensamiento judío de la época de Jesús, y los tres le eran familiares. Pueden haber existido más, pero hablamos fundamentalmente de los saduceos, los fariseos y los esenios. También estaban los zelotes, un grupo nacionalista que participó en la Guerra Judía de 66-73 E.C. Los saduceos surgieron aproximadamente en el siglo III a.E.C., y eran mayormente sacerdotes, comerciantes y miembros de las clases altas. Los saduceos controlaban la estructura clerical del Templo, y muchos de ellos integraban el Sanhedrin. Seguían las prescripciones de la Torah escrita, y se oponían a toda interpretación derivada de la tradición de la Torah oral, que era la regla de los fariseos. Los saduceos destacaban el valor del sacrificio del templo, un recordatorio de la ofrenda bíblica, como una manera de llevar la experiencia de Dios al pueblo.

Los fariseos fueron un grupo singular, un movimiento que renovó la vida judía después del exilio (Esdras y Nehemías) y la destrucción del segundo Templo en el año 70 E.C. Fue el movimiento de los sabios rabínicos que reconstruyeron el judaísmo en los siglos posteriores. Además del estudio de la Torah escrita y la plegaria, los sabios construyeron un Templo Interior, una fortaleza de Dios que perduró durante milenios.

Los principales conceptos de los fariseos están expresados simbólicamente en la Estrella de David. Un triángulo representa a Dios, la revelación y la alianza; y el otro, la creación, los pueblos, y finalmente, la redención. Estas ideas básicas inspiraron el trabajo de los rabinos, y su tarea de transformar la relación Dios-Israel en una realidad cotidiana para el individuo y la comunidad. Creer en Dios no es una manifestación o un reconocimiento verbal, sino el ejercicio de lo divino, vivir a Dios día a día, inspirar cada momento de la vida de la persona judía en la comunidad y en su relación con otros grupos.

Los esenios eran una fraternidad religiosa, surgida hacia el siglo II a.E.C. Hacia el final del primer siglo, se establecieron y se organizaron como una comunidad monástica en la margen noroccidental de la región del Mar Muerto. Los esenios afirmaban la necesidad de la piedad personal y de evitar toda transgresión e iniquidad. Creían en la inmortalidad del alma, pero rechazaban el concepto de la resurrección del cuerpo. Criticaban los rituales del Templo y la burocracia, y optaban por una vida aislada en los desiertos de Judea, como una manera de implementar la relación de alianza con Dios. Llevaban una vida sencilla, despreciaban el lujo y compartían la propiedad. El estilo monástico de los esenios se refleja en la vida de Juan el Bautista, y tuvo influencia sobre los seguidores de Jesús.

Por último, el movimiento zelote era un grupo nacionalista. Los zelotes consideraban que Israel era una teocracia, y sus líderes pedían a sus hermanos judíos que no pagaran tributo a Roma ni reconocieran al emperador como su gobernante. Su prédica está reflejada en algunos textos del Nuevo Testamento, entre ellos, Lucas 6,15, Hechos 5,37, Marcos 8,33.

El movimiento fariseo ponía el acento en la vida religiosa como un camino en el mundo. Ser religioso es aceptar a Dios como un asociado cotidiano en la redención del universo. El camino se expresa en el judaísmo mediante la santificación de la vida y de la existencia de todos los días. La teología rabínica, la *Mishnah* y el *Midrash*, traducen *Jalajah* como “el camino” para los judíos. En la fenomenología de practicar la alianza de Dios, la *Jalajah* es esa fenomenología y ese camino. ¿Pensaba Jesús su vocación como un camino (*Jalajah*) para el mundo? ¿No debemos hacer una reflexión judía sobre Juan 14, 6-7 para entender la *Jalajah* del cristianismo *para el mundo*?

Dice Jesús: ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto’ (Jn 14, 6-7).

El primer siglo fue una época de gran intensidad espiritual, que se refleja en el mensaje de los diferentes grupos que existían alrededor de Jerusalén. Jesús y su escuela no fueron la excepción. Jesús contribuyó a la comprensión de la palabra bíblica de Dios por parte de los hebreos y los griegos. Pablo entendió la *Jalajah* de su maestro cuando la vio como parte de la herencia bíblica. En su carta a los Romanos (11,17), Pablo habla de los cristianos como “retoños del olivo silvestre” injertados “en su lugar para participar de la raíz y la savia del olivo”. Jesús siguió a sus maestros y explicó el significado de la palabra de Dios como lo hacían los fariseos. La explicación rabínica, la teología de los fariseos, también era un “retoño” en la rica raíz del *Tanaj*, la palabra de Dios compilada en la Biblia Hebrea.

