

Guy G. Stroumsa, *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève, 2017. Labor et Fides, 346 pp.

El título y la lengua del volumen son el fruto del apasionante devenir histórico de este ilustre profesor emérito de la Universidad Hebrea de Jerusalén. En primer lugar, la lengua. El libro recoge una serie de ensayos publicados en su mayor parte en inglés y ahora traducidos al francés. Este es el idioma nativo del autor, pero, como él mismo confiesa, después de unos primeros títulos aparecidos en francés, no se vio reconocido en el mundo académico internacional hasta que comenzó a publicar en inglés. Se trata de una demostración, entre tantas, de la preeminencia alcanzada por el inglés en ámbito científico, también en el campo de las ciencias humanas, y que tan difícil resulta aceptar por todos aquellos que hemos nacido y crecido con otro bagaje lingüístico, el italiano en mi caso. Pero lo es mucho más para los franceses que desde la Segunda Guerra Mundial han visto cómo de una manera lenta pero imparable, su idioma □ que desde la época de la Ilustración había ocupado el privilegio de ser, sin discusión alguna, el de la cultura □ ha sido irreversiblemente relegado a un segundo o tercer plano. Con esta traducción el autor se reconcilia con su ‘langue maternelle’ como si se tratase de una petición de perdón por haberla traicionado durante tantos años.

El título refleja de algún modo los avatares de la vida de un judío como Guy G. Stroumsa, nacido en París apenas terminada la guerra. De alguna manera su nacimiento en Francia fue consecuencia no deseada de la Soah y del exilio. El primer capítulo, cuyo título □ “*Religion d'Abraham et religions abrahmiques*” □ coincide casi de manera literal con el de la obra, representa una especie de manifiesto dedicado a la memoria de Avraham Stroumsa, su abuelo, “assassiné à Auschwitz”. Me consta, porque así nos lo manifestó durante una estancia en la Universidad de Cantabria, que también sus padres fueron deportados: el padre logró sobrevivir en Auschwitz por su condición de violinista. El traslado a París después de la liberación no fue en búsqueda de sus orígenes pues se trataba de una familia de ladinos establecida en Salónica. Con buenos motivos el autor califica sus avatares biográficos como el “*parcours d'un flâneur*” □ título que da vida a la larga y apasionante Introducción, pp. 11-36, y que nos evoca una dimensión del intelectual genialmente codificada en los “*Passages*” de W. Benjamin □ en cuanto historiador inquieto y curiosamente errante que no encontraría cierto sosiego hasta su llegada a Jerusalén donde enseñaría durante tres decenios en la Universidad Hebrea como historiador de las religiones, especializado en el Cristianismo y el Judaísmo en la Antigüedad. Una calma muy relativa: su llegada a la Ciudad Santa coincidió con la Guerra de los Seis Días. Con todo, sus estudios le proporcionaron un merecido prestigio internacional gracias al cual, una vez jubilado en la Universidad Hebrea, pudo disfrutar durante cuatro años en Oxford de una cátedra de reciente creación sobre las religiones abrahámicas. Reconoce Stroumsa que gracias a ella pudo llevar a cabo lo que en Jerusalén no le había sido posible: “établir sur des bases solides l'étude comparative du judaïsme, du christianisme et de l'islam” y añade que el concepto “*religions abrahmiques*” terminó por convencerle, al mismo tiempo, de su “*justification historique et de son utilité heuristique*”. Este descubrimiento, en cierto sentido tardío, tiene su más fiel reflejo en el contenido de los artículos aquí reunidos y que aclaran lucidamente el significativo subtítulo de “*religions croisées*”. Es en este cruce de las tres grandes religiones que se explican mutuamente □ en especial del Islam naciente y lo que él denomina en repetidas ocasiones *praeparatio coránica*,

reproduciendo el concepto de *praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea □ en lo que reside, pienso, la gran originalidad de la obra que tengo el privilegio de reseñar.

