

JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO: MITOS ANTIGUOS Y DIÁLOGO MODERNO¹

N. R. M. DE LANGE
Universidad de Cambridge

I. MITO Y DIÁLOGO.

La palabra «mito» se emplea con un doble significado. A veces, cuando decimos que algo es un mito damos a entender que no creemos en ello, que se trata de algo no verdadero. Este uso se encuentra en el griego antiguo y también en las lenguas modernas. Pero, por supuesto, «mito» tiene también otro significado: un mito es un relato que cumple una función en el seno de una civilización. Los antiguos mitos griegos, por ejemplo, ocuparon durante mucho tiempo un importante lugar en prácticamente todas las facetas de la vida y del pensamiento helénico. La cuestión no es si eran verdaderos o falsos. Sin duda algunos creyeron en ellos y otros muchos no. Con todo, la gente se comportaba como si fueran verdaderos: el pueblo amaba los relatos acerca de sus dioses y héroes, y estas historias jugaron un importante papel en la educación de los jóvenes griegos, en su formación moral y religiosa, en su orgullo cívico y en su manera de interpretar el mundo natural; y nada digamos sobre su poesía y drama.

Aquí emplearé el término «mito» en sus dos acepciones, que obviamente están interrelacionadas. La acepción de «falsedad» o «mentira» se desarrolló cuando el pueblo perdió confianza en la veracidad de sus viejos mitos. La historia parece ser enemiga del mito. Quizás esto sea injusto. Quizás los historiadores no deberíamos preguntar: «¿ocurrió realmente lo que se cuenta?», sino más bien: «¿de qué trata en realidad su contenido?», y también: «¿qué significado tiene para el pueblo que cuenta y que lo escucha?». Pongamos como ejemplo este relato de Josefo²:

1. Este artículo fue expuesto, en forma abreviada, en una conferencia del prof. De Lange en la Univ. de Granada, en Febrero de 1989. La traducción española ha sido realizada por el prof. J.F. Ubiña, del Dpto. de Historia Antigua de la Univ. de Granada. En la versión se conserva el tono directo de la conferencia.

2. Véase Josefo, *Ant* XI 326-339. Un relato similar aparece en TB Yom 69a; *Megillat Ta'anit* 21 Kislev, y en la *Novela de Alejandro* de Ps-Calístenes (adiciones judías).

Alejandro Magno, conquistador de Oriente, avanza hacia Jerusalén. El sumo sacerdote judío, aterrorizado, sale a su encuentro luciendo vestiduras religiosas de gala y adornado con el santo nombre de Dios. Para asombro de todos, Alejandro se le acerca con reverencia y dobla sus rodillas ante el sacerdote. A los interrogantes de quienes le rodean, replica que ha visto en visiones a un hombre vestido con tales ropas, cuyo Dios le conducirá a la victoria sobre Darío.

Este es un mito en el doble sentido de la palabra. Por lo que sabemos, Alejandro nunca visitó Jerusalén y ninguna fuente no-judía relata que se postrase ante el Dios de los judíos. Pero la anécdota, que nada de verídico dice sobre Alejandro, testimonia en cambio algunas actitudes judías hacia el helenismo. Alejandro simboliza la civilización helenística realizando la *proskynesis* ante el Dios de Israel: no podemos imaginar visión más espléndida para los judíos entonces atormentados por el espectro de la creciente influencia helenística. Ningún otro mito refleja tan vívida e inequívocamente la superioridad de la civilización judía sobre la griega.

Pero no es mi intención detenerme ahora en el análisis de este mito en concreto. La relaciones judeo-helenísticas son una temática apasionante y de una importancia mucho mayor de la que por lo general se le concede en la enseñanza de la historia antigua. Los mitos que pretendo analizar afectan a otra relación de no menor trascendencia para el mundo antiguo: la relación entre el judaísmo y el cristianismo, y más específicamente los mitos cristianos referentes al judaísmo. Por desgracia apenas sabemos nada acerca de los mitos judíos sobre el cristianismo en el tiempo que ahora nos ocupa, es decir, en los primeros siglos de nuestra era. Las fuentes cristianas hablan mucho más del judaísmo que las judías del cristianismo. Ignoramos a qué pueda deberse esto. Quizás a la censura o a la autocensura. En realidad, yo creo que un estudio minucioso de las fuentes podría desvelar muchos aspectos de la mitología judía sobre el cristianismo, pero las fuentes son muy oscuras y cautelosas, y deben estudiarse con mucho detenimiento. Es un trabajo que está por hacer. Pero veamos otro mito³:

Jesucristo, el Dios encarnado, se dirigió primero al pueblo judío, pero éste no quiso reconocerlo, intrigó en su contra, lo traicionó a los romanos y persiguió a sus discípulos. Por eso Dios lo castigó con

3. Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* I.1.3; I.3.6; I.6 y *passim*.

terribles calamidades en su propio tiempo y en los años siguientes. Y el mensaje de Cristo sería en su lugar predicado al mundo de los gentiles.

Como se sabe, éste es un mito clave del cristianismo, que yo he citado siguiendo a Eusebio de Cesarea, el primer historiador de la Iglesia, que escribió a principios del s. IV. Sin embargo existen otras versiones, más o menos elaboradas, que se encuentran en textos cristianos del s. II en adelante. Por ejemplo, que los propios judíos mataron a Jesús; o que el peor de los castigos que sufrieron fue la destrucción del templo por los romanos en el año 70 y su diáspora por todo el mundo: en otras palabras, el fin de los judíos como pueblo.

También éste es un mito en el doble sentido de la palabra. No me detendré en comentar la posibilidad de que Jesús de Nazaret fuese realmente Dios: no creo que la historia posea instrumental adecuado para valorar tales pretensiones. Tampoco estimo ahora de interés comentar la pretendida relación entre política judía del Imperio y los comportamientos del pueblo judío respecto a Jesús y sus seguidores (al menos con anterioridad a la conversión de Constantino en el s. IV). Lo que resta del relato no resiste la crítica histórica. Ateniéndonos sólo a las fuentes cristianas, resulta obvio que:

- a) Lejos de rechazar «los judíos» a Jesús, todos sus seguidores, al menos hasta bastante después de su muerte, fueron judíos. Y
- b) Jesús fue crucificado por la autoridad romana que entonces dominaba en Judea. Por otras fuentes sabemos además que:
- c) «Los judíos» de aquel tiempo estaban profundamente divididos en prácticamente todo, y sus gobernantes eran aristócratas no representativos que se movían con dificultad entre la impopularidad general y el desprecio romano.
- d) La dispersión de los judíos, lejos de ser el resultado de la guerra contra Roma, es un hecho que hunde sus raíces en el s. VI a.C. (cautividad de Babilonia).
- d) La destrucción del templo no significó el final del pueblo judío (en muchos aspectos fue precisamente un comienzo para ellos): incluso su autonomía política tampoco es algo que podamos decir que terminó en

esa guerra: llevaban ya años sometidos a Roma⁴, y mucho después del conflicto mantendrían todavía una buena medida de autogobierno.

Jesús vivió en un tiempo difícil. Antes o después, la guerra era inevitable y abocada al desastre. Algunos judíos apoyaron a Jesús, otros se le enfrentaron, muchos permanecieron indiferentes. Aunque hubo quien se alegró de su muerte y hasta quien fue cómplice de ella, fueron muchos los que se sintieron apenados y humillados por su crucifixión a manos de un poder de ocupación. A pesar de todo, su muerte fue una de tantas, y los acontecimientos acaecidos bajo Poncio Pilatos quedarían eclipsados un par de generaciones después por la gran guerra contra Roma. En otras circunstancias, nada hubiéramos sabido de Jesús ni de sus enseñanzas. Pero a la postre resultó que Jesús sería el fundador de una nueva religión universal que con el tiempo arrollaría a la religión romana y al judaísmo.

