

[115]

EL AMOR AL PRÓJIMO EN EL PENSAMIENTO JUDÍO

Kurt Hruby

Sobre la base de textos bíblicos y post-bíblicos del pueblo judío y con frecuentes referencias al decurso de su historia, el autor presenta en este artículo las bases teológicas para una interpretación objetiva y fraterna del prójimo, así como el principio de toda actitud moral: el amor de ese prójimo.

Cuenta la tradición rabínica (Shab. 31a. etc.) que un día, un pagano deseoso de hacerse prosélito, se presentó en casa de Hillel el Anciano, célebre rabino del siglo 1 después de Jesucristo, y le preguntó si podía enseñarle la Torá mientras él se sostenía sobre un solo pie, es decir en un tiempo sumamente breve. Hillel le contestó: “no hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan a ti. He aquí toda la Torá; el resto no es más que la interpretación de esta sentencia”.

La frase principal de esta sentencia está conservada en arameo en (L' T'BYK D'LK SBY LTBRK) mientras que el resto de la cita está en hebreo, lo que prueba que, con toda evidencia, Hillel ha asumido para el caso un antiguo dicho popular. La sentencia atribuida a Hillel se encuentra igualmente en otros documentos judíos independientes de la literatura rabínica; por ejemplo: en el libro de Tobías (4,15) Filón (*Hypothetica*, citada por Eusebio en: *Praep. evang.* VII, 7, 6), en los Abot de R. Natán (versión 2, par. 26), la misma frase también en arameo es atribuida al rabino Aqiba.

Esta sentencia es muy conocida, y los autores que en uno u otro sentido trataron del amor al prójimo en el judaísmo, la han citado y analizado, cada uno a su manera y conforme a la tesis que deseaba sostener.

¿Es necesario recordar que toda la Biblia hebrea, y por consiguiente también nuestro “Antiguo Testamento”, está llena de preceptos y recomendaciones cuyo objeto son invariablemente las relaciones con el prójimo? ¿Que el mandamiento “Ama a tu prójimo como a ti mismo” -del cual la sentencia de Hillel no es sino una variante popular- base de toda moral social, tanto judía como cristiana, figura en el Pentateuco (Lev 19,18; Dt 13,7)? ¿Que la Biblia en aquello que con-

[116] ciente a las relaciones entre los hombres presenta una doctrina con una altura moral que acaba, de manera singular, con las concepciones que, sobre este particular eran corrientes en las civilizaciones circunvecinas y, en general, en el mundo antiguo?

Toda ella está basada sobre los derechos inalienables de la persona humana creada a imagen de Dios, sobre el respeto de la persona que es su corolario lógico y sobre la salvaguardia de sus ansias legítimas. Autores como Joseph Klausner en su libro *“Jesús de Nazaret”* reunieron un florilegio de sentencias sobre el tema; deducimos de él muy claramente que toda la moral del Evangelio y lo que dice sobre el amor al prójimo está de la misma forma presente en la tradición judía, sin ninguna excepción. De esto concluimos, por tanto, que el gran mérito de Jesús fue precisamente que Él presentó de manera coherente y bajo forma ordenada los elementos que en la tradición judía existen más bien difusamente, repartidos en un gran número de documentos e insertados casi siempre en contextos distintos. Son hechos incontestables.

Sin embargo, hay un resquicio en este sistema aparentemente tan coherente y una sombra de este cuadro. Mientras uno les da, a las distintas expresiones que en los documentos acabados de mencionar y enumerar conciernen al prójimo, el sentido que les conferimos habitualmente, a saber, el de hombre, “a secas”, con el que se codea uno en la vida cotidiana, sin ninguna precisión ulterior, o sea el de nuestro “Mitmensch” según la terminología alemana, todo va bien. Pero esta manera de proceder, ¿es legítima? ¿no es necesario examinar más de cerca la terminología bíblica y post-bíblica? ¿no se llega entonces a la conclusión de que es necesario poner precisiones y precisiones que modifican muy hondamente nuestra visión inicial? El “prójimo” -poco importa el término hebreo o arameo que le corresponda- ¿no es, se pudiera preguntar alguien, de acuerdo a la concepción del judaísmo bíblico y post-bíblico, única y exclusivamente el judío o sea el miembro del pueblo de la alianza con exclusión de cualquier otro hombre?; y en el prolongamiento de esta concepción, ¿cuál es en este sentido la actitud del judaísmo moderno, contemporáneo, al menos de la porción que en el plano religioso quedó fiel a la inspiración tradicional? ¿No sería ésta exactamente una de esas “líneas de demarcación” que separan al judaísmo de la visión cristiana, simplemente porque, una vez más, judíos y cristianos, aunque usen la misma terminología, no tiene el mismo contenido para cada uno de ellos?

La tesis de lo que nosotros llamamos generalmente la “moral exclusivista” del judaísmo fue planteada por un gran número de autores cristianos serios y menos serios, casi siempre con una finalidad apologética, para hacer resaltar las diferencias esenciales que existirían, según ellos, en este orden, entre el judaísmo y el cristianismo. Esta es también, con muchas modificaciones y teniendo en cuenta con buena

[117] voluntad también los aspectos contrarios, la postura de A. Bertholet (*Die Stellung der Israeliten und Juden Zu den Fremden*) y la del P. Bonsirven (*El judaísmo palestinense en tiempos de Jesucristo*). Resulta evidente que esta actitud de base ha sido la de los antisemitas de todos los tiempos y lugares, desde la antigüedad hasta nuestros días. Resulta también evidente que esta tesis ha sido refutada con dignidad y gran erudición por numerosos autores judíos muy serios y de indiscutida competencia.

Es necesario reconocer, hablando objetivamente, que la situación se presenta bastante enmarañada. A la luz del análisis de numerosos pasajes bíblicos y rabínicos que tratan del amor al prójimo, uno se inclina ya de un lado, ya de otro. Porque se puede efectivamente comprobar la fundamentación de las dos tesis: moral universalista, según los autores judíos, y moral exclusivista, según los autores cristianos, con la ayuda de numerosas citas extraídas del mismo patrimonio espiritual.

El método solo de “tesis y antítesis” parece, por lo tanto, insuficiente, y para llegar a una síntesis equilibrada es ciertamente necesario recurrir a un razonamiento diferente e intentar dilucidar el problema no en función de una posición fija -lo que constituye la falla de los apologistas- sino a la luz de *la manera de ser del judaísmo*, la única que puede suministrar una explicación coherente.