Reconoce una y otra vez Stroumsa que no resulta fácil de aceptar □ y a este respecto recuerda “les remarques désabusées” de Marcel Detienne □ “l’idée de comparatisme” por los representantes de las diferentes disciplinas, en especial, en el caso de religiones e generalmente estudiadas por investigadores a menudo pertenecientes a ellas, aunque sea sólo de forma nominal. Por eso considera que el estudio del hecho religioso resulta provocativo. El Autor lo ha percibido en un país como Israel y en una ciudad como Jerusalén; me atrevo tímidamente a sugerir que algo parecido lo experimentaron quienes lo hicieron en España, mi país de adopción, donde tampoco existía una tradición de investigación y docencia universitaria sobre religiones, aunque aquí no hubiera la amenaza opaca de la intolerancia académica y social que Stroumsa sufrió en Jerusalén. Por ello me complace leer que el autor evoca el conocido principio de uno de los iniciadores de estos estudios, Max Müller: “celui qui ne connaît qu’une religion n’en connaît aucune”; y digo que me satisface especialmente porque también lo ha repetido muchas veces mi maestro de la Universidad de Cantabria, Ramón Teja □ tiene escrita esta cita en un cuadro colgado en su despacho como una especie de manifiesto intelectual □ creador también, en cierta manera, de una escuela científica en la Universidad española. Stroumsa recuerda que Max Müller, aunque alemán, fue el iniciador de esta metodología en Oxford, y que su carrera en esa universidad “fut pénible, précisément à cause de son approche comparatiste”. Pues también en Oxford □ se lamenta □ la interdisciplinariedad se ensalza más que se practica, a pesar de que sea evidente que no se puede conocer lo que no se compara.

Stroumsa continúa explicando (“Trois anneaux ou trois imposteurs,” pp. 63-87) como esa falta de interés en la comparación de las tres religiones “abrahámicas” hunde sus raíces en el siglo XIX y en el desarrollo de la universidad moderna con su división entre saberes (teología, filología, filosofía) y nuevas disciplinas y orientaciones académicas (*Wissenschaft des Judentums*, islamología, estudio del cristianismo antiguo); esta fragmentación se combinó con una islamofobia creciente y un antisemitismo agresivo que reflejan el entendimiento extrañado de ambas religiones y culturas en el seno de la sociedad europea del XIX. Esta realidad contrasta con la existencia desde la antigüedad hasta el siglo XVIII de una aproximación a las tres religiones que en ocasiones escapaba de la orientación polémica. Stroumsa estudia esa aproximación pre-moderna que comenzaría con el *Diálogo de Trifón* y que se manifestaría en la Edad Media de una forma binaria claramente polémica en la que dos religiones encontrarían puntos de contacto frente a una tercera, o como diálogo a tres voces en el que el impulso polémico es menos significativo. Yehuda Halevi, Pedro Abelardo, Ibn Kammuna, Raymond Llul, Nicolás de Cusa y otros autores constituyen los hitos que Stroumsa marca en ese recorrido que lleva al siglo XIX. El siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, inicia un nuevo periodo trícefalo en el que el contexto histórico y social (Holocausto judío, inmigración musulmana en Europa, globalización) reclama un diálogo “interreligioso.” Stroumsa cree que ese diálogo es posible y que puede, debe ser gestado en un ámbito académico (p. 73).

En el siguiente capítulo (“En quête du Paradis: les origines de l’homme dans la mythologie chrétienne ancienne,” pp. 89-110), el autor indaga los primeros mitos

cristianos sobre los protoplastos y la concepción de pecado o mal que llevaban aparejada. Stroumsa indica que el interés de judíos y cristianos en los primeros siglos de la era se centraban en la creación del hombre como punto cero de una historia que había de llevar al Mesías, y sobre todo a la entrada en un paraíso nuevo. En el cristianismo este nuevo paraíso es desmitologizado en un primer momento para ser de nuevo alegorizado por gnósticos y maniqueos. La interpretación alegórica del paraíso, y sobre todo de la expulsión del hombre del mismo, ya existe en Filón, pero es reelaborada por Orígenes, y de manera mucho más extensa por Dídimo el Ciego. Efrén de Nisibis en sus *Himnos del Paraíso* muestra la posibilidad de una vida provechosa que nos haga retornar al Edén. Al final del capítulo Stroumsa hace un breve inciso sobre Adán y el pecado de la Humanidad. Esta es tal vez la parte menos convincente del texto dado que no tiene en cuenta la literatura pseudoepigráfica sobre los protoplastos (*Vidas de Adán y Eva* en latín, armenio y georgiano, *Apocalipsis de Moisés*, *4 Ezra*, *Jubileos* 3:23.29, Eclesiástico 17:1-10). Desde estos textos, tanto la postura maniquea como la de Agustín se engarzan en un contexto de diálogo entre tradiciones judías y cristianas, y permiten comprender el pelagianismo posterior. El judaísmo desarrolló dos explicaciones sobre el origen del mal, la Henóquica y la Adámica. Esta tradición sobre el origen del mal fue transmitida por gran parte del cristianismo oriental.