Esto nos conduce al otro significado del término «mito». El triunfo del cristianismo sólo fue posible tras muy larga y dura batalla. Por razones diversas los cristianos se vieron en la necesidad de definir su posición frente al judaísmo. Así se explica la aparición de una visión mítica de las relaciones judaísmo—cristianismo, cuyos inicios ya pueden detectarse en los Evangelios, pero que no estará totalmente acabada hasta el s. IV. Este mito tiene varios objetivos: *en primer lugar*, subrayar las diferencias mutuas, que como sabemos no eran muy claras para terceros. *Además* se afirma la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo, lo cual no sólo interesa con fines proselitistas, sino que también sirve para reforzar la confianza de los fieles. *En tercer lugar*, aquella visión mítica se proponía desactivar el peligroso protagonismo que los Evangelios atribuyen a Roma como responsable de la muerte de Jesús. *Por último*, servía como demostración impresionante del poder de la doctrina cristiana y de los peligros que acarreaaba desafiar la voluntad de Dios. (Pueden existir otros propósitos que he pasado por alto).

Podemos observar que este mito tiene importantes consecuencias para los propios judíos. En primer lugar, al ser ellos punto de referencia de las enseñanzas cristianas, no sólo era inevitable tener presente su existencia,

4. Según su propio historiador, Josefo (*Ant* XIV 77), su autonomía la perdieron en el 63 a.C., cuando Pompeyo tomó Jerusalén. Eusebio (*Hist. Eccl.* I.6.1-2) insiste por su parte en que Herodes fue un rey extranjero designado por el senado romano.

sino que también todo cristiano adoptase una determinada actitud hacia el pueblo judío (una actitud hostil). Pues, como ya he dicho, no es cierto que los judíos dejaran de existir con la guerra frente a Roma, sino que su presencia era muy manifiesta. De hecho, parece que mantuvieron buenas relaciones con los cristianos en algunos sitios, y sabemos que sus rabinos eran respetados por sus enseñanzas y que se recurría a ellos por sus poderes mágicos (los cánones del Concilio de Elvira documentan este particular). Fue inevitable que cuando la Iglesia adquirió poderes políticos utilizara éstos contra los judíos, de modo que a partir de Constantino se promulga una legislación orientada a la subyugación y humillación de los judíos; en otras palabras, a metamorfosear su existencia de tal modo que su imagen real y su imagen mítica coincidiesen. El lenguaje ofensivo de los mitos incluso llegó a impregnar el estilo solemne de las leyes. Los judíos quedaron reducidos a una clase inferior de ciudadanos, y en muchas partes sufrieron la violencia de las muchedumbres cristianas, las cuales podríamos decir que contribuían de este modo a la materialización del mito. La Iglesia enseñó que los judíos, *todos los judíos*, heredaban la responsabilidad por la muerte del Salvador, y que su Dios los había abandonado y condenado.

Sólo tras largos siglos de hostilidad se ha abierto una nueva era de diálogo entre cristianismo y judaísmo, en concreto tras el holocausto nazi de los judíos. En efecto, al poco de acabar la guerra se reunió en Seelisberg (Suiza) una conferencia de urgencia para estudiar los males del antisemitismo y ver las maneras de combatirlo mediante actividades educativas y religiosas. Era un tema doloroso y de difícil tratamiento, en especial cuando la guerra y el genocidio judío estaban tan cercanos; y a ello se sumaba un palpable y hasta creciente anti-semitismo en la Europa de la postguerra. La conferencia elaboró un informe que subrayaba la incompatibilidad profunda del antisemitismo con la doctrina cristiana, pero al mismo tiempo invitaba a las Iglesias a «impedir toda clase de animosidad hacia los judíos que pudiese surgir de falsas, inadecuadas o erróneas presentaciones o concepciones de la enseñanza y predicación de la doctrina cristiana». En el mismo informe se daban 10 propuestas prácticas, conocidas como «*los diez puntos de Seelisberg*», algunos de los cuales afectan a la enseñanza de la historia y creo por ello interesante citar aquí:

2. *Que Jesús nació de madre judía de la semilla de David y del pueblo de Israel..*

3. Recordar que los primeros discípulos, los apóstoles y los primeros mártires eran judíos.

6. Evitar emplear la palabra «judío» con el exclusivo sentido de enemigos de Jesús, y las palabras «los enemigos de Jesús» para designar al conjunto del pueblo judío.

7. Evitar presentar la Pasión de manera que despierte el odio hacia todos los judíos o sólo contra ellos, por la muerte de Jesús. Pues sólo fue un sector de judíos de Jerusalén quien la pidió.

10. Evitar hablar de los judíos como si los primeros miembros de la Iglesia no hubiesen sido judíos.

En esta declaración hay dos cosas que me llaman la atención. Una es que estaba claro para los expertos reunidos en Seelisberg (por muy duro que fuese arrostrar la verdad) que las enseñanzas tradicionales cristianas sobre hechos y creencias cardinales de su fe, fueron en parte responsables de la propagación del antisemitismo. La otra es que lo que la declaración se proponía era nada menos que la abolición de un mito y su sustitución por otro. Los puntos que he citado no sólo instan a los cristianos a dejar de describir hostilmente a los judíos, sino más bien iban a desvelar las relaciones mutuas, subrayando el hecho de que Jesús y sus discípulos fueron judíos. El objetivo no era erradicar un mito, sino explotar el poder del mito en beneficio de la reconciliación y la paz.

La Conferencia de Seeliber, convocada por organizaciones americanas y británicas en favor de la amistad y el entendimiento judeo-cristiano, fue una iniciativa pionera a la que las propias Iglesias tardarían en responder. En 1961, el Concilio Mundial de las Iglesias celebrado en Nueva Delhi declaró que «en la enseñanza cristiana, los acontecimientos históricos que llevaron a la crucifixión, no debían presentarse de manera que achacasen a los judíos de hoy las responsabilidades que incumbían a la humanidad en su conjunto, y no a una sola raza o comunidad». Aunque sin duda bienintencionada, esta declaración planteaba en la práctica una redefinición teológica del mito y de la responsabilidad judía por la muerte de Jesús, desechando las cuestiones históricas que el tema plantea. Por tanto, en cierto modo representa un paso atrás con respecto a Seelisberg.

La posición católica quedó definida en la «Declaración sobre el pueblo judío» promulgada por el Concilio Vaticano II en 1965. Como era de esperar, aquí todo el énfasis se pone en las Escrituras cristianas. A pesar de ello es muy digno de notar el análisis franco de algunos factores históricos:

Jesús fue judío, los apóstoles y la mayoría de los primeros discípulos también lo fueron; los judíos, «en número muy elevado», no aceptaron los Evangelios. Y, respecto a la responsabilidad de la crucifixión, «aunque es cierto que las autoridades judías y quienes siguieron su ejemplo presionaron para que Jesús muriese, sin embargo de lo que entonces sucedió no puede culparse a todos los judíos sin distinción, ni a los de ayer ni a los de hoy». Esta declaración conciliar es digna de mención por su espíritu sincero de reconciliación, de colaboración, de diálogo y de amor, pero también por abordar tanto las cuestiones teológicas como las históricas.