Por la misma fuerza de las cosas y conforme al mismo plan de Dios, el judaísmo, históricamente hablando, tuvo que encerrarse en un cierto exclusivismo y defenderse contra las influencias de afuera, simplemente para poder mantenerse fiel a su misión. Pero se trata entonces de una necesidad histórica, limitada en el tiempo, y no de una cuestión de principio. El exclusivismo de Israel es la consecuencia directa e inmediata de la elección del pueblo en vista de una misión muy clara que concierne, evidentemente a toda la humanidad. Dios ha elegido, juntamente a Israel, para que gracias a su permanente testimonio, todas las naciones de la tierra participaran un día plenamente, de sus privilegios: el conocimiento de Dios y de su amor condescendiente para con su creación y la sumisión a su soberano dominio.

De esta manera el problema del amor al prójimo en el judaísmo es, al mismo tiempo, *el de las relaciones del pueblo judío con el mundo no judío* y asimismo, *el de la salvación de las naciones*.

Para situar bien los diferentes aspectos en el marco del plan mismo de Dios, parece indispensable que sigamos el desarrollo de este plan a través de la historia, desarrollo caracterizado por tres etapas: *universalismo* al principio, un *exclusivismo* que se podría llamar “instrumental“, y nuevamente una perspectiva francamente *universalista* como de visión del futuro y conclusión del plan de Dios. Sobre esta base vamos intentar responder a la cuestión que explícitamente o de manera la-

[118] tente queda siempre en el centro de nuestra investigación, y que encontramos ya en idéntico contexto en el Evangelio de Lucas (10, 29), donde aparece ligada a la del mayor mandamiento (cf también Mc 12, 28-32; Mt 22, 36-40), es decir a: *¿Quién es mi prójimo?* Jesús contesta con la parábola del buen Samaritano.

1.-Del universalismo al particularismo

Desde los primeros tiempos ya se tenía en Israel una idea muy clara de las relaciones intrínsecas que existen entre el pueblo de Dios y las otras naciones. Muy esclarecedor bajo este punto de vista es el relato de la creación. El hecho de que todos los hombres descendan de un solo y único antepasado, crea necesariamente vínculos estrechos entre todos ellos y jamás hombre alguno podrá ser, por lo tanto, en el sentido fuerte del término, un “extranjero” para su prójimo. Si comparamos el relato bíblico con los mitos asirio-babilónicos de la creación, constataremos que, al lado de muchas semejanzas, estos últimos son mucho menos explícitos en el asunto que nos ocupa, y que admiten más bien una pluralidad de hombres creados en el comienzo. La pluralidad de dioses condiciona, de esta forma y necesariamente, una pluralidad de hombres llamados a la existencia independientemente los unos de los otros. De esta manera, cada divinidad tendrá “sus hombres”. En la naturaleza misma del paganismo está, entonces la negación de la universalidad del fenómeno humano. Cada tribu, cada pueblo constituye una especie de humanidad aparte, “sui generis”, con su dios, su mitología etc. Igualmente la moral es tribal y no se practica sino en el interior del grupo. Todo el que se sitúa fuera de la tribu es “extranjero”, no pertenece a la misma especie. El paganismo llega, por este camino, *a la negación de la unidad del género humano*, justamente porque las relaciones entre los hombres de diferentes grupos carecen de fundamento ideológico, de un denominador común.

La idea de unidad profunda del género humano domina todo el libro del Génesis. Uno de los fenómenos más instructivos bajo ese aspecto es el de las diferentes genealogías de pueblos que la Biblia nos ha transmitido y que no tienen ninguna relación con la historia de Israel. Se ve en todos los hombres, sin distinción, a hermanos, hijos de un mismo Padre Celestial que en Adán los ha creado a todos a su imagen y solidarios los unos de los otros. Asimismo la primera revelación de Dios hecha a Adán se dirige a toda la humanidad. El hombre está en el centro; esta revelación es por lo tanto antropocéntrica. La tradición rabínica, a pesar de todo el “particularismo” que se le reprocha, queda profundamente conciente e impregnada de ello. “He aquí porqué Dios ha creado un solo hombre, leemos en la Mishná (Sanh. IV, fin): a fin

[119] de enseñarnos que cualquiera que anule una sola vida debe ser considerado como si hubiera anulado el mundo entero, y que aquél que conserva una vida es como si conservase al mundo entero”. Y aún (ib.): “Está dentro del interés (del mantenimiento de) la paz que un solo hombre fuera constituido en antepasado del género humano, para que nadie pueda decir a su prójimo: Mi padre es más grande que el tuyo... Y también a fin de proclamar la grandeza del Rey de los Reyes, el Santísimo. Porque un hombre acuña cien piezas de monedas con la ayuda de un punzón y ellas se asemejan exactamente las unas a las otras; mientras que Dios ha hecho a todos los hombres a la imagen del primero y ninguno se parece al otro”. Y se dice también (Sanh. 38a.) que Dios obra así “a causa de los hombres piadosos (y a causa de los) inicuos”. Esto significa que Dios opera así para que el género de vida del hombre, que por el libre albedrío depende de la decisión individual de cada uno, no pueda atribuirse a un factor de herencia como si existieran razas piadosas y razas inicuas. En una perspectiva religiosa este pensamiento es una aberración. No hay sino hombres individualmente piadosos o inicuos según libre elección, de tal suerte que el hombre puede ir en cualquier momento cambiar su orientación y volver a Dios y, consecuentemente, hacerse piadoso.

La segunda revelación divina está hecha a Noé y tiene igualmente un carácter y alcance universal porque, después del diluvio, Noé, como Adán en otros tiempos, representa nuevamente a todo el género humano. La tradición rabínica insiste muy particularmente en el *carácter eterno* de esta revelación. Y este es un elemento importante para las relaciones entre Israel y las otras naciones, porque según la tradición Dios le habría revelado a Noé *siete mandamientos estrictamente obligatorios desde entonces para toda la humanidad*. Volveremos sobre esto con más pormenores (y los denominaremos mandamientos noáquicos).

El llamado dirigido por Dios a Abraham -de dejar su patria- que introduce lo que muchas veces se llama “el particularismo de Israel”, termina con una nota claramente universalista (Gen 12, 3): “Por ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra”. Y en la intercesión por la ciudad pagana y pecadora de Sodoma, el patriarca lanza hacia Dios este magnífico desafío (Gen 18,25): “¡Lejos de ti! ¿Es que el juez de toda la tierra no va a hacer justicia?”. Abraham no se imagina ni por un solo instante que Dios pueda aplicar a Sodoma criterios de justicia, que aquellos que le reserva a él mismo y a su familia. Para la tradición cabalística, esta actitud desinteresada del patriarca es, por lo tanto, juzgada aún insuficiente (Zohar de Gen. ad 10 ha). Rabbi Eli‘ezer B. ‘Azaryah dice que Abraham no hubiese debido contentarse con invocar únicamente la justicia de Dios en favor Sodoma, sino que hubiera debido recurrir incluso a su misericordia,

[120] como lo ha hecho más tarde Moisés al interceder por los israelitas después del pecado del becerro de oro.