Nuestra reflexión debería centrarse en los dos “retoños”, las dos ramas, el judaísmo rabínico y el cristianismo primitivo, como dos misiones de alianza para el mundo: uno que depende del significado del Sinaí, y el otro, basado en la idea de Rosenzweig de llevar a Dios hacia el mundo.

¿Será demasiado difícil empezar a pensar que ambas misiones son ramas de alianzas de Dios que trabajan juntas en nuestro tiempo para hacer que el Eterno sea una Presencia real en este momento de nuestra historia?

Un encuentro en la fe

La palabra “encuentro”, que se usa a menudo en el diálogo interreligioso, tiene cierta connotación pesimista en cuando al verdadero origen de esa palabra. Su raíz es “contra”. Encontrarse podría significar que un grupo enfrenta a otro, pero también puede dársele un significado más positivo.

Un encuentro entre cristianos y judíos puede ser un acto de afirmación que permite que dos grupos diferentes se consideren mutuamente como socios iguales en un proceso que requiere aprendizaje y comprensión, así como tiempo y espacio, y el reconocimiento del llamado de Dios.

En el encuentro entre individuos existe una dimensión personal de intimidad y respeto. Es la condición para un encuentro personal, ideas comunes o una espiritualidad común. Este acercamiento personal implica reconocer la idea de establecer una comunidad. El reconocimiento del otro es una operación que convierte al “objeto” persona en un “sujeto”, una entidad espiritual de totalidad, que reconoce al otro como la otra persona en/de Dios.

El rabino Joseph B. Soloveitchik describe la operación de reconocimiento en una forma que sirve como metodología para el encuentro y el diálogo:

Muchas veces, una persona se encuentra en medio de una multitud entre extraños. Se siente sola. Nadie la conoce, nadie la cuida, nadie se interesa por ella. Es una experiencia existencial. Comienza a dudar de su valor ontológico, y eso la lleva a distanciarse de las multitudes que la rodean. De pronto, alguien toca su hombro y dice: ‘¿No es usted el señor Tal y Tal? ¡Oí hablar tanto de usted!’ En una fracción de segundo su conciencia cambia. Un ser desconocido se vuelve un semejante, miembro de una comunidad existencial (la multitud). ¿Qué produjo el cambio? El reconocimiento de otro, la palabra. Reconocer a una persona no es solamente identificarla físicamente. Es más que eso: es un acto que lo identifica existencialmente, como una persona que tiene una tarea que hacer, que sólo ella puede hacer apropiadamente. Reconocer a una persona significa afirmar que es irremplazable. Herir a una persona es decirle que es prescindible, que no se la necesita.²⁰

Reconocer al otro como sujeto de fe, como una persona de Dios, involucra un sentido de responsabilidad, de cuidado del otro. El rabino Soloveitchik señala:

Una vez que he reconocido al tú, y lo invité a ingresar a la comunidad, ipso facto asumo una responsabilidad por el tú. Reconocimiento es idéntico a compromiso. Aquí volvemos a recorrer el camino de nuestro Hacedor. Dios creó a la humanidad; Dios no abandonó a la humanidad; Dios mostró interés por las personas. Dios se preocupó por Adán; le dijo: No es bueno que el hombre esté solo. Le proveyó una compañera, los puso en el Paraíso y les permitió comer los frutos del Jardín. Incluso después de que ellos pecaran y fueran expulsados del Paraíso, el Todopoderoso no los abandonó, aunque por supuesto los castigó. Pero se preocupó por la humanidad, aun cuando la humanidad estaba en pecado. En una palabra, Dios asumió la responsabilidad por todo y todos los que había creado: ‘Él da el pan a toda carne, porque es eterno su amor’ (Sal 136,25). Como dijimos antes, la misma responsabilidad debe existir entre aquél a quien he reconocido, con quien he formado una comunidad, y yo mismo. Asumo responsabilidad por cada miembro de la comunidad a quien he otorgado mi reconocimiento y a quien encontré digno de ser mi compañero. Dicho de otro modo, el yo es responsable por el bienestar físico y mental del tú.²¹

La responsabilidad dialógica es por un sujeto, una persona, no por un objeto. Somos responsables por el otro como entidad espiritual: un sujeto de fe, una criatura de Dios. Es una percepción de reciprocidad por un semejante, respetuosa de la integridad del otro, en quien confirmo al tú en su derecho a existir y desarrollarse, en su totalidad. El reconocimiento al otro es una invitación a ser parte de una comunidad de fe, a pesar de las diferencias, una comunidad consciente de la Presencia de Dios. El reconocimiento significa percibir al otro como una persona con significación. Esto es básico en las relaciones humanas, y especialmente lo es en la percepción judía del cristiano como persona de Dios y asociado en la búsqueda del reino y su establecimiento en el universo. Se trata fundamentalmente de un proceso de comprensión y reconocimiento de una comunión humana.