En este espíritu de diálogo iniciado hace 40 años en Seelisberg y reafirmado por el Vaticano II, quisiera yo evocar la mitología del judaísmo en la iglesia primitiva.

II. LOS HISTORIADORES ANTIGUOS Y EL JUDAÍSMO.

La historia del pueblo judío ha sido escrita en gran medida desde el punto de vista de la Iglesia, lo cual ha sido crucial y en concreto ha supuesto lo siguiente:

- a) *la orientación* dada a esos estudios, es decir, la elección de lo que se consideraba importante: épocas, lugares, temas... Así, se ha insistido sobre todo en los primeros siglos, en la llamada época neotestamentaria; y el interés se ha centrado especialmente en lo que anacrónicamente llamamos «Palestina» o bien «Tierra Santa», sirviéndonos de un eufemismo teológico; y en cuanto a los temas, se han preferido aquellos que mejor servían para definir los caracteres del cristianismo primitivo o que, por contraste, realzaban las diferencias entre ambas religiones.
- b) *la «interpretación»* del material, ponderado siempre con criterios cristianos y no judíos.

Entre las consecuencias más importantes derivadas de este enfoque histórico, destacamos las siguientes:

1. Se ha prestado más atención al judaísmo de la que posiblemente merecía. Pues se hizo imposible estudiar el cristianismo primitivo sin tener algunas nociones previas del judaísmo. Y así se escribieron un sinnúmero de libros sobre los judíos, sobre su historia y su religión.

2. No obstante, se daba una imagen distorsionada del judaísmo. Este es el tema principal de mi estudio y a él volveré en seguida.
3. En tercer lugar, y esto no debe subestimarse, pareció que el estudio histórico del judaísmo incumbía más a las Facultades de Teología que a los Departamentos de Historia Antigua.

Ahora bien, he de mencionar una excepción a todo esto: el estudio del judaísmo por los judíos. Como disciplina académica es algo totalmente moderno, que se desarrolló a lo largo del s. XIX sobre todo en la Europa germano-parlante (donde se conoció como *Wissenschaft des Judentums*), y que estuvo muy influenciada por las tendencias dominantes en los estudios de la filología clásica, la historia y la Escritura. Además, fue principalmente impulsada por los movimientos en pro de la emancipación política de los judíos y de su reintegración social. Si la existencia judía iba a ser «normalizada», si los judíos debían constituirse en un elemento independiente dentro de la sociedad europea, entonces ellos debían descubrir e interpretar su propio pasado. Esta investigación se vería muy condicionada por las tendencias reformistas presentes en el seno del judaísmo, por la polémica actitud de los cristianos (en relación sobre todo con los orígenes del cristianismo), y por el posterior antisemitismo político con su visión estereotipada de los judíos como seres extraños cuya contribución a la civilización europea fue completamente negativa.

Disponemos ya de muchas publicaciones donde la historia del judaísmo se analiza desde una perspectiva judía, con un conocimiento profundo (aunque no exclusivo) de las fuentes judías. No obstante, debemos admitir que los peligros no han desaparecido y que podemos caer en errores no menos graves que los cometidos en estudios anteriores de orientación cristiana. Ciertamente, no es difícil para los historiadores judíos llegar a conclusiones precipitadas precisamente por su familiaridad con el judaísmo contemporáneo, o incluso dejarse guiar por una tendenciosidad teológica tan censurable como la de sus colegas cristianos. Además, debemos reconocer que, a pesar de este siglo y medio de investigación científica, los estudios sobre las fuentes del judaísmo están todavía «en pañales». A veces se tiene la impresión de que hoy sabemos menos sobre la *Mišnah*, el *Talmud* o los *midrašim* de lo que se sabía hace un siglo. Esto se debe principalmente a que cada vez somos más conscientes de los problemas —y los debates literarios ganan en profundidad—, pero también porque carecemos de

ediciones críticas de una mayoría de textos rabínicos y echamos en falta instrumentos de estudio realmente fiables.

No quisiera, sin embargo, parecer pesimista. Se han realizado avances serios en el estudio del judaísmo antiguo y estos se han integrado como disciplina académica en las Universidades. Por otra parte, los historiadores de la Antigüedad han tomado conciencia de la importancia del judaísmo en el contexto del mundo antiguo. Es algo de lo que ya se apercibió Mommsen, y aun sin estar universalmente arraigado, conoce hoy una aceptación creciente: sírvannos de ejemplo los escritos fundamentales del desaparecido A. Momigliano, o la participación de F. Millar en la revisión de la obra clásica de E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, junto a un especialista del judaísmo, G. Vermes⁵.

No menos importancia tiene el cambio de actitud adoptado por los cristianos respecto al judaísmo, y al que ya he aludido.

Existe, además, un hecho nuevo que promete alcanzar la máxima trascendencia: me refiero a los descubrimientos arqueológicos. Junto a la excavación de sinagogas en diversas partes del mundo antiguo, debemos destacar las numerosas inscripciones y, en especial, el asombroso descubrimiento de importantísimos manuscritos, en cantidad además muy apreciable. En este sentido, no puedo por menos que mencionar aquí los textos encontrados desde 1947 en el desierto de Judea, y que junto a los papiros hallados en Egipto han revolucionado nuestro conocimiento del judaísmo durante el período del segundo templo.

Por todo lo dicho, parece claro que ha llegado la hora de reexaminar la visión esquemática que se nos ha transmitido del judaísmo antiguo. Por supuesto, no es éste el momento apropiado para exponer uno por uno, exhaustivamente, los puntos a revisar. Pero quisiera al menos esbozar los aspectos que estimo de mayor interés.

La imagen tradicional

La idea más extendida sobre el judaísmo y las relaciones judeo-cristianas es más o menos la siguiente:

El judaísmo en tiempos de Jesús (el «judaísmo tardío») había degenerado y estaba moralmente corrupto, habiendo traicionado los

5. Versión española, Madrid 1985.

altos ideales espirituales de los patriarcas y profetas bíblicos. Se caracterizaba por la hipocresía y el engaño, por su bajeza espiritual y burdo materialismo, reogado todo en una mentalidad legalista: los judíos creían que la salvación se alcanzaba mediante la observación rutinaria de los preceptos legales, sin darse cuenta de que muchas de estas normas estaban ya desfasadas y en contradicción con los valores morales, o que simplemente eran símbolos de verdades más elevadas y, por tanto, no debían observarse al pie de la letra. Por otra parte, la comunidad judía vivía encerrada en sí misma, obsesionada con su propia salvación, y ello a pesar de que los fariseos, por ejemplo, nunca cesaron en sus actividades proselitistas.

Además, vivían enemistados con las demás gentes, incomunicados con ellas a causa de su lengua, sus leyes y sus costumbres, así como por su innata xenofobia, por esa actitud antisocial que los griegos denominaron *amixía*. Como consecuencia eran despreciados y odiados por los gentiles.

Su ceguera espiritual les hizo rechazar a Jesús y les impidió reconocerlo como el Mesías prometido, el Hijo de Dios enviado para su salvación y la del mundo entero. Del mismo modo rechazarían a Pablo y a los demás apóstoles. El resultado fue que Dios se apartó de ellos y volvió su rostro al mundo de los gentiles. Pero los judíos llegaron en su locura y obstinación a provocar a Dios y a rebelarse contra los romanos. Y Dios los castigó por sus muchos pecados (especialmente por su rechazo de Jesús), permitiendo que los romanos tomaran Jerusalén y destruyesen el templo, centro del culto judío, en el año 70.