Con la revelación del Sinaí comienza para Israel la “vida bajo la Ley”, la vida de su misión tan particular en el plan de Dios. No es nuestra intención extendernos sobre los aspectos que presentaba esa vida bajo la Ley durante el período anterior al exilio de Babilonia. Simplemente porque la conciencia religiosa que el pueblo iba adquiriendo fue sobre todo, un fenómeno post-exílico. Es precisamente en el momento de la restauración nacional, luego del exilio, cuando la literatura bíblica toma en gran parte la forma que hoy conocemos; de modo que es casi siempre difícil, si uno no quiere dedicarse a un análisis exegetico minucioso, distinguir en el cuerpo mismo de esta literatura los elementos verdaderamente antiguos de las modificaciones y los agregados tardíos.

Es verdad que según la voluntad de Dios, Israel tuvo que salvaguardar, en primer lugar y por todos los medios, su unidad e identidad nacional, condición indispensable para su irradiación espiritual. Es únicamente esta unidad la que le permitirá ser, efectivamente, la “señal para los pueblos” (Is 11, 10).

Si se leen atentamente los distintos libros del Antiguo Testamento, los históricos y también los proféticos, se puede percibir el esfuerzo sobrehumano que exigía esta fidelidad al Dios de la alianza -aunque tan imperfectamente realizada-, en medio de un mundo con una civilización varias veces superior a la de Israel y donde todo constituía una tentación permanente de volver a caer en la idolatría. No sin razón el Deutero-Isaías reprocha al pueblo (57, 4-5) de ser “¡una estirpe del pecado, la raza de la mentira. Ustedes que se excitan junto a los terebintos, bajo todo árbol verde, inmolando las criaturas en las campiñas, en las grietas de las rocas!”. Es esta fuerza de atracción ejercida permanentemente por los viejos cultos nacionales y todo este ambiente tan profundamente marcado por la idolatría, que es necesario tener en cuenta cuando se quiere emitir un juicio sobre el “particularismo” de Israel. Le legislación de la Torá y, siguiendo sus pasos, la tradición rabínica, en nada contrarían la profunda solidaridad del género humano, el amor que todos los hombres deben tenerse los unos a los otros en virtud del hecho que Dios los ha creado a todos según su imagen; deben más bien proteger a Israel, a toda costa, de la contaminación del medio pagano, las “abominaciones de los pueblos” (2 Cron 36, 14). Esta es la única razón por la cual la Torá impone a los israelitas con gran insistencia (Ex 18, 2ss): “Yo soy Yavé, vuestro Dios. Vosotros no debéis proceder como proceden en el país de Canaán adonde yo os conduzco. *Vosotros no serviréis a sus leyes; son mis costumbres las que aplicaréis y mis leyes las que guardaréis... aquél que las cumpla, en ellas encontrará la vida*”.

[121]

Este peligro a distintos niveles, permanece siempre real, siempre presente en la vida del pueblo. Así la nación israelita, llevada en cautiverio por los Asirios luego de la toma de Samaria en el 721 antes de Jesucristo, muy contaminada por las influencias extranjeras desaparece totalmente sin dejar rastros, absorbida por el medio ambiente. Luego de la restauración nacional, a continuación del exilio de Babilonia, en una época en la que se trató de volver a darle una conciencia nacional al pueblo, el peligro de la influencia griega provoca el levantamiento de los Macabeos y las guerras posteriores. Existe también el problema de la cohabitación en un mismo país con el elemento pagano que, efectivamente jamás ha podido ser eliminado. Luego el de los Samaritanos, especie de “falsos hermanos” de los Judíos y, más tarde en la misma Palestina, la creación de numerosas colonias llamadas “Griegas”, pero en realidad compuestas de una población extremadamente heteróclita, de cultura helenística. Sobre todo, luego del exilio se presentó el problema de la diáspora, primero babilonia, griega después, donde el fenómeno de una minoría judía ahogada por la masa pagana suscitaba aún otras cuestiones delicadas de cohabitación y por lo tanto de preservación de la identidad nacional y religiosa. Frente a todas estas influencias extranjeras que permanentemente presionaban sobre el pueblo, era indispensable mostrarse vigilante a fin de mantenerse fiel al primer mandamiento de Dios en la jerarquía de los valores religiosos (Ex 19, 6): “Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación consagrada”.

Esta actitud indispensable de defensa y de preservación explica igualmente la dura ley de guerra aplicada a los habitantes de Canaán por sus abominaciones culturales (Num 33,51 ss.): “Cuando hayáis pasado el Jordán hacia el país de Canaán, expulsaréis de adelante de vosotros a todos los habitantes del país. Destruiréis sus imágenes pintadas, destruiréis sus estatuas de metal fundido y saquearéis todos sus lugares de culto”.

A pesar de todo esto, la legislación mosaica se muestra muy cuidadosa en lo que hace a la preservación de los derechos del extranjero que de alguna manera se integra en la sociedad israelita, como dice la escritura (Dt 24,14): “El extranjero que habita en tu país, en tus puertas”. “Haréis justicia entre un hombre y su hermano o un extranjero con residencia cerca de él”, exige el mismo Deuteronomio (1, 16). Y se sabe según qué principio debe realizarse esta justicia (Lev 24,22): “La sentencia será una sola, trátese de un ciudadano o de un extranjero, porque yo soy Yavé, vuestro Dios”.

Sin embargo, no basta con tratar a un extranjero de manera equitativa, también hay que amarlo (ib. 19,33.34): “Si un extranjero vive vosotros en vuestro país, no le molestaréis. El extranjero que vive vosotros será como un compatriota y tú lo amarás como a ti mismo, porque fuisteis vosotros también extranjeros en el país de Egipto”.

[122] El motivo dado en favor de este mandamiento es el siguiente: “Porque fuisteis vosotros mismos extranjeros”. Esta frase ofrece, a un mismo tiempo, la definición de extranjero y el fundamento de este amor. El estado de extranjero puede llegar a ser, por concurrencia de circunstancias, el de cualquier hombre, como muchas veces les ha sucedido incluso a los israelitas en el decurso de su historia. El amor al prójimo no puede, por tanto, estar condicionado por su estado. Se puede ver en este mandamiento un comentario de Lev 19,18: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. El ciudadano y el extranjero son, tanto uno como el otro, “el prójimo” a que alude el texto. El hecho de ser “extranjero” no crea en sí mismo ningún estado de inferioridad ante la ley de Dios.