Entender al otro implica la comprensión de la “alteridad”. El término deriva del latín “alteritas”, que significa “estado de ser otro o diferente, otredad”. Se ha hablado de la alteridad como una cuestión de intersubjetividad, pero la alteridad es más que una cuestión epistemológica. El nuevo enfoque teológico se centra en la realidad concreta del otro como sujeto de fe, una realidad de

Dios. Mi reconocimiento de la alteridad implica incorporar a mi propia subjetividad una conciencia especial de la dimensión humana de otro, internalizar en mi *ego* a un *alter*, al otro tomado como un fenómeno nuevo. Es, siguiendo el mandato bíblico, una relación “cara a cara”, centrada en el rostro tomado como *locus* de la expresión del otro en cuanto sujeto”.²²

Esta idea, expuesta en la filosofía de la afinidad interpersonal de Emmanuel Levinas, pone el acento en el rostro del otro, como algo que presenta su orientación subjetiva en el mundo. El rostro es más que una realidad física: es el cuerpo y el espíritu de un compromiso. En el judaísmo, encarna a Abraham y a Moisés, al Sinaí y el comentario rabínico. En el cristianismo, es el Calvario y la Iglesia.

El encuentro cara a cara no es para objetivar, sino para comunicar, para establecer una relación.²³ El encuentro con el otro abre un nuevo mundo de significado al que, en cuanto judíos y cristianos, todavía no hemos tenido acceso. No es un proceso de reducir la otredad a la mismidad. No es etnocentricidad, egoísmo en un modo cultural. El deseo de relacionarse con el otro como persona de fe surge esencialmente del reconocimiento y la comprensión del valor del otro. Específicamente, en el caso del cristianismo, mi aceptación de su destino y su misión de alianza. Es también la aceptación de mi propia misión, la puesta en práctica de la alianza de Dios en la existencia diaria como una vocación viva. Paul Celan lo dice en una línea: “Ich bin du, wenn ich ich bin”, yo soy tú, cuando soy yo mismo”.²⁴ Soy completamente yo mismo en la relación de alianza con Dios cuando acepto al otro en alianza con Dios, al cristiano.

Entender lleva a la aceptación y a la mutua confirmación personal como instrumentos de Dios. Tengo que conocer y experimentar a la persona cristiana como elegida por Dios, con una tarea específica y un camino diferente. Tengo que entender el fervor cristiano, “imaginando lo real”, como dice Buber: “Percibir y pensar en la mente y el cuerpo de otro individuo”. Relacionarse religiosamente con el cristiano significa recibir “una intimación del ser del otro”.²⁵ Implica inclusión, incorporar al otro, en este caso la persona cristiana, superando la enemistad de la historia pasada. Relacionarse religiosamente es desentrañar el misterio de nuestros compromisos de acuerdo con Dios y en una relación dialógica, hasta que aparezca una nueva palabra para describir el verdadero significado del actual encuentro.

Maurice Friedman, en su introducción al *Daniel* de Martin Buber, se refiere a la proyección de la percepción judía del cristianismo. Experimentar al otro “significa sentir un hecho proveniente de la persona con quien nos encontramos como si fuera nuestro. Es una inclusividad que descubre a la otra persona en la realidad de su ser, pero no debe identificarse con ‘empatía’, que quiere decir transponerse uno mismo dentro de la estructura dinámica de un objeto; como dice Buber: ‘la exclusión de la concreción de uno mismo, la extinción de la real situación de vida, su absorción en un puro esteticismo de la realidad en la que uno participa’. Inclusividad es lo contrario de esto. ‘Es la extensión de la propia concreción, el cumplimiento de la real situación de vida, la completa presencia de la realidad en la que uno participa’. En la inclusión, una persona, ‘sin cumplir la realidad de esa actividad, vive el hecho común desde el punto de vista del otro’.”²⁶

El encuentro como relación es la aceptación del otro como un ser de fe, como una persona con sus propios derechos y sus propios compromisos. Es la comunión del espíritu. El encuentro es un proceso del corazón, desde el menosprecio hasta el reconocimiento, desde el apartamiento hasta la proximidad creativa. Implica una evolución desde la confrontación hasta el desafío de una relación entre iguales, el punto de partida de la curación espiritual.