Este es el momento clave de la historia del pueblo judío. De ahora en adelante vivirá desprovisto de independencia y autogobierno, exiliado de su tierra y desparramado por los cuatro puntos cardinales, dejando de existir como tal pueblo. Mientras tanto, los cristianos de Jerusalén habían abandonado la ciudad y se habían retirado a Pella, en la Transjordania, disociándose así claramente de la revuelta contra Roma. Ello no sólo los libró de la posterior represión romana, sino que, por el contrario, cuanto más humillados y degradados fueron los judíos, tanto más prosperaron los cristianos.

Tras la caída de Jerusalén, los judíos convocaron un sínodo en Yamnia (Yabne), bajo la presidencia de R. Yojanán ben Zakkay, que, entre otras cosas, adoptó una medida de fatídicas consecuencias:

decidieron que los cristianos debían ser excluidos de las sinagogas —las casas de oración, que ahora, al no existir ya el templo, estaban llamadas a jugar un protagonismo cada vez más importante. El objetivo se alcanzó con no poca artimaña, incluyendo en la liturgia una oración por la destrucción y condena de los cristianos. Obviamente, ningún cristiano podía recitarla, y de este modo eran identificados y excluidos de las sinagogas, aunque dando siempre por sentado que ello nada tenía que ver con la misma. De manera eufemística, esta oración ofensiva fue llamada «la bendición (esto es, la maldición) de los herejes» (*birkat ha-minim*).

Este fue el momento de la ruptura definitiva entre judaísmo y cristianismo. Los judíos se encierran definitivamente en sí mismos, abandonando su interés por el mundo exterior, tanto su actividad misionera como cualquier contacto con la cultura gentil en general. Muy al contrario, se hicieron más xenófobos que antes y acentuaron todas sus peculiaridades, abandonando el uso del griego en favor de sus propias lenguas (hebreo y arameo) y cultivando su escolasticismo legal, según podemos ver en la Misnah y el Talmud. En todo esto se vieron además incitados por una nueva clase de líderes religiosos, los rabinos, que había surgido tras la caída de Jerusalén. No por ello desaprovecharían ninguna oportunidad de intrigar contra la Iglesia y obstaculizar su misión. Incluso llegaron a tomar parte en persecuciones anticristianas, por lo que algunos, como Tertuliano, se refieren a las sinagogas como «*fontes persecutionum*».

Historia versus mito

A grandes rasgos, ésta es la idea tradicional sobre los judíos. Y lo realmente llamativo de la misma es que casi todas estas características son falsas o, al menos, muy discutibles. Dejando ahora aparte las de matiz teológico, veamos aquellas que más afectan al proceso histórico.

1. No me detendré en la caracterización de *Spätjudentum* o «judaísmo tardío» (término rechazable y de fuerte tendencia teológica: materialismo, legalismo, falta de espiritualidad, etc). El tema ha sido bien estudiado por Charlotte Klein en su análisis de los manuales al uso en los cursos de

teología en Alemania⁶, donde disecciona metódicamente las principales obras manejadas por estudiantes alemanes y muestra hasta qué punto siguen vigentes los viejos estereotipos, incluso tras la época nazi.

2. Un aspecto que merece particular atención, sin embargo, es la pretensión de que los judíos fueron universalmente despreciados y odiados por los gentiles⁷. Es un tema que ha despertado mucho interés en los últimos tiempos, pero que, como seguidamente veremos, está muy condicionado por prejuicios más antiguos.

Durante cierto tiempo predominó la teoría que podríamos denominar del «anti-semitismo eterno», según la cual este sentimiento no tiene un principio, sino que es tan viejo como el mundo, o al menos tan viejo como el judaísmo, tal y como afirmaba el erudito decimonónico T. Reinach⁸. Es una teoría que mantuvo su vigencia hasta la II guerra mundial y fue defendida por no pocos apologetas del anti-semitismo. Su debilidad radica en su carácter teológico e ideológico, y ésta fue también su fuerza, pues si resultó válida durante tanto tiempo (digamos entre 1880 y 1950) fue porque se correspondía con la imagen de la teología judía y cristiana de la elección: la imagen del *siervo sufriente*, del pueblo de Dios fiel y perseguido, rodeado de enemigos, reiteradamente sacrificado sobre el altar del rechazo pagano al Dios único. Sin embargo, esta visión teológica no resiste un análisis histórico como el realizado en los años 50 por historiadores como Jules Isaac y Leon Poliakov. Sencillamente porque no siempre ni en todas partes se dio ese odio y persecución contra los judíos. En su *Histoire de l'Antisémitisme*, Poliakov muestra claramente que esta persecución se limitó al mundo cristiano e islámico, mientras que en épocas precristianas el antisemitismo es prácticamente inexistente.

Que las raíces del antisemitismo hay que buscarlas en el cristianismo primitivo, es algo que ya el historiador cristiano James Parkes apuntó en su

6. Charlotte Klein, *Theologie und Anti-Judaismus* (Munich 1975), traducida al inglés por Edward Quinn con el título *Anti-Judaism in Christian Theology* (Londres 1978). Parte de esta temática la trató más detalladamente Karl Hoheisel en su disertación de doctorado leída en la Universidad de Bonn en 1974 y publicada como *Das antike Judentum in christlicher Sicht* (Wiesbaden 1978).

7. Por ejemplo: «A Survey of the comments about Jews in the Hellenistic Roman Literature shows that they were almost universally disliked, or at least viewed with an amused contempt» (J.L. Daniel, *JBL* 98, 1979, 46). Cf. E.M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule*, p. 123: «The Jew was a figure of amusement, contempt or hatred to the gentiles among whom he lived».

8. *Grand Encyclopedie*, s.v. «Juif».

libro primordial *The Conflict of the Church and the Synagogue*, escrito en 1934. En su prefacio afirma: «Conforme progresaba en la recopilación de materiales, me convencía cada vez más de que fue en el conflicto de la Iglesia con la Sinagoga donde se encuentran las auténticas raíces del problema». En aquel tiempo, esto era una tesis revolucionaria. Hoy es ya algo casi banal, gracias al trabajo de estudiosos como M. Simon, cuyo *Verus Israel* se publicó en 1948, y J. Isaac, cuya *Génèse de l'Antisémitisme* apareció en 1956. A grandes rasgos, la teoría del «antisemitismo cristiano» viene a decir que las raíces del antisemitismo moderno pueden retrotraerse hasta las enseñanzas antijudías deliberadamente elaboradas durante generaciones en la iglesia primitiva y que formaron parte esencial del mensaje cristiano.

No puede negarse que existía cierta hostilidad hacia los judíos en los medios donde nació el cristianismo, pero era bastante reducida y, sobre todo, nunca llegó a ser allí una enseñanza oficial como ocurrió en la Iglesia. ¿Por qué lo hizo ésta? Se han dado varias interpretaciones, centradas en su mayoría en la consabida rivalidad judeo-cristiana de los primeros tiempos, en el rechazo de Jesús y de su doctrina, y en la conveniencia para la propaganda misionera cristiana de socavar el atractivo del judaísmo a la par que se reclaman sus Escrituras. Entre los más acérrimos defensores de esta tesis se encuentra Rosemar Ruether, autora de *Faith and Fratricide*, publicada en 1974. Ruether llega a encontrar lo que ella denomina «mito antijudío» en los mismos Evangelios e insiste reiteradamente en que este antijudaísmo «no es un elemento superficial o secundario del pensamiento cristiano» (p. 226), sino «una necesidad intrínseca para su autoafirmación» (p. 181). Su mayor preocupación no es otra que examinar lo que hoy podría hacerse para remediar la «enseñanza del desprecio»; en este contexto llega incluso a escribir: «el antijudaísmo está tan profundamente incrustado en los cimientos del cristianismo que no podrá ser completamente desarraigado sin destrozarse toda la estructura» (p. 228).