En lo que concierne a la definición del “extranjero” del cual habla la Torá, la tradición rabínica ve siempre en él a aquél que se somete a lo que ella llama “*los siete mandamientos noáquicos*”, o sea, al conjunto de prescripciones que, en virtud de la alianza de Dios con Noé, serían obligatorias a toda la humanidad. Según los documentos de la literatura rabínica se trata de un mandamiento positivo, el del establecimiento de instituciones judiciales, y de seis prohibiciones: de blasfemar, de entregarse a la idolatría (sin que eso implique el reconocimiento de un monoteísmo puro), de entregarse a la lujuria, de derramar sangre, de cortarle un miembro a un animal vivo y de comérselo (cf. Sanh. 56a/b). Sin poder entrar en los detalles concernientes a estas normas, que además varían un poco las diferentes fuentes literarias, digamos simplemente que se trata incontestablemente de un fondo tradicional muy antiguo, en el cual ya se encuentran los elementos esenciales del libro de los Jubileos, que data del siglo II a.C. Mucho más tarde la noción de los “siete mandamientos noáquicos” tendrá una gran importancia para la definición de la actitud del Judaísmo frente a los cristianos.

Respecto a la actitud de fondo para con el extranjero, vale la pena subrayar que la Escritura dice explícitamente (Dt 23,8): “No tendrás al egipcio en abominación, pues fuiste un extranjero en su país”. Este precepto se aplica particularmente a los miembros de un pueblo que ha oprimido duramente a los israelitas, a tal punto que la liberación de Egipto parece como el prototipo de la liberación por excelencia. El Talmud cuenta (Sanh. 39 a.) que en el momento en que el oleaje del Mar Rojo cubría a los egipcios que perseguían a los hebreos, los ángeles de servicio quisieron entonar un himno de alabanza en presencia de Dios, pero que el Señor les hizo pensar: “¿La obra de mis manos muere en el mar y ustedes quieren entonar un cántico?”; y según los liturgistas de la Edad Media es por este motivo que -al contrario de otras fiestas- el Hallel sólo se dice integralmente el primer día de Pascua.

[123]

Es por lo tanto necesario distinguir en lo que concierne a la actitud del judaísmo frente al prójimo, entre una actitud de base nítidamente universalista cuyo punto de partida es la conciencia del origen divino y de la estrecha unidad de toda la humanidad, y un cierto particularismo, sobre todo de orden ritual, indispensable a causa del contexto histórico. Por falta de conocimiento de la verdadera situación que condiciona esta dualidad, incluso se ha querido oponer la moral de los profetas a la de la Torá, considerando a los profetas como representantes de una actitud universalista, mientras que la Torá predicaría un particularismo estrecho. Nada más falso que una oposición tal entre ambas partes. Está en la naturaleza misma del profetismo insistir más sobre el lado moral y dejar un poco en la sombra el lado ritual de Ley; pero sin que los profetas objeten su legitimidad y su necesidad. Pero la visión del profeta se proyecta más lejos y sobrepasa la fase históricamente necesaria; su mirada abarca de un solo vistazo la época en la cual la dominación de Dios se realizará sobre todos los pueblos. El profeta contempla esta realización futura en las vicisitudes mismas de la historia de las naciones; pero él las sobrepasa de lejos y se detiene finalmente en la visión de la profunda solidaridad de todos los hombres, de todo el género humano, más allá de todas las fronteras y todas las barreras.

Por lo tanto es la propia historia de Israel la que nos da la explicación de ciertos pasajes de la literatura rabínica que manifiestan una actitud en cierta manera negativa frente al mundo pagano, llegando hasta querer denegarle al pagano la cualidad de “prójimo” y excluyéndolo de los privilegios inherentes a esta cualidad, según ordenamientos de la legislación bíblica basada a su vez en la solidaridad profunda de los hombres. Es necesario no olvidar que los padres de la tradición rabínica, con todas las cualidades espirituales que los distinguían, eran, también ellos, hombres marcados profundamente por la suerte muchas veces poco envidiable de su pueblo. Lo que llamamos la “literatura rabínica antigua” tomó forma sobre un fondo de tradiciones antiguas en los primeros siglos de nuestra era. Consideremos por lo tanto un poco ese fondo histórico que le es subyacente y que va de las crudas persecuciones bajo los diádocos de Siria, bajo Antíoco IV Epífanos ante todo, hasta la toma de Jerusalén por Pompeyo el 63 antes de Cristo, fecha que inaugura la dominación romana con las revoluciones y represiones sanguinarias y sin número que finalizarán el 70 d.C. con la destrucción del Templo por Tito. El apogeo de los sufrimientos alcanzará su punto más doloroso después del 135, con la represión, de una crueldad sin igual, que se siguió a la derrota de Bar Kokhba. La ciudad santa de Jerusalén permanecerá para ese entonces cerrada a los judíos y transformada en colonia romana bajo el nombre de “Aelia Capitolina”; la población de Judea quedará diezmada, y se prohibirá hasta la

[124] práctica de actos esenciales de la religión judía: la circuncisión, la observancia del Sábado, el estudio de la Torá. En ese clima, los pocos maestros sobrevivientes, frecuentemente obligados a asistir al martirio de sus colegas entregados a los verdugos romanos, se refugiaron en Galilea, región menos afectada por los acontecimientos por encontrarse al margen de las grandes rutas de comunicación. Es allí, un tanto aislados, donde ellos comenzaron a reunir el precioso patrimonio de la “Ley oral”, del conjunto de tradiciones ancestrales, para sustraerlo del olvido y la desaparición. ¿En virtud de qué principio podremos pedirles una fuerza de alma más grande que la de los adeptos de la religión del puro amor, y que fueron elevados al honor de los altares, tal como un san Juan Crisóstomo que pedía la desaparición de los judíos con sus “sinagogas de Satanás”, o, más cercano a nosotros, un san Juan Capistrano que aporreaba a “judíos y turcos” a golpes de crucifijo? O hasta un Lutero que, en nombre del “puro Evangelio” que creía restablecer, exigía que se los redujese prácticamente a un estado de esclavos, para no citar otros ejemplos. Reléase la bula de san Pío V, de la Orden de Predicadores, que expulsaba a los judíos de Roma, y uno tendrá resumidos todos los sentimientos de amor y de caridad que animaban a esos santos personajes cuando se trataba de proceder con rigor contra esa “raza de víboras” que son los infortunados judíos. Con relación a ello, maestros como R. Shim'on bar Yohai, que debió asistir como espectador al martirio de su maestro R. Aqiba, despellejado vivo por los romanos, son modelos de moderación.