G. Stroumsa demuestra un especial interés por el tema de la tolerancia al que dedica el capítulo 4 del libro (“Intolérance religieuse et christianisme: remarques sur un paradoxe”, pp. 113-138). Así nos muestra cómo en 395 a la muerte de Teodosio I, en el imperio ya oficialmente cristiano, la libertad religiosa existente en los siglos anteriores estaba en claro declive. Ese declive y la intolerancia cristiana se deben a razones políticas en primer lugar y a ideológicas en segundo lugar. Stroumsa apunta que el cristianismo, con su concepción de la ortodoxia, tenía un sesgo exclusivo que alcanzó en primer lugar a heréticos y disidentes internos y en segundo a todos aquellos que quedaban fuera su órbita. Afirma que judíos y paganos eran enemigos de esa ortodoxia, pero debemos preguntarnos hasta qué punto existía un “judaísmo” o un “paganismo” cuyos miembros tuvieran conciencia de pertenencia religiosa de una manera exclusiva. La postura de Stroumsa no tiene en cuenta obras como la de Seth Schwartz (*Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, New Jersey, 2001) en las que se afirma que el Judaísmo se beneficia de la cristianización del imperio y de su engarce en esas nuevas circunstancias en las que la identidad y la ciudadanía comenzaron a identificarse con la religión. Como afirma Stroumsa, los judíos pasaron a ser tolerados pero no realmente aceptados (p. 127). Así la intolerancia del imperio cristiano tenía que ver sobre todo con la nueva concepción de religión que el cristianismo encarnaba y que era radicalmente diferente de las prácticas religiosas anteriores. Schwartz afirma que el advenimiento del Cristianismo como religión, y sobre todo como religión de estado, transformó el judaísmo, hasta entonces una identidad “borrosa,” en una religión.

Stroumsa estudia esa realidad en el capítulo 6 (“Juifs et chrétiens dans l’antiquité tardive,” pp. 155-168), que inicia con la historia de un monje que a orillas del Eúfrates preguntaba a quién encontraba si era judío o cristiano. Así hasta el siglo V existía una “relation profonde, essentielle et intime entre chrétiens et juifs” (p. 155). Nuestro autor intenta mostrar las interacciones entre judíos y cristianos tanto en el imperio bizantino como en el sasánida: se detiene así en las similitudes en las prácticas místicas, y sobre todo, en la intersección entre texto, exégesis e identidad. No se habla de forma directa en

este capítulo de tolerancia, pero resulta evidente que en un contexto de intercambio continuo hasta el siglo VIII, las posiciones no eran antagónicas o necesariamente violentas sobre todo en el antiguo imperio sasánida después su incorporación al Islam

El argumento de la tolerancia subyace, como torrente subterráneo, a lo largo de toda la monografía, como era de esperar en una obra dedicada al estudio de las religiones abrahámicas. Quizá las circunstancias familiares del autor y el hecho de haber desarrollado la mayor parte de su vida investigadora y docente en un país tan atormentado por los enfrentamientos religiosos como Israel, le han sensibilizado de una manera especial por un argumento de enorme actualidad en las últimas décadas cuando Europa se ve forzada a vivir en una situación de pluralismo religioso similar a la que marcó la Antigüedad. Así lo reflejan numerosos estudios de la historia de las religiones después de la Segunda Guerra Mundial. Me limitaré a recordar para demostrarlo algunas de las publicaciones y experiencias académicas que me han afectado de una manera más directa. En 2004 la Universidad de Cantabria organizó en Santander con el título “*Religious Tolerance and Intolerance*” el IV Congreso de la European Association for the Study of Religions y VI Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones; en el órgano de expresión de esta Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, la revista *Bandue II*, 2008, apareció un número monográfico a cargo de M. Marcos y R. Teja con el título “*Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo antiguo. Temas y problemas*”, volumen del que me atrevo a resaltar el largo capítulo de G. Sfameni Gasparro, “*Religious Tolerance and Intollerance in the Ancient World: a Religious-Historical Probleme*”. Una obra colectiva ha sido coordinada por el pastor luterano y catedrático en Basilea, Martin Wallraff con el título *Religiöse Tolleranz: 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, Berlin, 2016. “Il cristianesimo, Gesù e la modernità”, el reciente libro de Mauro Pesce, autor que ha consagrado la mayor parte de sus investigaciones a la figura del Jesús histórico y la formación del cristianismo, dedica amplio espacio a lo que denomina “*Cristianesimo e tolleranza, dalle origini alla prima età moderna*”, pp. 127-168. El XLIV Incontro del Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2018, lleva el título “*Cristianesimo e violenza. Gli autori cristiani di fronte a testi biblici scomodi*”. Recordaré por último la monografía de la colega italiana Tessa Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia, 2017.