Quizás Ruether se ha sobrepasado, o tal vez la franqueza de su libro es tan sólo exponente de una tendencia que resulta ofensiva para alguna gente. En todo caso, al año siguiente apareció en Holanda otro libro que defendía la tesis de un extendido antijudaísmo precristiano: J.N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Y de nuevo en 1976 estas ideas eran defendidas todavía con más vigor por E.M. Smallwood en su libro *The Jews Under Roman Rule*, donde afirma: «Una de las características más llamativas del judío fue siempre su capacidad para preservar su identidad nacional incluso tras generaciones de vivir entre los

gentiles, y para evitar cualquier asimilación que no fuese la superficial del lenguaje o de los contactos cotidianos... Su negativa a renunciar en lo más mínimo a su religión, bien abandonando o modificando sus rituales, bien admitiendo corteses concesiones al paganismo, los acabó convirtiendo en grupos selectos y muy estrechamente unidos. De aquí surgió la impopularidad que serviría de pábulo al antisemitismo» (p. 123).

En esencia, este nuevo enfoque no es sino una vuelta a teorías de épocas anteriores. Es de notar el lenguaje ofensivo que encierra. Además, deberíamos cuestionarnos toda interpretación de la agresión que descarga las responsabilidades sobre las víctimas y no sobre los agresores. Es cierto que los polemistas paganos acusaron a los judíos de *amixía*, de no mezclarse con terceros, pero es aventurado tomar al pie de la letra esta terminología. En realidad, un examen más atento pondría de manifiesto que muchos problemas de los judíos en las ciudades griegas surgieron precisamente de su voluntad de integración: esto es particularmente notorio en el caso de Alejandría, la única ciudad relativamente bien documentada. De igual modo, el corpus de inscripciones judías de Cirene, donde se produjeron violentos enfrentamientos entre judíos y gentiles en el año 116 d.C., relaciona 40 efebos judíos sobre un total de 170⁹. Y a pesar de que la conflictividad es a menudo mencionada, también abundan los testimonios (especialmente arqueológicos) que avalan la existencia de estrechos y armoniosos contactos entre todos los grupos.

Lo que sigue siendo cierto es que el odio a los judíos no fue un invento de los cristianos. A inicios del s. I a.C., por ejemplo, había gente en Egipto que los odiaba¹⁰, y existe una clara continuidad entre los mitos y calumnias difundidos por escritores paganos y los que posteriormente aparecen en las obras de los Padres de la Iglesia. Por otra parte, son muy significativos los límites cronológicos de la hostilidad pagana. Casi todos los datos pertenecen a los ss. I a.C y d.C, proviniendo los más antiguos de Egipto, que parece ser un caso especial. En otras palabras, esto se producía en los ambientes donde nació y se extendió el judaísmo, y no se atestigua con posterioridad al s. II¹¹. De modo que si no hubiese sobrevivido en la

9. G. Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaica*, 1983. Véase la reseña de G. Zuntz en *NTS NS 36* (1985) 434.

10. Según una carta privada, en papiro, publicada por primera vez en 1957: véase V. Tcherikover - A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum I*, Cambridge, Mass. 1964, p. 141.

11. Véase D. Rokeah, *Jews, Christians and Pagans in Conflict*, Jerusalén/Leiden 1982, esp. pp. 58,210.

Iglesia, el antijudaísmo tal vez habría desaparecido para siempre, con la excepción de algunas referencias aisladas en Tácito y otros autores clásicos.

Otra objeción diferente a la tesis del «antisemitismo cristiano» ha sido recientemente desarrollada por J. Gager en su obra *The Origins of Anti-Semitism* (1983). Sin negar que «en conjunto la literatura cristiana primitiva» trata «cruelmente al judaísmo», Gager insiste en que «este hecho indudable debe interpretarse teniendo en cuenta que muy probablemente se ha producido una deliberada selección de los escritos cristianos que han llegado hasta nosotros». Y en concreto, que «la voz de los cristianos judaizantes, de aquellos que no vieron necesario unir su aceptación del cristianismo con el repudio del judaísmo, esa voz apenas se oye hoy en día» (p. 7). Desde un punto de vista histórico, hay mucha razón en la opinión de Gager: en la Patrística abundan los testimonios sobre cristianos que se sintieron atraídos hacia el judaísmo y que aceptaron muchas de sus enseñanzas y de sus prácticas. Más aún, estos testimonios nos han llegado en forma de denuncias contra ellos presentadas por otros cristianos, como fue el caso de Orígenes en el s. III o Juan Crisóstomo en el s. IV¹², que representa la élite intelectual e institucional de la iglesia antigua. Una visión completa de las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo en la antigüedad debe tener en cuenta estos hechos. A no ser que definamos el cristianismo como lo que a la postre se reconoció como ortodoxia, es ciertamente una exageración pretender que entonces fue uniformemente hostil a los judíos y al judaísmo. Por el contrario, está claro que algunos grupos cristianos se sintieron fuertemente atraídos hacia el judaísmo sin pensar que ello traicionase su compromiso cristiano.

El libro de Gager supone un enfoque novedoso de esta temática. Su línea argumental apunta a un doble objetivo: no sólo la tesis del «antisemitismo cristiano» exagera y generaliza el antagonismo cristiano hacia el judaísmo, sino que también la tesis del «antisemitismo pagano» exagera y generaliza el antagonismo pagano hacia el judaísmo. Para Gager, cada testimonio debe analizarse en su contexto inmediato y ante el telón de fondo de su propio tiempo; los testimonios positivos y los negativos deben ser equitativamente contrapuestos; se debe prestar debida atención al *argumentum ex silentio*; y, sobre todo, se debe comenzar con una actitud receptiva hacia la multiplicidad de comportamientos antiguos frente al

12. Véase N.R.M. De Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge 1976; R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, Berkeley 1983.

judaísmo y no tratar de encorsetar toda la documentación en la camisa de fuerza de un único esquema. El resultado es una completa relectura de las fuentes antiguas que nos proporciona una imagen mucho más compleja de la que hasta hoy se nos había ofrecido.

El estudio de Gager sobre las fuentes paganas se vio facilitado, como él mismo se complace en reconocer, por la obra de Menahem Stern¹³, compilador del más vasto y completo compendio de textos referentes a judíos y al judaísmo, pertenecientes a autores griegos y romanos. El compendio de Stern es prácticamente exhaustivo en lo que se refiere a autores paganos, y se esmera en distinguir los diferentes tipos de material y comentar su trasfondo histórico. De este modo, Stern prepara el camino para el estudio más profundo de Gager. En su análisis del material hasta fines del s. I. d.C. saca a la luz algunos de los temas que iban a ser abordados por Gager. Entre sus observaciones generales más importantes cabe destacar las siguientes:

- a) Los judíos son por primera vez mencionados de manera explícita en la literatura griega a finales de s. IV / principios del s. III a.C, época en que las actitudes hacia ellos están condicionadas por el interés curioso y respetuoso hacia las civilizaciones del próximo oriente.
- b) En Egipto se elaboró una versión despectiva sobre el origen egipcio de los judíos como réplica al relato del Exodo. Esta historia mítica sería aprovechada, junto a otros materiales, por los egipcios helenizados Charemon y Apion de Alejandría en la época de violencia entre judíos y gentiles que estalló durante los años 38-41 d.C., y también reaparece en algunos otros autores griegos y latinos.
- c) En el resto del mundo griego oriental son sorprendentemente muy pocas las referencias literarias sobre judíos, siendo pocas las de carácter inequívocamente hostil. Algunas expresan admiración.
- d) En Roma puede observarse claramente un sentimiento desdeñoso y hostil en ciertos escritores del período que media entre Nerón y Adriano, incluyendo figuras tan conocidas como Séneca, Persio, Marcial, Tácito y Juvenal. Gager pone este fenómeno en relación directa con el

13. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols), Jerusalén 1974-84; cf. *idem*, «The Jews in Greek and Latin Literature», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century*, vol 2, Assen/Amsterdam 1976, pp. 1101-59.

atractivo que ejercía el judaísmo entre los romanos y con la reacción de los conservadores ante el éxito de las religiones extranjeras.