En su libro *Dos tipos de fe*, Martin Buber señala con justa razón la importancia de las vocaciones judía y cristiana en el encuentro.

La fe del judaísmo y la fe del cristianismo son de diferente naturaleza, cada una conforme a sus

preferencias humanas, y sin duda seguirán siendo diferentes, hasta que la humanidad vuelva a unirse desde los exilios de las religiones hasta ser una familia en Dios. Pero si Israel se esfuerza por renovar su fe a través del renacimiento de la persona, y el cristianismo se esfuerza por renovar su fe a través del renacimiento de los pueblos, tendremos algo aún no dicho para decirnos mutuamente, y una ayuda mutua para darnos, que apenas podemos concebir en este tiempo.²⁷

Comprensión: del menosprecio al reconocimiento

Entender es un proceso que implica un movimiento desde el menosprecio al reconocimiento. Implica una operación de limpieza interior, y una búsqueda de la relevancia del otro en el designio de Dios. La limpieza interior es un esfuerzo por ver al otro como criatura de Dios y parte del especial designio de Dios para la humanidad. Una relación respetuosa -que por ahora llamamos diálogo, hasta que encontremos una palabra mejor para describir este significado único y especial- nunca es una confrontación, sino un fervor común, atento a las diferentes vocaciones. Un verdadero diálogo interreligioso llama a las personas al ser, a su propio ser, a través de un reconocimiento consciente del otro como persona, con un camino y un compromiso, una persona de Dios.

Una comprensión judía del cristianismo, después de Auschwitz y el Vaticano II, en una sociedad democrática, y más allá de la disputa, es el inicio de un proceso de reconocimiento, de reconocer al cristianismo, percibirlo como una fe actuante en la historia, como un rayo de Dios que le lleva a la humanidad el mensaje eterno. Es una manifestación de Dios, con una misión y una vocación para servir a la humanidad.

La comprensión se transforma en realidad creativa cuando nos damos cuenta de que estamos conectados, que los judíos y los cristianos estamos juntos. Estar juntos no significa perder nuestras identidades, nuestras vocaciones religiosas. No significa ninguna clase de sincretismo, que debería evitarse como una aberración peligrosa y sin sentido. Estamos juntos, dando juntos testimonio de Dios en nuestras respectivas y singulares condiciones, juntos y al mismo tiempo comprometidos individualmente con nuestra fe.

Comprender es un reconocimiento del otro como la fe del otro, pero también el reconocimiento de una comunión, de una *javurah*, de una *koinonia* (uso los términos de nuestros respectivos vocabularios religiosos, aunque hay otras capas de significado). Estamos juntos en una comunidad de almas, en un tiempo de crisis, enfrentando un momento decisivo de nuestra existencia. Juntos, pero cada uno comprometido con una fe que crece en nuevas perspectivas de fe.

La nuestra es una búsqueda del misterio de una nueva dimensión: la posibilidad de dar un testimonio conjunto de Dios, no unificado, sino estando juntos en un tiempo de generalizado descreimiento y de triunfalismo ideológico. La nuestra es una búsqueda en la humanidad de la Presencia y el Llamado de Dios. Este concepto fue significativamente explicado por Emmanuel Levinas, cuando dijo que “la existencia de Dios es una historia sagrada en sí misma, la sacralidad de la relación de la humanidad con la humanidad a través de la cual puede pasar Dios”.²⁸

El reconocimiento del cristianismo implica la aceptación del “otro” en Dios y en una tarea conjunta de redención. Hago más las palabras de Will Herberg al respecto:

Sí, cada uno necesita al otro: el judaísmo necesita al cristianismo, y el cristianismo necesita al judaísmo. La vocación de ambos puede definirse en términos comunes: dar testimonio del Dios vivo en medio de las idolatrías del mundo. Pero desde el surgimiento de la Iglesia, esta vocación ha sido, por decirlo así, dividida en dos partes. El judío cumple su vocación “permaneciendo con Dios”, “no dando tregua al mundo mientras el mundo no tenga Dios”, para citar la inolvidable

frase de Jacques Maritain. El cristiano puede cumplir su vocación sólo "saliendo" a conquistar el mundo para Dios. La vocación judía es "permanecer"; la cristiana es "salir": ambas por la misma causa del reino de Dios. El judaísmo y el cristianismo representan, pues, una fe expresada en dos religiones: el judaísmo se dirige hacia adentro, a los judíos, y el cristianismo se dirige hacia afuera, a los gentiles, quienes, a través de él, son llevados, bajo la alianza, hacia el Dios de Israel, y así dejan de ser gentiles en el sentido propio del término. Esta es la unidad entre el judaísmo y el cristianismo, y esta es la razón por la cual el judío es capaz de ver y reconocer a Jesús en su singularidad como camino hacia el Padre.²⁹