Una gran cantidad de autores cristianos se han esforzado por recoger minuciosamente de la literatura rabínica los pasajes que les niegan a los paganos la cualidad de “prójimos” en el sentido bíblico y que por lo tanto los excluyen del amor debido a todo hombre sin restricción alguna. Es realmente verídico que la legislación rabínica, para reducir en la medida de lo posible la contaminación del judaísmo por el ambiente idólatra circunvecino, tuvo la tendencia a restringir las relaciones con los paganos. Mientras existía el Templo, se añadían las consideraciones de pureza levítica, de orden, entonces, estrictamente cultural. Esto se deduce claramente de la carta del Pseudo-Aristeas, que da al mismo tiempo la explicación de esas medidas (par. 139): “Nuestro sabio legislador, dice la carta, nos ha cercado con barreras infranqueables y muros de hierro para que no nos mezclemos en nada con las otras naciones, para que nos conservemos puros de cuerpo y alma.” Y Flavio Josefo escribe lo siguiente (*Ctr. Apion*, par. 28): “Se verá que nuestro legislador ha tomado las medidas más eficaces para impedirnos corromper las costumbres nacionales y, a la vez, rechazar a los que desean participar de ellas. A quien quiera vivir sometido a las mismas leyes que nosotros, el legislador lo recibe con cordialidad... Pero él no

[125] ha querido que nosotros mezcláramos en nuestra vida íntima a aquellos que vienen a nosotros de paso.

Sin embargo, la mayor parte de las sentencias de los maestros tienden así a desfavorecer al pagano en el plano de la actitud personal hacia él, son opiniones individuales que nunca se erigieron en normas jurídicas, en *Halakah*. Cuando, bajo la presión rigorista de la escuela de Shammai, los maestros les dan fuerza de ley a las famosas "dieciocho reglas" que restringen sustancialmente las relaciones con los paganos, el Talmud de Jerusalén (Shab. 1,4,5a) dice que el día en que esas reglas fueron adoptadas debe ser equiparado con aquél en que Israelitas fabricaron el becerro de oro. Y cuando los maestros discuten el valor de las buenas obras realizadas por paganos (B. B. 10b), y cuando algunos declaran que hasta sus buenas obras se convierten en pecado, R. Yojanan b. Zakkai, el fundador de la academia de Yabné, interviene y dice: "Así como el sacrificio por el pecado opera la expiación por Israel, así el ejercicio de obras de caridad opera la expiación por las naciones". Y cuando se quiere desfavorecer a los paganos en el plano judicial, Rabbi Gamaliel II interviene con autoridad para enderezar la situación a su favor (B.Q. 14b).

Y pudiéramos multiplicar pasajes de esta índole, favorables a todos los hombres.

"Dios ama a los justos", dice el salmo (146,8). El Midrash (Num. R. 8,2) le da la siguiente interpretación a ese versículo: "Ellos me aman (dice Dios) y por eso yo también los amo. ¿Y por qué Dios ama a los justos? Porque (la justicia) no es ni un don hereditario, ni un asunto de familia". El versículo de Zac 11,13 (: "Tomé los treinta ciclos de plata y los eché en el Templo de Yavé, en el tesoro") es interpretado como sigue por el Talmud de Jerusalén (Ber. 5b): "Rabbi Yehudah dice: Esto se refiere a los treinta justos de los pueblos del mundo gracias a los cuales el mundo subsiste". Y el Midrash Tanhumá (*'eqeb*, par. 3) dice: "Los pueblos (del mundo) practican los mandamientos sin alguna obligación (religiosa), mucho más que vosotros (judíos); es por ello que ellos glorifican (también) mi nombre más que vosotros..."

Cuando se trata de apreciar los dones espirituales e intelectuales de un hombre, no existen más barreras entre un judío y un pagano: "Quien ve un sabio judío, remarca el Talmud (Ber. 58a), debe decir: 'Bendito sea Aquél que ha concedido un poco de su sabiduría a los (hombres) piadosos'; (quien ve) un sabio no judío debe decir: 'Bendito sea Aquél que ha dado un poco de su sabiduría a las creaturas'." La apreciación del don de la sabiduría en los no judíos está condicionada por la idea tradicional de que todo hombre sabio debe su iluminación Dios. Según la interpretación midráshica del sueño del Faraón (Gen. 89, 6), Dios da a cada pueblo un cierto número de sabios, que de-

[126] ben servir a su nación por la iluminación que han recibido. Esos sabios reciben particularmente tres dones: el de la sabiduría, el de la inteligencia y el de la fortaleza.

II.- El horizonte se amplía: la situación en la diáspora y la cuestión de la “salvación de las naciones

La aplicación de reglas que revelan un cierto rigorismo, en que concierne a los lazos con el mundo pagano, era, en gran parte, *un fenómeno limitado al país de Israel*. Es evidente que se presentaba de manera muy diferente en los países de la diáspora, donde, por la fuerza de las circunstancias, resultaba inevitable codearse con los paganos todos los días, porque se vivía en medio de ellos y porque se sostenía la subsistencia por las relaciones mantenidas con ellos. De acuerdo con las costumbres del mundo antiguo, los judíos constituían una “nación” y vivían agrupados en barrios que se les reservaba -al menos donde se constituían en número suficiente-, gozando de autonomía interna y disponiendo de sus propias organizaciones. Al mismo tiempo, el ejercicio de su culto era protegido por las leyes del Estado. La única restricción que, en las comunidades de la diáspora, se imponía en el contacto con los paganos, era la de construir las sinagogas en las proximidades de sus templos. Del resto, los judíos estaban bien inseridos en el sistema económico de los paganos (fuera del factor puramente religioso), como también en su ambiente cultural, como lo demuestra el hecho de que judíos abandonaban su lengua nacional por la del país de residencia. En Babilonia, no había problemas, dado que el arameo era el idioma de comunicación entre las masas en forma creciente. Pero en la diáspora helenista el fenómeno es claro desde este punto de vista. No hay que olvidar que la helenización se extendía hasta las oraciones que se rezaban en las sinagogas, las que se recitaban en la mayoría de los casos en griego y no en hebreo. En el plano de las actividades profesionales se vivía con la población no judía, lo que no podía permanecer sin repercusión desde el punto de vista social y, por lo tanto, sobre la apreciación del ambiente no judío y sobre las relaciones que se tenía con él.

Entre todos esos aspectos nuevos, se insiere también *el problema del proselitismo*. Cuanto más nos acercamos a la era cristiana, más importante se hace la diáspora, también y sobre todo numéricamente. En el mundo helenista, se da un período de plena decadencia en lo religioso. Muchas de las personas que han conservado un sentido religioso profundo se separan del sincretismo oficial en el que los cultos orientales con sus prácticas inmorales se infiltran cada vez más. Y dado que los judíos vivían entre ellos, que se los frecuentaba en la vida de todos

[127] los días y que por consiguiente también se les veía vivir y practicar una religión tan diferente de todas las demás, su religión comenzó a constituirse en polo de atracción para un gran número de paganos sinceramente preocupados por lo espiritual. Y así, algunos -ciertamente una minoría- llegaban a aceptar íntimamente todos los mandamientos de la Torá, adhiriéndose al judaísmo por la circuncisión y el bautismo los prosélitos, mientras que otros se contentaban con la actitud de "simpatizantes" engrosando sin cesar las filas de "los que temen a Dios", cosa que nosotros encontramos también en los Hechos de los Apóstoles.