Este escueto esbozo dista mucho de hacer justicia a esta estudiada y cuidadosamente diferenciada interpretación de los testimonios sobre las actitudes hacia el judaísmo que se manifiestan en la literatura pagana, y aquí me es imposible analizar el tema con más profundidad. Baste decir que el abandono de generalizaciones superficiales y de la búsqueda de un fenómeno unitario con una causa unitaria ofrece, en mi opinión al menos, una panorámica de la situación mucho más convincente que las interpretaciones anteriores.

La presencia de judíos en el mundo antiguo fue muy importante. Está fuera de nuestro alcance la elaboración de unas estadísticas precisas, pero podemos aventurar que fueron más numerosos, particularmente en la zona del Mediterráneo oriental, que en cualquier país de hoy con la excepción de Israel; y en las principales ciudades, donde se concentraban en su mayoría, debieron constituir un elemento de la población bien visible y significativo, gozando por lo general de algún grado de autogobierno interno. Muchas facetas de las relaciones entre judíos y gentiles caen bajo la incumbencia de la vida política cotidiana. Como es natural, hubo conflictos, pero no necesariamente como resultado de los prejuicios y del odio, aunque esto, por supuesto, puede provocarlos.

En líneas generales, la religión judía estuvo bien considerada en la antigüedad, ganándose no pocos adherentes y un respeto generalizado. Y así continuó incluso tras siglos de persecución y de propaganda cristiana antijudía (durante la Edad Media conocemos casos de gente que arriesga su vida por convertirse al judaísmo). Conviene tener esto presente, no sólo como antídoto de ideas contrarias (es decir, que a los judíos se les odió por doquier), sino también porque es una explicación plausible de ciertos antagonismos que brotaron en grupos que intentaban preservar sus propias tradiciones religiosas o difundir otra religión.

3. Sobre el judaísmo «helenístico» trataré en seguida, pero, aunque sea de pasada, conviene señalar que los historiadores cristianos tienden a diferenciar dos clases de judaísmo: uno, localizado en Palestina y hebreo-parlante, que sería hostil al helenismo; y el otro, el de la diáspora, que estaría profundamente helenizado. Esto es un mito. Y, sin embargo, todavía

hoy sigue distorsionando muchos estudios sobre la época del Nuevo Testamento.

4. Sobre el rechazo de los judíos y su responsabilidad en la crucifixión de Jesús, ya he dicho cuanto deseaba. Aquí está el corazón de la mitología (o quizá mejor, de la demonología) cristiana acerca del judaísmo. Pero, como antes señalé, el Concilio Vaticano II ha instado, con razón, a que este tema sea tratado de manera diferente.

5. El mito del «70 d.C.» forma parte de la misma historia y desearía insistir en que los judíos no perdieron su independencia y autogobierno en ese año, ni tampoco fueron entonces exiliados y diseminados por el mundo entero. Esto es pura propaganda cristiana, pero de un impacto extraordinario. En el mismo sentido, me gustaría cuestionar la tradición de que los cristianos de Jerusalén se retiraron entonces a Pella, en la Transjordania. Siempre tuve la impresión de que este relato era demasidado cristalino, y de hecho Gerd Lüdemann, en un artículo que recomiendo vivamente, hace un análisis demoledor del mismo¹⁴.

6. El asunto más importante y difícil es el de precisar «el momento de la ruptura definitiva». La versión tradicional habla del sínodo de Yamnia, de la expulsión de los cristianos de las sinagogas, del *birkat ha-minim*. Algo de verdad hay en todo ello. La posterior tradición rabínica recuerda que Yojanán ben Zakkay fundó una escuela rabínica en Yabne/Yamnia tras la caída de Jerusalén, y también guarda un vivo recuerdo de «cierto día» en que se tomaron toda clase de decisiones importantes. Fue el día en que se dio un golpe palaciego en la escuela y se puso al frente de ella a Elazar ben Azaryah en lugar de Gamaliel. Pero, por lo que yo conozco, nada prueba que un sínodo de Yamnia excomulgase a los cristianos. El propio concepto de excomunión es de tardía elaboración cristiana, basado en una idea de sacramentos desconocida por el judaísmo.

En el Nuevo Testamento encontramos el término *apосynagogós* con el significado probable de «excluido de la sinagoga», pero en un contexto bastante problemático. En Lucas 4, Jesús es expulsado de la sinagoga y del

14. Gerd Lüdemann, «The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: a Critical Evaluation of the Pella Tradition», en E.P. Sanders (edit.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. I, Londres 1980, pp. 161-173.

pueblo de Nazaret. Otros testimonios similares aparecen en los Hechos de los Apóstoles, es decir, la expulsión de Pablo por intentar difundir enseñanzas consideradas peligrosas por los líderes de la sinagoga. En cierto modo, esto era algo inevitable si tenemos en cuenta que la sinagoga era un lugar de reunión, donde a veces se leían y comentaban las Escrituras, tal como hizo Jesús en Nazaret (Lc 4). Yo no conozco ningún pasaje del Nuevo Testamento donde la sinagoga se presente como un lugar de culto. Por el contrario, la única vez que se menciona la oración en el contexto sinagogal, Jesús dice: «Cuando recéis, no hagáis como los hipócritas, que son amigos de rezar de pie en las sinagogas y en las esquinas para exhibirse ante la gente» (Mt 6,5). Seguramente Jesús no habría dicho esto si las sinagogas hubiesen sido el lugar donde normalmente todos oraban. No, la idea de una oración-test para excluir a determinada gente de la sinagoga deriva de una práctica posterior, y en particular del empleo cristiano de fórmulas de Credo.

Es verdad que textos rabínicos tardíos afirman que la *birkat ha-minim* se elaboró en Yabneh, siendo esto una prueba clave para los defensores de la tesis de la «ruptura definitiva». Sin embargo, no me parece correcto servirse de un texto del Talmud de Babilonia, escrito a finales del período persa o inicios de la dominación árabe en Irak, para afirmar algo propio de los inicios del judaísmo rabínico en Palestina. Pero en cualquier caso, este texto ni siquiera nos da el contenido de la «bendición de los herejes», sino tan sólo su nombre. Y este nombre plantea además muchos problemas, puesto que en el actual oracional ortodoxo lo que se identifica como la «bendición de los herejes», en absoluto menciona a hereje alguno: es una plegaria por la destrucción del «imperio (romano) del mal» y de los delatores (*malšininim*). Todo parece indicar que fue una oración compuesta en tiempos de la rebelión contra Adriano (132-5). Y sólo después, según podemos observar en fragmentos de libros de oraciones encontrados en la geniza de El Cairo, se incluyó a la iglesia cristiana en la maldición; pero esto acaecía cuando la iglesia ya se identificaba con el estado romano. Estos fragmentos nada nos dicen acerca de una antigua oración anticristiana. Muy al contrario, es impensable que una maldición semejante de fecha tan temprana pudiese estar asociada con una plegaria por la destrucción del imperio romano. Otra cosa es que algunas fuentes cristianas aludan a judíos que maldicen a los cristianos en sus oraciones, pero también debemos valorar este polémico contexto e incluso preguntarnos hasta qué punto los

intelectuales cristianos sabían lo que realmente ocurría dentro de las sinagogas.