La aceptación del otro como persona de Dios, del cristiano como asociado en la redención, implica su total reconocimiento como un igual en Dios, y asociado en el designio de Dios. La espiritualidad de la reciprocidad es el comienzo de la curación espiritual, profundamente necesaria para ambos caminos de Dios.

Notas

1. Helga Croner (ed.). *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations* (London & New York: Stimulus Foundation, 1977) 173-174.
2. Martin Buber, *The Knowledge of Man* (New York: Harper & Row, 1965) 69.
3. Thomas Stransky, "Focusing on Catholic-Jewish Relations," *Origins*, 20 de junio de 1985.
4. La misma imagen experimentada por amigos judíos le dio al padre Edward H. Flannery la idea de preparar su excelente libro, *The Anguish of the Jews* (New York: Paulist Press, 1985).
5. Hans Joachim Schoeps, *The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict* (New York: Holt, Rinehart and Winston. 1963).
6. *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification* (New York: Oxford University Press. 1989).
7. Leo Baeck, *Judaism and Christianity* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958) 189ss.; Fritz A. Rothschild (ed.), *Jewish Perspectives on Christianity* (New York: Crossroad, 1990).
8. Goete Hedenquist (ed.), *The Church and the Jewish People* (London: International Missionary Council, 1954) 102-116.
9. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1971) 265ss.
10. Eugen Rosenstock-Huessy (ed.), *Judaism Despite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" Between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig* (Alabama: University of Alabama Press, 1969); Stephane Moses, *Système et Révélation* (Paris: Esprit, 1983); Gotthard Fuchs & Hans Herman Henrix. *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig* (Frankfurt am Main: Verlage Josef Knecht, 1987).
11. Carta a su primo Eugen Rosenstock, 11 de mayo de 1918, en Ronald H. Miller, *Dialogue and Disagreement: Franz Rosenzweig's Relevance to Contemporary Jewish-Christian Understanding* (New York: University Press of America, 1989) 101-102.
12. David Flusser, *Jewish Influences in Early Christianity* (New York: Adama Books, 1987).
13. Elijah Benamozegh, *Morale juive et morale chrétienne* (Paris: Michael Levy, 1867); Id., *Israele e L'Umanita*, Studio Sul Problema Della Religione Universale (Genova: Marietta, 1990); Id.. *Israel and Humanity*, The Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1995).
14. Aimé Pallière, *The Unknown Sanctuary* (New York: Bloch Publishing Company, 1987).
15. David Novak, *The Image of the Non-Jews in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (New York: The Edwin Mellen Press, 1983).
16. Chaim Clorfene Any Yakov Rogalsky, *The Path of the Righteous Gentile: An Introduction to the Seven Laws of the Children of Noah* (Jerusalem: Targum Press, 1987).
17. Joseph B. Soloveitchik, "The Community." *Tradition* 17 (1978) 15.
18. Simon Rawidowicz, *Studies in Jewish Thought* (Philadelphia: The Jewish Publication

- Society). 1974) 45-80.
19. Leon Klenicki & Eugene J. Fisher, *Root and Branches: Biblical Judaism, Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Winona: Saint Mary's Press, 1987).
 20. Soloveitchik, "The Community." 16.
 21. Ibid., 18
 22. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay in Exteriority* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969) 47.
 23. Id., *Time and the Other* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987) 97ss.
 24. Michael Thenissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber* (Cambridge: MIT Press, 1984).
 25. Buber, *The Knowledge of Man*, capítulo 2.
 26. Maurice Friedman, "Introductory Essay" to Martin Buber, *Daniel: Dialogues on Realization* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1965) 33.
 27. Buber, *Two Types of Faith* (New York: Harper Torch Books, 1951) 173-174
 28. Levinas, *Time and the Other* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987) 24.
 29. Will Herberg, *Faith Enacted in History: Essays in Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster, 1976) 90.

Louvain Theological and Pastoral Monographs 21, *Jews and Christians: Rivals or Partners for the Kingdom of God? In Search of an Alternative for the Theology of Substitution*. Edited by Didier Pollefeyt.

Traducción del inglés: Silvia Kot