No se trata aquí de querer analizar el muy complejo fenómeno del proselitismo judío. Insistimos sólo sobre un aspecto que nos interesa en particular: el hecho que sin dificultad se haya aceptado prosélitos, con la sola condición de que su conversión fuera motivada por motivos exclusivamente religiosos con exclusión de todo otro factor, constituye la prueba más categórica de que no se consideraba a los paganos como seres inferiores. Desde el momento en que un pagano renunciaba a la idolatría se lo aceptaba como miembro cabal de la comunidad. Ciertamente no está en la naturaleza del judaísmo el dedicarse por principio al proselitismo; la misión de Israel era más bien una misión de testimonio en medio de las naciones, testimonio cuyos resultados descansan en un porvenir reservado sólo a Dios. La Revelación del Sinaí y, desde luego, también la Torá permanecen, durante el tiempo del camino de Israel a través de la historia, un privilegio del único pueblo de Dios. Pero si un no judío desea inserirse en el camino tan particular de Israel, puede hacerlo, evidentemente, pero aceptando las duras condiciones de ese testimonio: los preceptos de la Torá. También puede lograrlo en función del principio de siempre, que la Revelación, en sí, se dirige a todos los hombres, en el sentido que todos los hombres están llamados a someterse un día al Dios de Israel y a reconocerlo como único Dios, Creador de los cielos y de la tierra, y Padre de todos los hombres que, en él, son hermanos entre sí.

Sin embargo, el no judío no tiene ninguna *obligación* de entrar por ese camino, dado que no es el suyo, que no es el que le señala Dios. Para ser reconocido íntegramente como "prójimo", con todo lo que ello significa en el plano religioso y social, le basta con observar los siete mandamientos noáquicos, es decir, con renunciar a un cierto número de prácticas que, a los ojos de Dios, hacen aparecer el paganismo como una abominación. De todos modos parece cierto que el judaísmo de la diáspora era bien consciente de su deber de testimoniar, en el ambiente pagano, en favor del Dios único y de su Ley. (Cfr. E. Schurer *Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi.*) Más tarde, bajo el influjo, una vez más, de los acontecimientos y a causa de las muy malas experiencias que se habrían de tener con ciertos prosélitos durante las persecuciones, sobre todo la de Adriano, la actitud de los maes-

[128] tros de la tradición llegará a ser más severa, más negativa en lo que concierne a la admisión de los prosélitos. Y es esta la actitud que pesa hasta el presente sobre el judaísmo que ha permanecido fiel a las normas de la tradición. Pero incluso entonces se trató de una reacción motivada por circunstancias históricas bien precisas y no de una actitud basada en una cuestión de principio. Esta se deduce nuevamente de un gran número de pasajes de la tradición rabínica.

Así el Talmud (Shab. 39a) interpreta de la siguiente manera las palabras de Dt 29,13: “No es sólo con vosotros que yo hago hoy esta alianza’: No sólo los que estuvieron de hecho presentes al pie del Sinaí están comprendidos en la alianza que el Señor ha pactado con Israel, sino también las generaciones futuras y los prosélitos que, con el correr del tiempo, se convertirán (al judaísmo). ¿De dónde (lo sabemos)? La Escritura dice (v. 14): ‘sino que lo hago tanto con quien está hoy aquí con nosotros en presencia de Yavé nuestro Dios, como con quien no lo está.’” Y R. Shim’on b. Laqish (de la 1ª mitad del siglo III) dice (Tanhumá, *lek lekha*, par. 6): “El prosélito es más agradable a Dios que las masas (de Israelitas) que estuvieron presentes en el monte Sinaí. ¿Por qué? Porque todas esas gentes, en el caso que no hubieran percibido las voces, las llamas de fuego y los relámpagos, las montañas temblando y los sones de *sofar*, no hubiesen aceptado (ciertamente) el yugo del Reino de los cielos. Pero éste (el prosélito), que no ha visto nada de todo ello, viene a confiarse al Altísimo y acepta el yugo del Reino de los cielos. ¿Puede concebirse una actitud más meritoria?”

Otro elemento que nos demuestra claramente que el judaísmo nunca practicó un exclusivismo por principio cuando se trataba de apreciar a fondo la actitud religiosa del individuo, nos es proporcionado por las indicaciones de la tradición rabínica sobre la *salvación de los paganos*.

Dos maestros del siglo 1 d.C., que habían sido testigos de la destrucción de Jerusalén por los Romanos, discuten esa importante cuestión (Sanh. 105b et Tos. ib. XIII, 2). El punto de partida de la discusión es el S 9,18: “Vuelvan los impíos al Sheol, todos los gentiles que se olvidan de Dios.” Según los dos maestros, la primera parte de este versículo concierne a los impíos de Israel. En cuanto a la segunda parte, uno de ellos, R. Eli’ezer (b. Hyrkanos), opina que se refiere a todos los paganos, sin excepción, mientras que su interlocutor, R. Yehoshu’a (b. Jananyah), objeta que tal exégesis no pudiera concebirse sino en el caso que el texto no contuviera la precisión “que se olvidan de Dios”. Y concluye que existen muchos justos entre las naciones que tendrán lugar en el mundo que vendrá. El Talmud dice además que la Mishná que trata esta cuestión (Sant. X) a sido redactada de acuerdo con esta opinión de R. Yehoshu’a, puesto que no excluye sino a los pa-

[129] ganos pecadores, tales como Balaam, pero no a los gentiles en general (Sanh. 105a).

Al concederles así una parte en la vida futura a los justos paganos, el judaísmo se libera definitivamente de un cierto particularismo que, necesariamente tuvo un puesto importante en un momento dado de la historia. El pagano que lleva una vida recta no sólo merece que se le muestre tolerancia y que se lo trate equitativamente, sino que también es, como el israelita justo, y por igual título, un hijo de Dios que el Señor recompensará por su correcto comportamiento. Leemos p. ej. en Yalqut de Gen., par. 76: “Dios dice a Moisés: ¿Hago yo acepción de personas? Trátese de un israelita o de un pagano, de hombre o mujer, de esclavo o esclava: el que cumple un mandamiento, recibirá su recompensa.” Igualmente se expresa la Mishná (ad Ps. par. 298): “Está escrito (S 132, 9): 'Tus sacerdotes se revisten de justicia, tus fieles gritan de júbilo': *Tus sacerdotes*: son los justos de los pueblos del mundo, pues son sacerdotes del Santísimo, como p. ej. Antonino y sus compañeros.” (M. Avi-Yonah en: *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962, p. 38ss, identifica a ese Antonino, del que tan frecuentemente se habla en los escritos talmúdicos, con Caracalla). El mismo personaje aparece también presentado en un diálogo con R. Judah ha-nassi, el redactor de la Mishná (Ab.z. 10b): “Antonino le preguntó (a R. Yehudah): ¿Tendré yo parte en el mundo que vendrá? Yehudah le respondió:) Sí. (El otro insiste:) Sin embargo está escrito (Abdías 18): ‘No sobrevivirá nadie de la casa de Esaú’. (Y R. Yehudah le responde:) ¡Sólo si hace las obras de Esaú (esto es, si se comporta como hombre inicuo)!“