Un elemento crucial de esta visión de la «ruptura definitiva», y al que no se ha dado la importancia que merece, es el de los predicadores cristianos del s. III y hasta el IV, que todavía se lamentan de que algunos cristianos frecuentan las sinagogas. Los testimonios principales proceden de Orígenes y de Juan Crisóstomo, que vivieron ambos en centros importantes del judaísmo y sabían bien de qué hablaban¹⁵. Parece del todo increíble que los cristianos siguieran acudiendo a las sinagogas cuando en su liturgia se llevaban siglos recitando una oración especialmente pensada para excluirlos. Se podrá argumentar que esta oración habría ya caído en desuso para el s. III, pero en tal caso ¿qué importancia podemos dar a la «ruptura definitiva» de los 70, si dos o tres siglos después los cristianos continuaban asistiendo a las sinagogas en número suficiente como para provocar la cólera de destacados predicadores cristianos?

En mi opinión, todo el capítulo referente a la «ruptura definitiva» entre judaísmo y cristianismo está equivocado en lo fundamental. Dejemos que las fuentes hablen por sí solas, en lugar de procurar encorsetarlas entre los parámetros del mito teológico. No hubo «sínodo de Yamnia». No hubo oración-test anticristiana. Hubo ocasiones en que a los misioneros cristianos se les impidió predicar en las sinagogas, como las relatadas en Hechos, pero nada más sabemos al respecto. Cuanto conocemos del judaísmo posterior al 70 sugiere que continuó siendo una religión proselitista, y que, en consecuencia, no sólo los cristianos judíos sino incluso los gentiles habrían tenido acceso a las sinagogas. Las presiones sobre los cristianos para que no asistieran a las mismas no procedieron de las autoridades judías, sino de las autoridades cristianas.

7. ¿Y qué decir de la afirmación de que los judíos volvieron la espalda al mundo exterior? No será necesario que yo la refute aquí en detalle, puesto que esto ya lo hizo en 1940 el célebre *Verus Israel* de M. Simon. Este autor demuestra sin dificultad que, muy al contrario de lo antes afirmado, el judaísmo siguió siendo proselitista a lo largo del s. III y hasta avanzado el s. IV, cuando, bajo dominación cristiana, la ley romana prohibió a los judíos

15. Véase R. Kindelman, «*Birkat ha-minim* and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Prayer in Late Antiquity», en E.P. Sanders (edit.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, Londres 1981, pp. 226-244.

hacer proselitismo. Y también muestra que, en contra de la creencia tradicional, los judíos continuaron hablando, rezando y escribiendo en griego durante estos siglos. Así pues, lejos de separarse voluntariamente del mundo, se vieron reducidos al aislamiento por la iglesia triunfante del s. IV y siguientes.

Enumeraré rápidamente algunas de las más importantes evidencias sobre la continuidad en el uso de la lengua griega y de su compromiso con la cultura helénica, después del 70. Y más concretamente con posterioridad al s. II, dado que Flavio Josefo, muerto a inicios de esta centuria, es ampliamente considerado como el último autor judío que escribió en griego:

Los *Oráculos sibilinos*, escritos en hexámetros griegos, contienen elementos judíos que a veces son de épocas tardías¹⁶.

También algunos *Apocalipsis* de apariencia cristiana preservan elementos judíos, cual es el caso del Apocalipsis griego de Esdras, compilación cristiana bizantina de fuentes desconocidas¹⁷.

Lo mismo cabe decir sobre las *oraciones griegas* de origen sinagoga preservadas en la obra cristiana *Constituciones Apostólicas VII-VIII*. Se trata de unas 16 oraciones anteriores al 380 (fecha de la *Const. Apost.*)¹⁸.

16. En concreto, el Libro VIII, 1-126 probablemente sea judío, escrito en torno al 175. El Libro XII es judío en su mayor parte. La muerte de Alejandro Severo (235 d.C.) se menciona en el v 288. El Libro XIII «parece haber sido escrito en el s. III d.C. por un judío buen conocedor de Egipto y Siria» (A. Díez Macho, *Introducción general al los Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1984). El Libro XIV es el ejemplo más destacable de todos; en opinión de Díez Macho (*ibid.*): «Por el fuerte monoteísmo que refleja, su autor parece judío; es ciertamente un erudito en historia y geografía clásicas... Puede situarse en el s. III o comienzos del IV; para algunos, quizá del V». A.D. Momigliano, sin embargo, señala que este libro parece terminar con la conquista árabe de Alejandría (s.v. «Sibylline Oracles», en *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, Nueva York 1987; reproducido en su *Ottavo Contributo...*, Roma 1987, pp. 349-353). En otras palabras, éste podría ser un ejemplo de un judío que escribe versos hexámetros griegos en fechas tan tardías como el s. VII!

17. En opinión de Díez Macho (*ibid.*), «ApEsd pertenece, al parecer, al primer cuarto del s. II d.C.; las infiltraciones cristianas son medievales». Otros especialistas habían fechado el sustrato judío de la obra algo más tarde. Otros apocalipsis bizantinos que contienen elementos judíos del s. II o posteriores, son el Apocalipsis de Sedrach y el Apocalipsis de Daniel.

18. Los especialistas discrepan sobre el número de plegarias judías conservadas, así como de su fecha. Véase M. Simon, *Verus Israel*, pp. 74-82; E.R. Goodenough, *By Light, Light*, pp. 306-358; J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2, Londres 1985, pp. 671ss; y el minucioso estudio de D.A. Fiensy, *Prayers Alleged to be Jewish*, Chico, CA 1985. Fiensy sugiere que las plegarias probablemente provenían de una sinagoga grecoparlante de Siria en el s. III d.C.

Ocasionalmente la *literatura rabínica* testimoniaba lo que venimos examinando: en particular el uso del griego en las sinagogas (de Palestina) todavía en el s. IV. Como en casi todos los temas, también en lo referente a la lengua los rabinos estaban divididos, pero en conjunto no fueron hostiles al griego.

Las *inscripciones* son un testimonio maravillosamente elocuente y a la vez exasperadamente mudo. Son muchas las inscripciones judías de la antigüedad tardía que nos han llegado de casi todas las provincias del imperio romano, y continuamente aparecen otras nuevas. Tanto las privadas como las públicas están mayoritariamente escritas en griego, siendo menos las que se sirven del arameo, hebreo y latín. Particular interés presentan las encontradas en Bet Šě'arim, en la Galilea occidental, que un tiempo fue sede del Nasí. Las de la sinagoga están escritas en griego, al igual que la mayoría de las aparecidas en sus amplias catacumbas, donde se enterraban no sólo los naturales de Galilea sino también gente de otros sitios. En concreto, el Corpus de Schwabe/Lifshitz¹⁹ contiene 221 inscripciones griegas (otras están en hebreo). Muchas son muy elementales, reseñando tan sólo el nombre de la persona muerta en toscos caracteres; no obstante, sobresalen algunas que traducen un cierto grado de «helenización».