En el capítulo VIII (“Barbares ou hérétiques? Juifs et árabes dans la conscience Byzantine,” pp. 169-185) Stroumsa muestra cómo se produce una inversión de la idea de bárbaro en el seno del cristianismo, que se convierte en la filosofía bárbara, en la sabiduría bárbara *avant la lettre*. Esa nueva concepción da lugar en el imperio bizantino a un equilibrio también nuevo entre identidad étnico-política e identidad religiosa, un equilibrio que se mantiene hasta que el contrataque bizantino del siglo XI incorpora al imperio poblaciones musulmanas. Los bizantinos contemplan al no cristiano desde una distancia radical y absoluta. La misma identidad bizantina es el resultado de una mezcla radical de romanidad, cristianismo, helenidad y, también, judaísmo. Es desde esta óptica, sostiene Stroumsa, que tanto el judaísmo como el islam vinieron a ser consideradas como herejías cristianas, como desviaciones fundamentalmente diferentes. Así se adapta la tradición patrística heresiológica, representada de forma particular en el *Panarion* de Epifanio de Salamina, y reinterpretado por Juan Damasceno ya dentro de un contexto islámico.

Entre los numerosos temas abordados con lucidez y originalidad por Stroumsa ocupan también un lugar privilegiado las relaciones entre judaísmo y cristianismo. Me parece especialmente relevante que también el Islam como un *tertium genus*, por servirme de una vieja reivindicación de los cristianos, tenga un lugar destacado en la obra. Quiero resaltarlo porque me parece una de las principales aportaciones el capítulo 8 dedicado al “*Judeo-christianisme et origines de l'Islam*”, pp. 187-220. Rechazando viejas ideas que se remontan a Von Harnack, el autor trata de demostrar que los judeocristianos que sobrevivieron en Oriente al siglo IV y a Constantino, desempeñaron un importante papel en el nacimiento del Islam. La idea de que el cristianismo que conoció Mahoma fue el de los judeocristianos no es nueva, pero Stroumsa la consolida y profundiza con nuevas fuentes y nuevos argumentos. Su interés por los poco conocidos árabes preislámicos lo lleva a afirmar que la comparación entre árabes y judíos demuestra que se trata de dos grupos humanos muy diferentes pero acomunados por el no ser ni cristianos ni politeístas, consideración que lo induce en otro capítulo a desarrollar de manera un poco sorprendente para quien esto escribe, también la idea que no es que el cristianismo sea una herejía judía, sino que “Judaísmo e Islam” son herejías cristianas (pp. 178-186). G. Stroumsa que conoce bien la reciente bibliografía de autores significativos como Fergus Millar o Simon C. Mimouni, y que quizás desconoce, o al menos no cita, a otros (como I. Grego, un franciscano ajeno a los circuitos académicos a quien una larga vida en Palestina ha permitido el conocimiento de fuentes escritas y arqueológicas no fácilmente accesibles analizadas en “*I giudeo-cristiani nel IV secolo*”, obra poco difundida a pesar de haber sido publicada en Jerusalén a comienzo de los ‘80) aporta nuevas perspectivas de enorme interés.

Si en los primeros ocho capítulos Stroumsa se centra en las relaciones caleidoscópicas que se establecen entre las tres religiones cuando se estudian en su conjunto, en los siguientes cinco cambia el foco de una manera radical para ocuparse de la Historia de las Religiones como disciplina y como instrumento de conocimiento. Así en el capítulo 9 (“*La religion impensable et la naissance de l'histoire des religions*”) describe el impacto que el descubrimiento del Nuevo Mundo y de las religiones americanas habrá de tener en el estudio de los fenómenos religiosos: la idea de religión natural y la relativización del cristianismo son fruto de la reflexión de los misioneros ante ese descubrimiento. El estudio de la religión se libera del corsé impuesto por la teología cristiana, deviniendo con el tiempo en una disciplina fundamentalmente distinta cuyo comienzo es abordado desde otro punto de vista en el siguiente capítulo (“*John Selden et les origines de l'orientalisme*”) en el que el autor analiza la trayectoria del inglés John Selden y especialmente sus estudios sobre el judaísmo y las ramificaciones que su trabajo tendrá en otros autores (Gerard y Dyonisus Vossius, John Spencer) y sobre todo sobre William Robertson Smith, el gran historiador de las religiones semíticas y fundador del estudio comparado de las religiones.