Ante Dios, toda la humanidad es solidaria, y esta es la razón por la cual los hombres deben también amarse los unos a los otros, sin distinción ni restricción. Por eso, con respecto al mandato del amor al prójimo, los Arn. (par. 16), en lugar de decir “gran principio” (*qelal gadol*), dicen: “gran juramento” (*shebu'ah gedolah*). En efecto, R. Shim'on b. Gamaliel dice: “Es en conexión con un gran juramento que ha sido enunciada la palabra (divina) (Lev 19,18): 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo' Soy yo, Dios, quien lo ha creado. Si tú lo amas, yo te daré fielmente una buena recompensa; si no, me convertiré en juez severo”. Se establece, así, una vez más, una relación entre Lev 19, 18 y la creación y se recurre al Dios Creador que, en cuanto tal, impone “*con un gran Juramento*”, o sea solemnemente, a sus creaturas la obligación imperiosa de amarse mutuamente.

Y esa actitud abierta y francamente universalista en la apreciación del fenómeno humano ya no sufrirá más ninguna interpretación restrictiva (Cfr Sifrá de Lev 18,5).

La apreciación del paganismo en cuanto tal sufre modificaciones a consecuencia de esta actitud más abierta para con el mundo no ju-

[130] díó. Aquello contra lo cual la Escritura se levanta con vehemencia son, ya lo hemos dicho, las “abominaciones de Canaán”, o sea, las antiguas prácticas cultuales, marcadas por excesos y depravaciones de orden sexual, y los sacrificios humanos. En la época del segundo Templo, empero, la situación se presentaba ya muy distinta en la misma Palestina y, con mayor razón, en los países de la diáspora. Frecuentemente el paganismo tomaba formas menos inquietantes. Ciertamente se mantiene firme el principio de que es preciso aceptar el martirio antes de cometer los tres pecados capitales siguientes: idolatría, fornicación y derramamiento de sangre (Sanh. 74a ss.). Este principio tradicional fue remarcado de nuevo con gran firmeza por el sínodo de los maestros de Lidia el siglo 1 d.C. Que para un judío todo compromiso con cualquier práctica idólatra queda excluida, es la evidencia misma. Pero otra cosa es la apreciación de este fenómeno en un no judío, en la medida en que el paganismo mismo tendía a “humanizarse”. Ya hemos señalado que, “según la interpretación tradicional de los “siete mandamientos noáquicos”, la interdicción de la idolatría no implica ipso facto el reconocimiento del monoteísmo puro. La Torá no prohíbe explícitamente al extranjero toda práctica idólatra. Lo que se le pide es “no blasfemar contra Yavé (Lev 24,16; cfr Num 15,30), de guardar, entonces, una actitud respetuosa para con el Dios de Israel y “de no sacrificar niños a Moloc” (20,2), es decir, de abstenerse de las prácticas particularmente significativas de las “abominaciones de Canaán”.

A mediados del siglo III, R. Yojanan b. Nappaha, director de la academia de Tiberíades, establecerá finalmente la regla cuya observancia hará que los paganos, fuera de la Palestina -donde, debido al carácter de santidad inherente al país, los criterios son necesariamente más severos-, no deben ser considerados como idólatras, porque, afirma, “ellos no hacen sino seguir las costumbres de sus padres” (Hul. 13b). Gracias a la evolución progresiva que no se detiene ni siquiera frente a los cultos paganos, los antiguos criterios bíblicos no podían más ser aplicados indistintamente y sin matices. Porque muy bien podía uno ser pagano y evidenciar conceptos muy elevados de Dios y una conducta irreprochable. Por lo cual se llegaba a interpretar con un espíritu más amplio la antigua interdicción de visitar a los paganos y de ofrecerles regalos con ocasión de sus fiestas. Rab Yejuda, un amoraíta de Babilonia, le envió regalos, en ocasión de una fiesta pagana, a un gentil llamado Abidamna. Cuando le interrogaron sobre el carácter ilícito de tal proceder, respondió (A.z. 65a) “Yo sé que no adora ídolos”. Lo mismo se dice de Rabbá (ib.).

No entra en nuestra perspectiva el considerar aquí la apreciación teológica del islamismo y del cristiano en el pensamiento judío. Recordemos simplemente que todos los autores de autoridad proclaman

[131] unánimemente, durante largos siglos y con incansables reiteraciones, que ni los musulmanes -acerca de los cuales la cuestión resulta mucho más clara-, ni los cristianos debían ser considerados paganos e idólatras. Son comparados plenamente a los que practican los “siete mandamientos noáquicos” y, en lo que respecta a la actitud práctica y fraterna frente a ellos, deben ser tratados *desde todo punto de vista al igual que los judíos*.

Veamos, simplemente para poner en relieve la actitud general frente al mundo no judío en la época post-talmúdica, una opinión; Maimónides (s. XII d.C.) escribe lo siguiente (*Gesammelte Briefe*. Leipzig, p. 23):

“En cuanto a la cuestión concerniente a las naciones (no judías), sábese que Dios mira el corazón, que todas las cosas deben entonces ser consideradas según la intención del corazón, y que no hay duda de que todo (no judío) que perfecciona su alma por (la práctica) de las virtudes y por la sabiduría (que lo conduce) al conocimiento de Dios, tendrá parte en el mundo que vendrá”.

Ejemplos como éste podrían multiplicarse con facilidad. Pero, consignemos, mas bien, la expresión de la solidaridad del género humano frente a Dios existente en las oraciones de la liturgia, en concreto, en la del Día de Año Nuevo y en la de Kippur. He aquí un extracto:

“Haz llegar tu temor, Señor Dios nuestro, sobre todas tus obras, y el respeto que se te debe sobre todo lo que has creado a fin de que te adoren todas tus creaturas y se postren ante ti todos los que por ti fueron llamados a la existencia y que conformen todos ellos una profunda unidad en el cumplimiento de tu voluntad con entero corazón...”

“Tú recuerdas lo sucedido desde toda la eternidad y tienes ante tus ojos todas las creaturas desde los comienzos. Ante ti se aclaran todos los secretos y la plenitud de las cosas que estuvieron escondidas desde la creación. No cabe el olvido ante el trono de tu majestad y nada escapa a tu mirada. Tú te acuerdas de todo lo que pasó y no se te escapa ninguna creatura... Feliz el hombre que no se olvida de ti y que permanece junto a ti, porque los que te buscan no vacilarán y los que ponen su confianza en ti no serán confundidos. La memoria de todas las creaturas está presente ante ti y tú sondeas los actos de todos (los hombres) ...”