Podemos dar por sentado que, al menos hasta principios del s. IV, los judíos no estuvieron en modo alguno separados de su entorno. Puede resultar sorprendente que esto sea así incluso mucho después del Concilio de Elvira, de la conversión de Constantino y del inicio de la campaña cristiana encaminada a su segregación y sometimiento. Ya hemos dicho que muchos testimonios proceden de autores cristianos, como Juan Crisóstomo, que protestaban de que los cristianos frecuentasen las sinagogas de Antioquía. Es evidente que si lo hacían era porque entendían lo que en ellas se decía y en ellas eran bien recibidos.

Lo mismo puede deducirse de otra fuente coetánea, pero muy diferente: el retor pagano Libanio de Antioquía, del que nos han llegado 8 cartas escritas al patriarca Gamaliel VI en los años 383-393, y que, en palabras de R.L. Wilken²⁰, «no sólo muestran que el patriarca mantenía relaciones muy cordiales con el más famoso maestro de retórica de su tiempo, sino

19. M. Schwabe - B. Lifshitz, *Beth She'arim*, vol. 2 (edición inglesa), Jerusalén 1974.

20. R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, Berkeley 1983, 58.

también que ambos compartían un amor similar por la educación retórica y por los clásicos griegos».

Esta compenetración con la cultura de su época también queda reflejada en la mención de «judíos instruídos en artes liberales», abogados o miembros de la Academia de Atenas²¹.

Hace poco tuvo lugar el importante descubrimiento papirológico de un acta matrimonial en arameo y griego, este último en caracteres hebreos. A pesar de las lagunas del texto, se ha conseguido recomponer la fecha consular de Noviembre del 417, fecha escrita en griego y que ocupa dos líneas y media. A continuación, también la dote de la novia viene enumerada en griego²². Esta es la primera prueba inequívoca de que los judíos de Egipto todavía en el s. V hablaban griego. No cabía esperar otra cosa, pues ya se ha dicho que el libro XIV de los oráculos sibilinos, con referencias a la conquista árabe de Egipto, prueba que en el s. VII los judíos eran todavía capaces de componer hexámetros griegos.

Volviendo a las inscripciones, señalemos que también en Occidente han aparecido series importantes de carácter privado en las catacumbas de Roma y Venosa (Venusia). De Venosa proceden más de 40 que se extienden hasta los ss. VI y VII, y que están escritas principalmente en griego. El latín hace su aparición, a la par que el hebreo se hace más frecuente, dándose el caso de inscripciones bilingües hebreas y latinas, tanto en Venosa como en otros sitios²³. Sólo en esta época tardía (ss. VII-VIII) tenemos los primeros vestigios de breves inscripciones exclusivamente en hebreo²⁴.

Así pues, a tenor de la documentación epigráfica en lengua griega, podemos afirmar que el mundo judío occidental fue greco-parlante durante los primeros siglos de la era cristiana. E incluso cuando ésta dejó de ser lengua hablada en Occidente (Italia y España), los judíos siguieron utilizándolo en las inscripciones, probablemente por sus connotaciones sagradas. De igual modo, se testimonia su empleo en las inscripciones

21. Véase *Cod. Th.* 16.8.24 (cf. Wilken, *ibid.* 60); S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, III, 11. También tenemos noticias de un sofista judío en la Alejandría del s. V; véase A. Sharf, *Byzantine Jewry*, Londres 1971, 27.

22. *P. Col. Inv.* 5853. La «Ketuba de Colonia» (edit. C. Sirat, P. Cauderlier, M. Dukan y M. Friedman, *Papyrologica Coloniensia XII*, Opladen 1986).

23. Por ejemplo, J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum (CIJ)*, n° 570 (Venosa); *CIJ* 629, 630 (Tarento); *CIJ* 634 (Oria) -fecha por Frey en el s. VII-; *CIJ* 670 (Narbona) -fecha en el 688-; inscripción trilingüe de Tortosa, en hebreo, griego y latín, *CIJ* 661.

24. *CIJ* 620-6 (Tarento); *CIJ* 668-9 (Arlés).

públicas de sinagogas palestinas de bien entrado el siglo VI, donde presumiblemente el griego fue la lengua cultural.

Además, las excavaciones arqueológicas de sinagogas situadas en Israel y otros lugares comienzan ya a darnos mucha información del marco social en que se desarrolló el judaísmo durante el bajo imperio y la época bizantina. Todavía es demasiado pronto para ofrecer una síntesis válida, pero todo parece apuntar a que las minorías judías se integraron en su entorno²⁵.

Por todo ello está fuera de lugar la hipótesis de que los judíos decidieran volver la espalda al mundo griego. Y en el mismo sentido deberíamos revisar los esquemas tradicionales del judaísmo rabínico como expresión única, «oficial» (o «normativa») y universal del judaísmo posterior al 70. La literatura rabínica es, en su mayor parte, más tardía de lo que frecuentemente se hace creer, y se ha exagerado en demasía el poder e influencia de los rabinos.

8. La afirmación de que los judíos instigaron o participaron en persecuciones contra los cristianos fue ya hace tiempo valorada por Parkes como una maliciosa invención²⁶, por lo que no nos detendremos ahora en su consideración.

III. CONCLUSIONES.

A principios del s. IV, cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial del imperio y se celebró el primer concilio ecuménico en Nicea, todos los elementos de la mitología cristiana acerca del judaísmo estaban ya en su lugar, a la espera tan sólo de ser codificados y embellecidos por el primer gran historiador cristiano, Eusebio de Cesarea, por los grandes polemistas como Juan Crisóstomo y, desde luego, por los juristas que diseñaron la legislación antijudía del primer siglo auténticamente cristiano. Al contemplar las épocas prenicenas, en las que se pusieron las bases del triunfo cristiano, no podemos sino constatar lo necesario que era para la Iglesia desarrollar una mitología del judaísmo con el fin de formular su

25. Véase T. Kraabel, «Unity and Diversity among Diaspora Synagogues», en Lee I. Levine (edit.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Filadelfia, Pa, 1987, 49-60.

26. *Conflict of Church and Synagogue*, pp. 121-150. Obsérvese en particular su tajante afirmación (p. 150): «The universal, tenacious, and malicious hatred referred to by Harnack, Corluy, Allard and others has no existence in historical fact».

propia identidad, una identidad que tanto debía al judaísmo y que, sin embargo, tanto necesitaba diferenciarse de él. La Iglesia no podía eludir este reto, pero tampoco fue éste un reto planteado por la sinagoga. Sencillamente brotó de manera natural de la necesidad cristiana de autodefinición.

A la luz de la historia podemos percibir la gravedad del daño causado por esta mitología. Y de ahí lo laudable de cuantos esfuerzos se han hecho en la postguerra (idesgraciadamente demasiado tarde!) para remediar el mal contrarrestando la mitología.

Como historiadores, podemos fijar los hechos, e intentar ir más allá y analizar los mitos. Una vez hecho esto, ¿qué nos queda sino crear nuevos mitos? Es un error creer que los historiadores tratan con hechos y los teólogos con mitos. Es más fácil en muchos aspectos desmitologizar la teología que la historia.

En lo que concierne a las religiones judeo-cristianas, la nuestra es una época de diálogo. ¿Qué es el diálogo? Un dicho de Machado reza así:

*Para dialogar
preguntad primero,
después... escuchad.*

Por supuesto, éstos son tan sólo los prolegómenos del diálogo. Antes o después alguien debe hablar. Quizás lo que hoy necesitamos no es simplemente rectificar el relato histórico, desvelando las falsedades y contradicciones del discurso mitológico, sino idear una nueva mitología, una mitología positiva y apropiada a nuestro tiempo.