Los tres siguientes capítulos se alejan todavía más del foco sobre las religiones abrahámicas. En el capítulo 11 (“*Les fils de Noé et la conquête religieuse de la terre*,” pp. 257-272), estudia el uso del mito bíblico de los hijos de Noé en el siglo XVII por autores como Selden, Vossius, Marsham, Bochart, Huet, Jurieu como puerta de entrada una metodología comparativista que aborda las religiones desde su propio contexto y en relación con la geografía, la historia o la etnología. El mismo siglo y los mismos autores son también el objeto del siguiente capítulo (“*Homère et la Bible*,” pp. 273-296). En estas

páginas Stroumsa estudia el interés que la relación entre Homero y la Biblia suscitó desde mediados del siglo XVII hasta finales del XVIII y, sobre todo, busca entender el contexto en que entre ambas obras se hiciera posible una comparación. Trabajos como *Homerus Hebraizon* de Zachary Bogan, *Homeros Hebraios* de Gerard Croese, son fruto de ese movimiento pendular, que culminaría con la obra de Claude de Fleury *Remarque sur Homère* y la de Robert Wood, *Essay on the Original Genius and Writings of Homer*.

En el último capítulo (“Tentations du cristianism: Henri Bergson, Simone Weil, Emmanuel Levinas”, pp. 297-330) Stroumsa estudia tres casos de autores judíos en que se puede observar una fuerte atracción por el cristianismo. Esta atracción es bien conocida en Bergson y Weil, pero mucho menos en Levinas. Es interesante la aproximación a Weil pues analiza el contexto y las implicaciones de su rechazo al Dios de Israel en vez de centrarse en los aspectos místicos de su fe cristiana, mucho más estudiados. De igual manera observa el impacto que el cristianismo tuvo en la juventud de Levinas y la tentación que le supuso antes de la Shoah, la cual marcaría toda su existencia posterior. Esa influencia se manifiesta en sus *Carnets de captivité* donde muestra sus lecturas entre otros autores de Teresa de Ávila. Esta impronta permaneció, según Stroumsa, más allá de la guerra cuando la magnitud personal y universal de la Shoah se hizo evidente y casi insoportable para Levinas. Stroumsa muestra las tentaciones que el cristianismo supuso para tres autores confrontados de alguna manera con el genocidio de su pueblo.

Aunque, como ya he señalado, la mayor parte de las contribuciones aquí recogidas estaban ya publicadas mayoritariamente en inglés, esta recopilación en francés ofrece una nueva e inesperada perspectiva de conjunto del ámbito de los estudios a los que el autor ha dedicado lo mejor de sus investigaciones y que adquieren su expresión más feliz en el título “religions d’Abraham”. Una nueva perspectiva que no es tanto académica como polémica desde el punto de vista social y político por parte de un estudiante que se califica a sí mismo como “un révolutionnaire manqué”, y que ha desarrollado la mayor parte de su vida académica en un país en estado de guerra permanente; una guerra religiosa, pero no solo religiosa. Por ello, terminaré esta breve recensión citando un juicio del autor que hago mío y que deberían hacer todos los estudiantes de las religiones de Abraham cuando experimentan que su disciplina es vista en ciertos ambientes como “subversive”: “L’histoire des religions n’est un danger que pour les théologiens qui se désinteressent de la diversité des expériences humaines et de l’exercice de la pensée rationnelle”, p. 39. Esto desde la perspectiva académica y como punto de partida. Pero el autor concluye con un alegato en defensa de una subversión necesaria también desde el punto de vista social y político pues la historia de las religiones “contrarie à la fois les défenseurs de la religion et ses critiques”, presentándose para unos y otros como una amenaza. Su defensa de la disciplina la expresa en estos términos que asumo plenamente: “Il me semble qu’étudier les religions abrahamiques ensemble, du point de vue des interactions entre cultures et en tant que composantes fondamentales de notre mémoire culturelle, peut offrir une voie de sortie, une manière d’échaper aux impasses, aux enfermements des identités religieuses en conflit perpétuel”, p. 61. Además, profundamente dolido por la experiencia de intolerancia y fanatismo en que está sumida la “ville impossible” en que se ha transformado Jerusalén, G. Stroumsa concluye el libro con un significativo manifiesto en favor de la historia de las religiones: “L’historien des religions doit être en première ligne de cette guerre subversive contre la folie meurtrièrre qui menace nos sociétés et notre humanité même”.

Silvia Acerbi
Departamento de Ciencias Históricas.
Universidad de Cantabria-Santander.