“¡Dios nuestro y Dios de nuestros padres! En tu majestad reina sobre el mundo entero, en tu esplendor elévate sobre

[132] toda la tierra y resplandece en el brillo de tu gloria sobre todos los habitantes del orbe, a fin de que toda creatura reconozca que tú la has creado, que tú la has formado y que eres tú quien la llamaste a la existencia. Que cuanto tenga aliento de vida exclame: El Señor, el Dios de Israel, es Rey y su reino se extiende sobre todas las cosas”.

III.- El mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo” como principio de toda actitud moral

El elemento de base de la actitud concreta hacia el prójimo en el sentido más amplio del término es, en el pensamiento judío, la convicción del valor infinito de la vida humana debido a su origen divino. En efecto, es imposible pretender concebir un orden moral que no esté apoyado en un muy alto concepto de la santidad de la vida.

Los maestros de Israel ven el verdadero valor de la existencia humana en el esfuerzo del hombre por hacer reinar sobre la tierra la armonía divina. Consideran la vida como el más grande de todos los bienes, y su conservación, como el deber más imperioso. Incluso el Sábado, instituido por Dios para apartar a los hombres de las preocupaciones materiales y acercarlos a los valores divinos, pierde toda su significación y debe ser hasta profanado cuando se trata de salvar una vida humana: “Nada debe ser preferido a (la acción destinada a) salvar una vida humana”, dice la Toseftá (Shab. IX, 22). Y ya hemos citado aquella otra frase de la Mishná (Sanh. IV, 5): “Quien destruye una vida humana debe ser considerado como si hubiera aniquilado el mundo entero, pero el que salva una vida humana es como si salvara al mundo entero”. “¿De dónde sabemos, se dice en otro pasaje, que la necesidad de salvar una vida anula el Sábado? Está escrito (Lev 18,5): ‘Guardareis mis leyes y costumbres; quien las observe, en ellas encontrará la vida’: Es imprescindible, por lo tanto, vivir, y no morir”. Sin embargo, cuando se trata de los tres pecados capitales: idolatría, fornicación y homicidio, o bien, en tiempos de persecución, cuando la menor infidelidad hacia la Ley de Dios puede convertirse en pernicioso ejemplo y cuando lo que está en juego es la gloria de Dios, se debe, por el contrario, estimar en nada la vida y cada cual debe estar pronto a sacrificar su propia vida por la santificación de Dios (cfr Tos. Shab. XV, 1). Pero, no sólo se puede, sino que hasta se debe posponer todos los otros preceptos por la vida del prójimo.

Ese profundo respeto por la vida humana explica también las precauciones con que se circunscribe la aplicación de la pena capital. “Un tribunal que pronuncia una sentencia de muerte en siete años es un tribunal funesto”, dice la Mishna (Mak. 1, 10). “R. Ele’azar b. ‘Azaryah

[133] dice: Merece tal apodo (incluso) si pronuncia una sentencia así una vez en 60 años. R. Tarfon y R. Aqiba dijeron: Si nosotros fuéramos admitidos a un puesto del Sanedrín, jamás persona alguna sería condenada a muerte! Entonces R. Shim'on b. Gamaliel hacer notar: En ese caso, el número de asesinos aumentaría también en Israel” (ib.).

La consecuencia lógica de este respeto y de esta estima por la vida es un amor universal de los hombres. En la medida en que el hombre considere la vida como un bien soberano, no apreciará sólo su propia vida sino que sus esfuerzos abarcarán con toda naturalidad también la vida del prójimo, facilitándola en la medida de lo posible, protegiéndola y honrándola. Hillel decía (Ab. 1, 2): “¡Ama a los hombres!” “Si le haces un pequeño mal a tu prójimo, leemos en los Arn. (II, 27a), considéralo grande, pero si le haces mucho bien, considéralo poco”.

El verdadero móvil del amor del prójimo es el amor de Dios. Que el hombre cumpla sus deberes para con el prójimo del mismo modo que los cumple con Dios”, dice el Talmud (j. Sheq. 47a). “Ama y honra a los hombres, leemos también (Der. Er. R., 1), y deja tu voluntad por la de tu prójimo”. “No le niegues tu amor a nadie, porque quien se lo rehúsa a su prójimo es comparable a un ídolatra” (Sifré de Deut., 98b). “Si eres misericordioso, el (Dios) misericordioso tendrá igualmente piedad de ti” (Tos. B. Q. IX, 30). “¿Cuál ha sido la mala acción (por excelencia) de la generación del diluvio? Que han olvidado la piedad hacia los hombres. Es por ello que también Dios dejó de lado la piedad para con ellos” (Gen. R. 33, 6).

Este amor por los hombres debe traducirse concretamente por lo que se llama *las obras de misericordia*. Los términos empleados habitualmente en ese contexto por la tradición rabínica son: “ejercicio activo de obras de misericordia” y “limosna” (por la significación bíblica de este término, se trata, también aquí, de *un deber de justicia* frente al prójimo). “La limosna y el ejercicio activo de las obras de misericordia prevalecen sobre todos los mandamientos de la Torá”, dice la Toseftá (Peah IV, 19). “Quien desestime el precepto del ejercicio de las obras de misericordia debe ser considerado como si rechazara el principio fundamental (de la religión, es decir a Dios)” (Qoh. R. de 7, 1). “La caridad sube a lo alto (e intercede por nosotros) delante del trono de Dios” (Sifré de Deut., 123b). “Las obras de caridad constituyen el principio, el medio y el final de la Tora” (Qoh. R. de 7, 2). “He aquí las cosas cuyos intereses se los come el hombre en este mundo, pero cuyo capital le queda para el mundo que vendrá: honrar a su padre y madre, practicar las obras de caridad..., visitar a los enfermos..., y acompañar a los muertos (a su último descanso)” (Ritual de oraciones).

Esos son algunos ejemplos de sentencias de las que pueden espigarse páginas y páginas en todos los documentos de la literatura tradicional

[134] de todas las épocas, desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días. Siempre, los maestros insisten sobre la importancia capital del amor al prójimo y sobre los deberes concretos que de allí se deducen. Es manifiestamente claro, entonces, que el amor al prójimo es efectivamente uno de los principios fundamentales de la religión judía, como lo afirma ya una máxima de los Pirqué Abot (1, 2), puesta por la tradición en labios de un maestro de la antigüedad, Simón el Justo, y que se enuncia así: “Sobre tres cosas descansa el mundo: sobre la Tora, sobre el servicio divino y sobre el ejercicio de las obras de misericordia”.